

Ивана Башић
Слике у речима

ИВАНА

ISBN 978-86-7587-082-1

Ивана Башић

Слике у речима

-Иконичност лексики српског језика у контексту словенске митологије:
метафоре живота и смрти-

SERBIAN ACADEMY
OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

SPECIAL EDITIONS

Volume 85

Ivana Bašić

Images in Words.

**-Lexical Iconicity of the Serbian Language in the Context of Slavic
Mythology: Metaphors of Life and Death -**

Editor
Dragana Radojičić

BELGRADE 2016

СРПСКА АКАДЕМИЈА
НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 85

Ивана Башић

Слике у речима

**-Икониичност лексике српског језика у контексту словенске митологије:
метафоре живота и смрти -**

Уредник
Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2016.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михајлова 36/IV, Београд, тел. 011 26 36 804
eisanu@ei.sanu.ac.rs, www.etno-institut.co.rs

За издавача:
Драгана Радојичић

Рецензенти:

академик Предраг Пипер
проф. др Драгана Радојичић
др Станислав Станковић

Секретар редакције:
Марија Ђокић

Лектор:
Станислав Станковић

Коректор:
Марија Ђокић

Корице
Петрија Јовичић

Техничка припрема:
Графички атеље „Дунав“

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава Министарства просвете,
науке и технолошког развоја Републике Србије

Садржај

ДАРОВИ НАШИХ ПРЕДАКА	7
ЛЕКСИЧКА ИКОНИЧНОСТ И ДУХ ЈЕЗИКА	17
Језик и логос	18
Иконичност	25
Мимологије	40
Закон или самовоља?	43
Реч фалсификује стварност?	49
Унутрашња форма речи	51
<i>Унутра и између, слика и концепт, активност и траг</i> ..	61
Енигма метафоре: шта преносимо?	68
Карике когнитивног ланца	71
Когнитивно „ограничење“ као извор метафоре	76
Теорија референције и логика метафоре	81
Формална логика и логика уобразиље	88
<i>Ланац и стабло</i>	91
Тумачење, кондензација, преображај	95
Зачарани круг мотивације – повратак иконичности ...	101
Дефиниције или „употреба речи“	108
ЈЕЗИЧКА СЛИКА СВЕТА	121
Језичка слика света као могући свет	122
Дух народа	131
Језички и митски појмови	145
Семиотика и/или (етно)(психо)лингвистика	158
ИКОНИЧНОСТ ЖИВОТА И СМРТИ	173
<i>Рађа се на смрт а умире на живот</i>	174
<i>Мајка жита</i> и отмица девојке	182
<i>Велика Мајка</i> у словенском свету – <i>Мокош</i> и <i>Жива</i>	188

<i>Матъ сыра Земля</i>	192
<i>Нит живота</i>	199
Мати – дрво живота	206
Живо – мокро	217
<i>Живети значи хранити (се)</i>	227
<i>Хлеб живота</i>	236
<i>Жива ватра и жива вода</i>	246
<i>Животни плам</i>	252
Мара-невеста: Сунчева свадба и жетва-жртва	270
<i>Луча тамом обузета</i>	279
<i>Мајчинска смрт</i>	284
Смрт – „добра“ или „своја“?	298
Смрт и хранење	301
Спаљивање и укуп	304
Метафоре живота и смрти: сен, сан и путовање	312
ИЗМЕЂУ СЛИКЕ И ПОЈМА	322
SUMMARY	338
БИБЛИОГРАФИЈА	345

ДАРОВИ НАШИХ ПРЕДАКА

О сликама у речима обично се говори као о песничким сликама и притом се мисли на особену употребу речи, која омогућава буђење ирационалног слоја људског духа, који нам служи као изговор, уточиште или смисао. Песничке слике су повлашћено место маште и емоција. Међутим, овде неће бити речи о језику поезије, већ о поезији у језику, о трагу песничког искуства у оним свакодневним речима које најчешће служе за најпрофанију и најузвишенију функцију језика – споразумевање. Савремена лингвистика ту особеност „обичног“ језика често назива *иконичност*. Будући да се иконичност одређује као мотивациона веза између знака и означеног, употреба термина *иконичност* уводи појам мотивације. А када је о мотивацији реч, сусрећемо се са оним што је Витгенштајн називао *разлозима*. Разлози су, неко ће рећи, прилично ненаучна тема – будући да спадају у домен субјективног и случајног, дакле у домен онога што измиче строгој правилности. Разлози такође могу бити рационални и ирационални и некада је тешко повући границу између њих; они нису исто што и узроци – објективне стварне промене које нужно и правилно доводе до неке последице. Наука, по правилу, има посла са објективним и са узрочним. Са друге стране, разлог се дефинише и као основ и упориште

на коме се заснива логичко-спознајна ваљаност мишљења.

Реч аутора на почетку књиге, пак, обично служи томе да читаоца упозна са сопственом мотивацијом или разлосима који су га навели да се одређеном темом бави и да истовремено покуша да донекле осветли нека од кључних питања истраживања, односно, разложност сопственост текста.

Први је импулс за настанак ове књиге – као што то често бива – дошао из детињства. У моје руке случајно је, али не и безразложно, доспела књига Михаила Петровића Аласа *Метафоре и алегорије*, у време када је свакако нисам могла разумети. Много година касније сазнала сам да је њено читање било пример учења антиципацијом. Кључна тема Петровићевих истраживања у математици, али и у језику, била је – аналогија. Тражити слично у различитом нешто је сасвим својствено не само научној већ и децјој имагинацији и то је омогућило извесно разумевање. Други је импулс дошао из интересовања за сликарство, али и за књижевност. Та два интересовања спојила су се потом у једно – заокупљеност *песничким сликама*, што ме је упутило на студије књижевности. Треће, такође децје интересовање, које се у приличној мери испољило у овој књизи, било је оно за митологију. Доцније се, игром случаја, правац мојих интересовања усмерио ка лингвистици. Међутим, између професионалне опредељености и интелектуалне радозналости дошло је до извесног неспоразума. Суштина тог неспоразума лежала је у томе што лингвистика поучава да је језик апстракција, те у том свом апстрахованом виду представља нешто што се састоји од лексике и граматичких правила, као полазних елемената, и од фразе, као коначног производа.

Насупрот језику, тврде лингвисти, стоји говор, као конкретна манифестација језика, који настаје у неком посебном контексту, у који спадају не само језички већ и вањезички елементи. Из ове полазне разлике између *језика* и *говора* успостављена је и чувена разлика између значења, које се анализира у језику, и смисла, који важи за дискурс. Једноставније речено – значење неке фразе, да би она постала исказ, пролази кроз двоструки процес детерминације и конкретизације, или како то Цветан Тодоров каже: *када фраза постане исказ, она почиње да упућује на неку особу, време, место, који не могу да буду исти приликом исказивања исте фразе.*

Моја је радозналост увек била усмерена више према том упућивању – ко, када, где, како и зашто говори, и шта говорено у зависности од тих околности значи – не стога што ми је апстракција или формализација страна, већ стога што ми је размишљање о језику на начин који ову пуноћу искључује стварало осећај нелагодности. Томе се придруживала и нелагодност сусрета са строгим систематизацијама и категоризацијама, не зато што су строге, већ зато што су непотпуне. Из усмерености на то ко, када, где, како и зашто говори природно је уследило интересовање за наратологију. Међутим, наратолошко истраживање довело ме је до система и категоризација приповедачких поступака и до питања изоморфизма или аналогije између форме и садржине и указало на чињеницу да је управо оно неухватљиво, слојевито, нестабилно и скривено у језику не само кадро да формира систем, већ да се он, заправо, никако не може разумети без тога.

Кадагодбих, вођена импулсом застрогом објективношћу,

или пак импулсом за слободом и субјективношћу, желела да кренем било у једном било у другом правцу, једна мисао Фридриха фон Шлегела постављала се као опомена: *Подједнако је смртоносно за дух да има систем као и да га нема. Мора, дакле, да се одлучи да обједини обоје.* Ова мисао обележила је и моје разумевање лингвистичких истраживања – стога сам одлучила да се бавим управо оним неухватљивим и скривеним у језику, које се на први поглед опире систематизацији – смислом скривеним у речима, те да анализом конкретних лексема дођем до сазнања или макар наговештаја система који на том плану функционише у језику.

Поменута опозиција између значења и смисла веома је стара – на њу је указивао још Цицерон, рекавши да *речи имају једну вредност узету одвојено, а другу – сједињене с другим. Узете одвојено, потребно их је бирати, сједињене с другим, сместити их.* Цицеронова мисао додирује и срж питања психичког процеса продуковања значења или оног што савремена лингвистика назива менталним лексиконом и начином складиштења речи у језичкој меморији. Когнитивистичка истраживања углавном показују да наш мисаони и језички систем не функционише аналитички већ – синтетички. То важи и када је реч о значењима – ми памтимо контексте, а „стабилно значење” речи није ништа друго него контекст у коме се нека реч најчешће употребљава. То је начин на који деца уче језик. По свој прилици, то је начин и на који је језик створен. Уколико се, дакле, желимо бавити истраживањем првобитне лексичке иконичности, морамо питање разлога или мотивације именовања истраживати имајући у виду контекст,

што укључује и разматрања читавог низа ванјезичких чињеница.

Међутим, и када је о ванјезичком контексту и о смислу реч, наилазимо на потешкоћу. Људски говор и људско мишљење не само што нису поља стабилних значења, већ нису ни поља стабилног смисла. Наиме, и сам смисао може бити директан или индиректан. И ова опозиција је, баш као и опозиција између значења и смисла, између језика и говора, заснована на једном необичном „емпиризму”, који се састоји у томе да наука не проучава толико оно што је пристуно и конкретно, колико оно што је стабилно. Стога су индиректни смисао и метафоричност језика дуго били представљани као маргинални језички феномени, као додатак који се калема на суштински, стабилан смисао, али ипак произилази из стабилног значења.

Илустроваћу ово једноставним примером. Сви знамо шта је мајчина душица – посебно ароматична, лековита биљка. Међутим, значење ове синтагме изникло је из индиректног смисла, а не из стабилног значења речи *мајка* и *душа*. Назвати ову биљку *мајчином душицом* било је могуће само у једном културном систему у коме је директни смисао ове две речи повезан са индиректним смислом „благ, нежан, лековит, мирисан“. У неком другом културном систему, нпр. оном где је мајка више налик Медеји или је некаква брехтовска Мајка Храброст, можда спартанска мајка, или где ништа не мирише као душа, то би било немогуће. Наведени пример отвара две важне и сложене теме – сликовитости језика и језичке слике света.

Радећи на овој теми, сусрела сам се са бројним

дефиницијама иконичности, али ми се чини да је понајбољу од њих дао помало заборављени француски песник надреалиста Пјер Реверди:

Слика је чиста креација духа, њу не може родити неко поређење, већ зближавање двеју мање више удаљених реалности. Што удаљенији и вернији буду односи двеју зближених реалности, утолико ће слика бити јача – и утолико више ће имати емотивне и поетске стварности.

У овој реченици сажето је неколико кључних ставова који нас воде ка метафори као основном језичком и когнитивном механизму и ка језичкој иконичности. Најпре – слика је ствар духа, што значи да је она израз психичког а не реалног света. Потом, слика не настаје као резултат поређења, већ као резултат зближавања двеју мање или више удаљених стварности. Овде је сажета читава теорија когнитивне метафоре као преноса из једног појмовног домена у други, с тим што је обogaћена луцидним запажањем спајања двеју „реалности”, што је феномен који Сигмунд Фројд назива *кондензацијом*, Пол Рикер *асимилацијом*, а Лудвиг Витгенштајн *сабијањем*. Притом – сасвим је препознатљива чувена мисао из Аристотелове *Поетике* да успешне метафоре изводимо издалека. Укратко речено – метафора је когнитивни процес приближавања двеју удаљених реалности на основу неке сличности, тј. аналогije, које резултира оним што називамо језичком сликом. Процес метафоризације као мисаони механизам и језичке слике као резултат тог процеса дају систем који се назива *језичком сликом света* или светом виђеним очима језика.

Суштинско својство когнитивног механизма јесте

успостављање *аналогije* – сви се, наиме, сећамо основне дефиниције људске интелигенције: способност сналажења у новим ситуацијама на основу старог искуства. Друго својство људског мишљења јесте *симболичност* – или могућност да се помоћу малог броја конкретних знакова сажето изрази мноштво различитих и сложених доживљаја. Ова два својства највидљивија су и најизразитија у раном постигнућу људског мишљења – у митском мишљењу. Стога је као централна тачка за откривање лексичке иконичности савременог српског језика послужио управо мит, и то не само оно што се може реконструисати на основу штурих података забележених о словенској митологији, већ и архетипски митотворни обрасци.

У књизи која је пред читаоцем анализиране су две лексеме српског језика – *живот* и *смрт*, које не треба схватити као некакве семантичке примитиве, већ пре као минимални појмовник људске егзистенције, а са којима се читав низ лексема налази у смисаоној, а често и у етимолошкој вези – попут лексема *храна*, *жито*, *мајка*, *земља*, *море* итд. У наредној књизи, њима ће бити прикључена анализа лексема за означавање емоција (*осећање*, *љубав*, *мржња*, *страх*), етичких (*добро*, *зло*), те гносеолошких категорија (*дух*, *знање*). Анализом иконичности ових лексема дошло се до открића да постоји систем мишљења у коме кључну улогу има материјална имагинација, те имагинација у вези са представом божанске ватре. Иконичност анализираних лексема српског језика открила је представе налик хераклитовским сликама, које своје упориште имају у старијем митском мишљењу, а то је представа повезаности и вечитог кретања елемената земље, воде и ваздуха,

који настају из општег ватреног животног обиља. Показало се да митско мишљење представља срж оног индиректног смисла који се разоткрива не само у песничком језику, већ да утиче на формирање директног смисла и стабилног значења речи, па и на формирање нашег целокупног погледа на свет, израженог језиком, чак и у оном делу који се сматра повлашћеним местом рационалног сазнања – у научном мишљењу, те да чини чврст систем са себи својственом логиком и хијерархијом.

Учинити те скривене језичке слике-појмове и њихов сасвим људски смисао поново видљивим и јасним, циљ је овог неизвесног путовања. Стога је прецизно дефинисање когнитивних и језичких механизма који су до њих довели било у другом плану, те се није превише прецизирало да ли је до формирања одређених слика довела метафора или метонимија или њихов спој, нити је коришћена уобичајена терминологија когнитивистичке или концептуалне анализе.

Овакав приступ има један озбиљан разлог, а то је – Вилхелм фон Хумболт. Његово је име незаобилазно за све оне који се баве темама ко што су иконичност и језичка слика света. Исто тако, Хумболтова идеја знања и образовања чији је крајњи циљ самоспознаја и људска индивидуална слобода, а не гајење самодовољних научних елита, требало би да буде полазиште свих оних који се баве науком, посебно оним дисциплинама које носе часни назив хуманистичких наука. То је моје дубоко уверење, уосталом, и кључна мотивација да се науком у условима „тржишног знања“ уопште бавим. Овај став резултирао је и тиме да, колико год је то могуће, не само начин изражавања, већ и структуру рада саобразим ономе што

је уобичајено људско и разумљиво, те је она више аналогна процесу метафоричног уланчавања, односно, издвајања, преношења, укрштања и сажимања одређених компоненти смисла обрађених лексема, него систематичном излагању са строгим класификацијама. Једино први, теоријски део монографије, у коме се дефинишу кључни појмови, те даје преглед досадашњих истраживања и указује на методологију, донекле напушта овај принцип. Међутим, и уводни део и целина књиге разоткривају на тренутке дубоко личну мотивацију.

Наиме, уводни део завршава се анализом стихова руског песника Николаја Асејева: *Ја бих забранио продају овса и сена, јер то мирише на убиство Оца и Сина*, које кореспондирају са последњим речима књиге, а то су Андрићеви стихови из *Ex pontis*: *Не, оче, идем да живим*. Ови стихови заправо представљају оквир и срж онога што је пратило и обележило и мој интелектуални развој и настанак ове књиге.

С једне стране, реч је о снажном отпору кривотворењу митова, која ће архетипску идеју о умирању зарад оживљавања бића изокренути у политички мит о жртвовању живота зарад гробова, не би ли се прикрила „продаја овса и сена“, а који је у мени подстицао жељу да укажем на дубоко хуману и виталистичку суштину мита.

С друге стране, ова књига настајала је у ситуацији коју филозофи обично називају граничном, а књижевни теоретичари „ситуацијом на прагу“ – а то је блиско суочавање са чињеницом смрти. То је засигурно обележило и начин мог размишљања, као и саму структуру текста у којој централно место имају појмови живота и смрти. Стога и завршне речи

увода, као и последње речи књиге, имају улогу посвете мом оцу, који ми је подарио живот и, васпитавајући ме, открио да је суштина дарова наших предака, а у њу спада и језичка слика света, усмерена ка животу и ка сазнању.

Београд, 12. мај 2016.

ЛЕКСИЧКА ИКОНИЧНОСТ И ДУХ ЈЕЗИКА¹

¹ Ова монографија је реализована у оквиру пројекта III47016 „Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије и израда мултимедијалног интернет портала Појмовник српске културе“, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ЈЕЗИК И ЛОГОС

*Разматра се укупни пут којим језик,
излазећи из духа, делује повратно на дух.
(Вилхелм фон Хумболт)*

Лингвистичка истраживања XX и XXI века оживела су стару расправу о односу мисли, речи и ствари, која се темељи на неколико основних питања:

1. Да ли постоји корелација између језика и *логоса* (који може бити схваћен у свом најширем значењу „космичког поретка”, или се односити само на мисаоне структуре)?
2. Питање сукоба између формално-логичког приступа (који у језику тражи општост и универзалност) и значењског (који у језику види скуп појединачности и истовременост деловања чулних, емотивних и интелектуалних елемената);
3. Проблем језичке мотивације, односно – питање да ли постоји дубока и непосредна веза између форме и значења, или је та веза произвољна;
4. Питање односа језика и културе – односно, разумевање језика као независног семиотичког система, са себи својственим механизмима, или разумевање језика као дела културе, схваћене као *семиосфера*.

У савременој лингвистици постоје различити приступи овим темама, а најзначајнији су когнитивнолингвистички, лингвокултуролошки и етнолингвистички. Когнитивна лингвистика је настала као реакција на генеративну граматику,

оживевши идеју о језику као средству концептуализације света. Ова идеја има своје давнашње корене, али је први пут била експлицитно формулисана у XVII веку, у Декартовој и Лајбницевој филозофији. Посредством радова Вилхелма фон Хумболта и Ернеста Касирера извршила је потом пресудан утицај на формирање садашњих ставова когнитивне лингвистике, а налази се и у основи руских лингвокултуролошких истраживања, која су се развијала под утицајем руског филозофа Г. Г. Шпета. Заједничке претпоставке когнитивне лингвистике, лингвокултурологије и етнолингвистике јесу:

1. Језик је специфични израз унутрашње форме мишљења, која открива одређени поглед на свет, а језичка структура конкретног језика у вези је са универзалном мисаоном структуром, али и са менталитетом једног народа.

2. Семантички системи мењају се током времена, напореда са променама у процесу поимања стварности, који је одређен културом и епохом. Семантика речи почива на концептуализацији и принципима одсликавања стварности. Реч има уопштавајуће својство. Ако је први ступањ уопштавања – успостављање везе између акустичке и менталне слике – немотивисан (иако идеја фонетског симболизма доводи у питање ово становиште), други ступањ уопштавања заснива се не толико на субјективним асоцијацијама, колико на успостављању објективних, суштинских веза и фактичкој блискости. У процесу преласка са комплексног на категоријално мишљење ипак не нестају трагови комплексног мишљења. Они су садржани у унутрашњој форми речи, у њеном првобитном значењу (или – у комплексу њених значења), које се разоткрива

у актуализовању одређених семантичких компоненти у одређеном контексту.

Когнитивистички приступ језику карактеристичан је и по томе што *потире границе између језичког и ванјезичког* и изворе језичких значења види у телесном искуству човека (*антропоцентрички правац*), при чему важну улогу имају метафора и метонимија, као механизми сазнавања и преношења сазнања из једне појмовне области у другу, потом иконичност (сликовност) језика и постојање одређеног броја имагинативних схема. У новије време, когнитивистика посматра говорника као члана језичке заједнице за коју је карактеристична одређена језичка слика света, утемељена у начину структурирања и концептуализације света помоћу језика (в. ПИПЕР 2006: 9–45).

Наш приступ питању односа лексичке иконичности и језичке слике света полази од претпоставке да се првобитна лексичка иконичност не односи на мотивацијску везу са чулним елементима емпиријског света, већ на поље сложене претпојмовне менталне активности која користи конкретне „слике” емпиријског света као апстракцију или „сажетак” читавог искуственог поља. Та симболичка језичка слика потом постаје средство даље апстраховања и процеса метафоризације, односно, она је основа вишезначности, асоцијативности и метафоричке активности. Лексичку иконичност, као сложену првобитну менталну представу, разумемо као непроменљиви слој језика, те се стога она може одредити и као архетипска слика-симбол, која представља универзалну мотивациону основу именовања великог броја појава, будући да језик настаје у фази митског, а не у фази развијеног појмовног мишљења.

Појам *иконичности* примарно је семиотички појам, а појам *слике света* спада превасходно у онтолошко-епистемолошку проблематику. Стога се они не могу испитивати само у оквиру лингвистичких теорија и помоћу лингвистичких метода, већ захтевају интердисциплинарни приступ – односно, укључивање филозофије, психологије, социологије, антропологије, етнологије, па и теорије књижевности, која је дала значајан допринос не само изучавању метафоре, већ и *миметизма*, као и односа фикције (у шта би спадала и *језичка слика света*) и актуалности. У том погледу, полази се од става да језичка имагинација за конституисање језичке слике света употребљава материјал који проналази у искуству стварности, али и да језички и културни конструкти једнако утичу на наше поимање стварности, те је стога неопходно истраживати реверзибилност овог процеса.

Будући да лексичку иконичност одређујемо као укупност смисла, сажету у једну слику-симбол, а метафорички пренос као реализацију мање или више пригушених, али већ постојећих семантичких компоненти, које не зависе само од значења у Фрегеовом смислу, већ и од творачких моћи уобразиље и ширег културног контекста, наше истраживање неће бити лингвистичко, у ужем смислу те речи, већ ће укључивати антрополошке и културолошке факторе, односно анализу начина виђења ствари типичних за једну заједницу, културу и епоху. Дакле, осим појмовно-логичког дела, анализа иконичности и метафоричког преноса укључује и емотивно-стилистички и прагматички део.

Основни метод истраживања лексичке иконичности,

примењен у овом раду, јесте реконструкција првобитног сложеносмислалексеме посредством утврђених асоцијативних и концептуалних значења, посматраних и са синхронијског и са дијахронијског аспекта, као и са аспекта смене доминантних културних образаца и епистема. Стога истраживање, поред семантике речничког типа, укључује и истраживање семантике енциклопедијског типа, односно – истраживање културних контекста у оквиру којих се концептуализација одвијала. Као кључни културни контекст за анализу лексичке иконичности, или – као оквир за обликовање првобитних језичких појмова – одређено је митско мишљење. Стога се истраживање лексичке иконичности српског језика ослања и на словенске и на индоевропске језичке елементе и етнокултурне појмове, али укључује и архетипске митотворне обрасце људске мисли. Анализа иконичности одвија се паралелно са анализом митског погледа на свет, при чему ће у реконструкцији, будући да нам садржаји словенских митова нису детаљно познати, поред фолклорног материјала, послужити и архетипски мотиви, подаци из индоевропске митологије, али и анализа слојева доминантних дискурзивних форми различитих епоха.

Избор анализираних лексема инспирисан је поделом коју доноси теорија могућих светова – у овој монографији представљене су две кључне речи *могућег света* једног језика – *живот, смрт*; док ће се у наредној, која представља наставак овог истраживања, пажња усмерити на примарне видове емотивног искуства, тј. лексеме које их означавају – *осећање/чувство, љубав, мржња, страх*, потом на кључне речи аксиолошког система, односно етичког вредновања (*добро,*

зло), те епистемолошког, који укључује апстрактне категорије – *дух, знање, ум, мудрост, свест*. У анализу су укључене и лексеме са којима су наведене кључне речи у смисаоној, а често и у етимолошкој вези. Овај приступ омогућава и разумевање смисаоног јединства изабраних лексема у архаичном светоназору. Одатле произилази и структура текста, донекле аналогна процесу метафоричког „уланчавања”, односно – издвајања, преношења, укрштања и сажимања одређених компоненти смисла.

Будући да се лексичка иконичност не може одредити сасвим једнозначно и појмовно, нужно је било у научни дискурс увести митске и поетске слике на више равни. Стога је, поред анализе митолошког и фолклорног текста, дијалектизама, фразеологизама и примера из савременог говора, укључена и анализа поетског текста. Отуда и потпоглавља често носе метафоричне наслове, али сврха оваквог избора није поетизација научног дискурса, већ они функционишу као својеврсно сажето објашњење и илустрација митског концепта који је представљао мотивациони оквир именовања, односно, оквир за настанак првобитне иконичности анализираних лексема.

Известан продор поетског дискурса у научни текст такође је мотивисан чињеницом да се смисао језичких слика не може до краја појмовно објаснити, али се може, коришћењем поетских моћи језика, сугерисати, оживети и разумети. Овоме се, са становишта захтева за чистотом научног дискурса може замерити уколико се превиди чињеница да су многи наши научни појмови, па и читаве научне теорије, укључујући и

теорију језичке слике света, заправо – скривене метафоре. Увођење поетске логике и поетских слика у научни дискурс сматрамо нужним условом анализе лексичке иконичности – будући да природни језици стварају класификације које противрече емпиријско-научним класификацијама и да је у тој „противречности” дискурзивног и поетског садржана суштина лексичке иконичности.

Оно што је у периоду митског мишљења, које се поклапа са развитком језичког мишљења, представљало нужну и природну везу између знака и означеног, временом, под утицајем снаге логоса, слаби и губи природност и разумљивост, а ова веза поново постаје видљива управо у процесу уметничког уобличавања. Поетски израз одржава везу са митско-магијским мотивима и одбацити га из формалних разлога, као средство неприкладно научном разумевању и научном изражавању, значило би затворити пут ка циљу нашег истраживања, а то је – дати одговор на витгенштајновско питање откуда способност да нешто видимо *као* нешто друго, или – учинити језичку слику поново видљивом, а форми вратити људски смисао, без кога, макар када је о хуманистичким наукама реч, некада нема ни научног смисла.

ИКЕНИЧНОСТ

Питање језичке икеничности могло би се, заправо, свести на питање постојања објективне везе „духа” и језика, односно, језика као субјективног начина испољавања духа, или језика као плода неразазнатљиве игре субјективног и објективног принципа. Независно од европске традиције, која своје корене има још у Хераклитовој филозофији, и у хиндуском размишљању о језику јавила се подела на оне који сматрају да постоји природна повезаност између речи и њеног значења и оне који сматрају да се смисао одређене речи разуме на основу њеног конвенционалног значења (MUNEN 1996: 75–85). О овој „мистичној” повезаности духа и језика говори се већ у *Упанишадама*: *Када неко каже – ја говорим, то Дух говори* (UPANIŠADE: 107).

О природи духа може се, ипак, говорити само на основу његове манифестације. Али на који начин средство постаје више од пуког оруђа, или – у којој мери је оно саобразно суштини онога што изражава? Један од могућих одговора на то питање даје Сократ у дијалогу са Алкибијадом:

Сократ: Сократ се, свакако, служи говором да би говорио?

Алкибијад: Неспорно.

Сократ: Онда, ваљда, сматраш да је говорити и служити се говором једно те исто. [...] Тако се међусобно не разликују онај који се служи и оно чиме се служи? (PLAT. *ALCIBIAD.* 7–8)

Ово Сократово питање-одговор о идентичности говорника и говореног отвара поље когнитивне лингвистике и миметичких теорија језика, а као један од кључних појмова

ових истраживања јавиће се *иконичност*. У *Енциклопедијском речнику модерне лингвистике* каже се да термин *иконички* означава својство које *одређује неке семиотичке системе, али не и језик, а односи се на сигнале чији физички облик у великој мери одговара карактеристикама ентитета на које они упућују*. Даље се истиче да је *иконичност нормално стање у животињској комуникацији, где се, на пример, зов који изражава страх употребљава само у контексту којим је страх изазван*. У људском језику се за само мали број јединица може тврдити да има тако непосредно симболичка („иконичка“) својства; *нпр. ономатопејски изрази попут кукаати, хучати итд.* (ERML 1985). Ова дефиниција изједначава иконичност са симболичношћу језика, али је истовремено одређује и као оно што Перс назива *индексом*.

Термин *иконичност* иначе потиче из Персове типологије знакова, према којој постоје: 1) *иконички знак* – знак који показује одређену везу, односно, сличност са објектом на који указује, што значи да постоји мотивациона веза између знака и означеног; 2) *симбол* – знак који је арбитарно повезан са објектом, на основу конвенције, односно закона удруживања општих идеја; 3) *индекс* – знак који је у просторној или временској вези са објектом. Иконички знак, дакле, обухвата конкретну *сличност* између знака и означеног, док је у индексу однос између знака и означеног узрочан, а у симболу је однос између означитеља и означеног конвенционалан². Иконичност

² First. Those whose relation to their objects is a mere community in some quality, and these representations may be termed *Likenesses*.

Second. Those whose relation to their objects consists in a correspondence in fact, and these may be termed *Indices or Signs*.

Third. Those the ground of whose relation to their objects is an imputed character, which are the same as general signs, and these may be termed *Symbols* (PEIRCE 1868:

је дефинисана као инстанца лингвистичког изоморфизма, индекси као деиктичка експресија, а симбол као арбитрарни знак.

У лингвистици је Персова типологија често редукована на бинарну опозицију између иконичности (*сличности* или *мотивације*) и арбитрарности. Сам Перс није засновао ове три класе знакова као строго одвојене категорије, сматрајући да у стварности оне теже преклапању у различитим пропорцијама.

Лингвистика је у свом даљем развоју различито дефинисала иконички знак, називајући га повремено *симболом*. Тако Де Сосир изокреће Персову типологију, па симболе дефинише као ознаке мотивисане било каквом сличношћу или аналогизмом³ с означенима, док је језички знак конвенционалан. Постојање мотивисаности језичког знака од Де Сосировог *Курса опште лингвистике* све више се доводи у питање, и на делу је тврђење да је лингвистички знак арбитраран. У складу са тим, формулише се и постулат о синхронном проучавању језика. Додуше, арбитрарност знака бива ограничена увођењем *релативне мотивације*, док се иконичност одређује као посебан тип мотивације, као маргинални феномен присутан у ономотопеји и гласовном симболизму, те се уочава да постоје конвенционални симболи који су настали на темељу неке мотивације, али настављају да функционишу по конвенцији.

Нове идеје о односу знака, мишљења и предмета

287–298).

³ Овде је кључан појам аналогизме, који сеже до грчких аналогиста, а који је оживео у когнитивној лингвистици. По схватању аналогиста језик није ствар конвенције, већ постоји потпуна хармонија између гласовног склопа речи и значења. Поред те врсте аналогизме између звука и значења, још код Хераклита јавља се и идеја о идентичности разума са целином језичке структуре (в. Ivić 2001: 27), која ће касније бити веома плодотворна, посебно у универзалистичким теоријама језика.

мишљења донела су проучавања америчких представника антрополошке лингвистике. Наиме, у радовима Ворфа и Сапира формулисан је став, познат као *Сапир–Ворфова хипотеза*, да језик одређује мишљење, или – у *слабијој верзији*, познатој као *лингвистички принцип релативитета* – да корисници различите граматике имају различите типове доживљавања и вредновања спољашњих чинова, што значи да они различито виде свет. За Сапира је језик такође конвенционални симболички систем, који настаје у процесу општег развоја симболичког понашања човека. Ономатопејска теорија порекла говора, која говор објашњава као постепени развој из звукова имитативног карактера, не изгледа му прихватљиво, јер се суштинска природа говора мало бави пуким опонашањем. Говорни елемент, сматра Сапир, није симбол појединачног опажаја, нити појма одређеног објекта, већ концепта, односно *сажетка мисли* који обухвата хиљаде различитих искустава и спреман је да у себе прими хиљаде нових. Појединачна реч изражава једноставан концепт или комбинацију концепата, а веза између речи и представе, по Сапиоровом мишљењу, искључиво је симболичка⁴. Симбол је нека врста семиотичке скраћенице, настале метафоричким преносом са низа појединачних доживљаја на општу карактеристику, која се повезује са одређеним, свесно артикулисаним звуковима.

Међутим, иако сматра да је веза са звуковима конвенционална, Сапир истиче да сам процес поједностављивања и уопштавања, односно процес

4 Свет нашег искуства мора бити изразито поједностављен и уопштен да би се могао сачинити симболички попис свих наших искустава предмета и веза. Елементи језика, односно симболи који именују искуство, морају стога бити повезани са читавим групама, разграниченим класама искуства, а не са појединачним искуством (SAPIR 1992: 19).

симболизације, то није. Поједностављивање и уопштавање представљају делимично мотивисану концептуализацију. Такође, већ само увођење метафоричког преноса као начина настанка симбола имплицитно уводи став о мотивисаности језичког знака.

Бенџамин Ворф, надовезујући се на Сопиорово размишљање, доказује да у различитим језицима различита лексика и граматичке категорије стварају различите појмове код говорника. Притом, он релацију између граматике (*облика*) и концептуализације (*мишљења*) одређује као иконичку. Једно од важнијих Ворфових запажања јесте запажање о прикривеним језичким категоријама – или *криптипу*⁵ који није тако лако уочљив код формално обележених категорија, али је од пресудног значаја за природу појмова које језик формира у дубљој, психолошки важнијој равни. Ворф такође сматра да у језику постоји мањи број сталних значењских елемената, које назива *коренским идејама*, чијим се дограђивањем и комбиновањем изражава мноштво сложенијих значења.

Следбеници Ворфове тезе доказују да су делови језичке припадности свету неарбитрарни, а да разлике између граматичких структура одражавају одговарајуће културне разлике у концептуализацији света. Једна струја у лингвистици – релативистичка – следи Ворфову идеју да се мишљење одвија само кроз појединачне језике, док друга – универзалистичка – чији је најпознатији савремени представник Ноам Чомски – пажњу преноси са садржаја на процес, покушавајући да пронађе универзалну основу језика. У Ворфовој теорији,

⁵ То је једно у дубини скривено, суптилно и тешко ухватљиво значење, које не одговара никаквој стварној речи, али које се ипак у свету лингвистичке анализе показује функционално веома важним у граматички (VORF 1979: 47).

језичка релативност се испољава на равни упоређивања различитих језика, а универзалност постоји у оквиру истог језика или у оквиру истог типа језика. У оба случаја, ипак је реч о холистичком приступу, само што лингвисти попут Ноама Чомског трагају за универзалним категоријама, док се тзв. *релативисти* задржавају на равни појединачног језика или неке групе језика. Овде је и даље имплицитно присутан појам *иконичности*, али се он сада изокреће – структура језика није аналогна структури света (речи не „личе” на ствари), већ свет који видимо има структуру аналогну структури језика (ствари „личе” на речи).

Међу првим лингвистима који експлицитно критикују Де Сосирово учење о арбитраности знака био је Роман Јакобсон. У есеју *Тражење суштине језика* (JAKOBSON 1996: 161–181), он заступа иконичност као неарбитрану могућност језика и указује на Персову поделу *слике* (*иконичког знака*) на *обичне слике* (у којима сигнанс представља једноставне особине сигнатума) и *дијаграме*⁶ (у којима сличност између сигнанса и сигнатума постоји у односу између појединости које их сачињавају). Што се лексичке иконичности тиче, Јакобсон указује на међусобни утицај звука и значења, будући да је сродност по значењу праћена сродношћу по гласовној структури, односно уочава *парномасију* или *семантичку конфронтацију* фонемски сличних речи, без обзира на њихову етимолошку везу, која игра важну улогу у животу језика.

6 Дијаграм је средство репрезентације у коме односи у сигнансу одговарају односима у сигнатуму, а чија је изражајна моћ потпомогнута конвенцијом. Јакобсон најпре разматра питање иконичности на нивоу синтаксе, мада указује на то да се и у спајању морфема у речи уочава дијаграмски карактер, наводећи пример постепеног повећавања броја фонема у позитиву, компаративу и суперлативу придева, или пример односа између облика једине и облика множине.

Делимична сличност двају сигнатура, закључује Јакобсон, може бити представљена делимичном сличношћу одговарајућих сигнанса, или чак њиховом апсолутном идентичношћу. Он указује на деловање метафоре у таквим случајевима:

Метафора (односно метонимија) састоји се у приписивању једног сигнанса таквом секундарном сигнатуру који је са примарним сигнатуром асоциран по сличности (односно по непосредном контакту, суседству) (ЈАКOBSON 1996: 177).

Ове иконичке могућности посебно користи поетски језик. Јакобсон стога закључује да је *систем дијаграматизације* *очит и обавезан у целокупној синтакси и морфолошкој структури језика, а скривен и виртуелан у његовом лексичком аспект*у (ЈАКOBSON 1996: 180).

Појам *језичке иконичности* временом, од почетних поетичких изучавања, постаје све више лингвистичка категорија која означава способност језичког знака да изрази нејезички садржај посредством представе-слике. У својства језичке сликовности улазе семантичка својства као што су конкретност, непосредни однос, мотивисаност и експресивност, при чему се има у виду да разне речи имају разне степене сликовности и различите сликовне потенцијале. Иконичност се одређује и као пуноправна компонента значења речи – актуализирајућа асоцијативна слика у вези са одређеном речју. Реч је, заправо, о семиотичком појму сродном појмовима *унутрашње форме* и *симболичности језика*, са којима му је заједничка мотивисаност језичког знака, која се, опет, схвата као директна или индиректна сличност или аналогија са предметом означавања, који се, већ

у зависности од сазнајне теорије, дефинише као ментална слика у свести (предметни садржај мишљења) или објекат у стварности. С друге стране, јавља се и појам иконичности као феномен обрнутог пресликавања – пресликавања структуре језика на структуру света, те се ту свет јавља као икона (слика) самог језика (*језичка слика света*). А кључно питање свих ових разматрања гласи – да ли мисао претходи знаку или знак уобличава мисао?

Полемишући са ставом да мисао мора да претходи сваком знаку, Перс каже:

Али Ахил ће, у ствари, престићи корњачу. [...] Према томе, рећи ћемо да мисао не може да се одигра у једном тренутку, већ захтева да свака мисао мора да буде интерпретирана у другој, или да се сва мисао састоји у знацима (PERS 1993: 67–68).

Перс истиче да је увек када мислимо у нашој свести присутан неки осећај, нека слика, нека мисао, или нека друга представа која служи као знак:

А знак, као такав, има три референце – прво, он је знак за (to) неку мисао која га интерпретира; друго он је знак (for) неког објекта коме је у тој мисли еквивалентан; треће, он је знак у (in) неком погледу или својству (respect or quality) које га повезује са његовим објектом (PERS 1993: 88).

Из овога произилази да је знак мисаона слика (ментална представа) објекта, заснована на неком својству тог објекта, која представља мотивациону везу између знака и предмета. Перс овде уводи појам *мисао-знак* и дефинише га као *онај вид свог објекта на који се мисли, то јест, тај вид је непосредан*

објекат свести у мишљењу, или, другим речима, он је сама мисао, или барем оно што се мисли да мисао јесте у следећој мисли за коју је она знак (PERS 1993:109). Даље долази до закључка да је појам, заправо, појам о једном знаку – о једној мисли или речи; метафизички појмови су посебно мисли о речима или мисли о мислима, будући да човек може да мисли само помоћу речи и симбола⁷.

Подсећајући на Персову дефиницију – *Слику дефинишем као знак детерминисан својим динамичким објектом на темељу своје унутрашње природе* – Дикро и Тодоров указују на то да се иконични однос никако не може изједначити са односом сличности између два означеника, те да је, говорећи језиком реторике, слика пре синегдоха него метафора (Dikro/Todorov 1987: 151). Реч је, дакле, не о сличности између два знака, већ о сличности између *унутрашње природе* знака и његовог објекта. Под *симболичним* Дикро и Тодоров, попут Хјелмслева⁸, подразумевају све оно што стимулише интерпретацију. Сваки лингвистички израз преноси описе догађаја и ови догађаји могу постати знак нечег другог кроз сложени механизам закључивања. Другим речима, долази се до закључка који је сличан Персовом запажању о проблему смисла, односно, до увида да увек постоји низ логичких интерпретаната, јер се неки ментални знак, будући да је ипак знак интелектуалне природе,

⁷ Следећи ову нит, Перс коначно долази до сократовског закључка да је човек – знак: *Јер као што чињеница да је свака мисао знак, у коњункцији са чињеницом да је живот ток мисли, доказује да човек јесте знак [...]* На тај начин, мој језик је укупан збир мене самог, јер човек јесте мисао (PERS 1993: 109).

⁸ У логици се, међутим, уобичајило ријеч симбол рабити у пуно ширем смислу, и донекле се чини пробитачним када се та ријеч раби баш за нејезичне величине које је могуће интерпретирати (HJELMSLEV 1980: 105).

једино може разумети помоћу свог логичког интерпретанта⁹. Значење се, дакле, не може докучити непосредно, већ захтева увек још једног интерпретанта у виду другог знака. Будући да је објашњење знака поново знак, и оно само захтева ново објашњење, што би значило да се стално крећемо на путањи одлагања коначног значења¹⁰.

Даља истраживања, руковођена дефиницијом иконичког знака као знака који је налик ономе што означава, дуго су као иконички знак одређивала углавном естетски знак, те су била усмерена на иконичност уметничког текста. Лотман сматра да језички знак у поезији постаје семантикован, односно да постаје модел сопственог садржаја. Иконичност се, стога, у уметности може посматрати као *феномен удвајања реалности*, што је, по Лотману – *онтолошка претпоставка претварања света предмета у свет знакова: одражени лик ствари ишчупан је из практичних веза које су му природне (просторних, контекстних, циљних и сл.) и због тога лако може да буде укључен у моделирајуће везе људске свести* (Лотман 2004: 83). Међутим, ово једнако важи и за природни језик као семиотички систем.

9 Проблем „смисла“ једног интелектуалног појма може да се реши једино проучавањем интерпретаната или одговарајућих означених последица (*proper significate effects*) знакова. [...] Пре него што утврдимо природу те последице, подесно је да усвојимо неку ознаку за њу, и ја ћу је звати логичким интерпретантом [...] . да ли да кажемо да ова последица може да буде нека мисао, то јест, неки ментални знак? Несумњиво, она може да буде то. Само, ако је тај знак интелектуалне природе, као што би требало да буде, он сам мора да има логички интерпретант, па, према томе, он не може да буде последњи (*ultimate*) логички интерпретант тога појма (PERS 1993: 249–250).

10 Ако означавајуће и означено посматрамо као форму (израз) и садржину, онда се може прихватити примат означавајућег као форме која је дата, а означено посматрати као оно што из те форме може да се развије, чиме се, имплицитно, признаје постојање некакве унутрашње форме означеног *in potentia*; или се може кренути од означеног и ићи у правцу неког означајућег за који је везан одређени круг конвенција.

Наиме, Лотман истиче да је у природном језику удвајање неког објекта скривена семиотичка ситуација. Када долази до довоструког удвајања, *удвајања удвајања*, трансформација објекта у процесу је очигледна и стога скреће пажњу на механизам удвајања, те семиотички процес губи својство спонтаности и постаје свесни чин.

И систем природног језика представља моделативни систем, који се у односу према уметничком тексту поставља као првостепени моделативни систем, и отуда наивно схватање његове неутралности и недовољно увиђање моделативног својства. Културна традиција такође представља један од механизма прекодирања – савременост која кодира и интерпретира текст реализује се у форми језика – као норма, правило, забрана, очекивање и упутство, док традиција наступа као систем текстова који се чувају у памћењу. Поетски текст само чини очигледним оно што је карактеристика сваког семиотичког акта – издвајање „значајних” и „безначајних” елемената стварности, односно својеврсно моделирање, које је присутно у сваком процесу изрицања и именовања. Гледано на тај начин, свака реч је иконична.

О дуализму између иконичности и условности може се, заправо, говорити само као о различитим пропорцијама иконичности и условности које су у садашњем тренутку приметне у знацима, као што се може говорити и о различитим ступњевима прозирности или скривености унутрашње форме језика. Између природног језика и уметничког текста разлика је у томе што „предмет” који природни језик првобитно моделује јесте укупност утисака, док уметнички текст укључује у процес

моделовања сам природни језик, као првостепени моделативни систем. Лотман долази до закључка да су исте функције у овој или оној мери својствене семиотичким процесима на свим нивоима. Природни језик дате културе урођен је у *семиосферу*, која не може да постоји без природног језика као организујуће основе. То значи да, прихватајући законе дате семиотике, прихватамо и одређену слику света која „заменеује” реалност.

Иконичност је временом постала поље заједничког интересовања лингвистике и студија књижевности, а лингвистичко проучавање иконичности званично је најпре прихваћено у синтакси. Наиме, у области развојне психолингвистике показан је значај просторних односа за организацију непросторних семантичких система, пре свега темпоралног, и дошло се до закључка да је *синтакса структурирана у терминима просторних појмова – линеарности, дела и целине, централног и периферног, затвореног и отвореног, односно да просторне метафоре имају за резултат карактеристичну синтаксичку иконичност* (PIPER 1983: 90). Иконичност у лингвистици добија своје место и у истраживању граматике текста и анализи дискурса, а потом почиње да се формира и појам *лексичке иконичности*.

Питање лексичке иконичности уобичајено се посматра као питање мотивисаности лексема и може бити схваћено као утврђивање веза између речи и означеног предмета, али и као веза између звучања и значења. Блинова (БЛИНОВА 1995) у оквиру лексичке мотивације разликује способност номинације и принцип номинације, који се један према другом односе као форма и садржина. Способност номинације може

бити директна, када је мотивисаност непосредна, изражена у коренској морфеми речи, или посредна, када је мотивиција асоцијативна и настаје посредством друге, постојеће или новостворене речи. Мотивисаност лексики се може истраживати по тематским групама и проблемски. Тематски приступ проучава везу између речи и реалија, док проблемски проучава стурктурно-семантичке мотивацијске везе између самих речи.

Проучаваоци иконичности, полазећи од Перса, обично разликују сликовну (*imagic iconicity*) и дијаграмску иконичност (*diagrammatic iconicity*). Сливовна иконичност је директна и кореспонденција се заснива на директној перцепцији, и обично се дефинише као примарна. Знак ту поседује очигледну сличност са објектом на који реферише, попут *cuscoo* (кукавица) или *ping-pong*. Дијаграмска или секундарна иконичност обично се дефинише као апстрактна иконичност, која почива на релацијама и везама. То је структурална и релациона сличност између знака и објекта (где се као пример наводи *ordo naturalis* и углавном се везује за синтаксичке структуре¹¹). Поред тога, говори се и о *метафоричкој иконичности* – где између знака и идеје објекта на који знак реферише постоји и трећа, посредничка идеја (Nöth 2000: 17–29). Метафоричка иконичност је, заправо, инстанца дијаграмске иконичности и заснива се на препознавању сличности између два различита концептуална домена и преносу из једног домена у други. Дијаграмска иконичност се такође заснива на сликовној вези, а кључна разлика јесте разлика између *интерјезичке* или *репрезентативне иконичности* (однос између језичког знака

¹¹ Више о овоме ENKVIST 1981.

и објекта) и *интрајезичке* или *унутарсистемске иконичности* (унутрашњих веза у самом систему језика). Винфред Нет предлаже још једну дистинкцију – између егзофоричне и ендофоричне иконичности (*exophoric and endophoric iconicity*). Прва реферише на форму која опонаша мишљење (овде је, заправо, посредно садржан став да реч реферише на објекте мишљења, а не на објекте спољашњег света, који су увек посредовани мишљењем), а друга на форму која подражава форму – што значи да је реч о унутарсистемској или дијаграмској иконичности. Нет такође подсећа на разлику између хипоиконичности (*hypoicon*), или *изведене иконичности*, и *чисте иконичности*, позивајући се на Перса, који говори о изворној или непосредној иконичности као о идеалном и граничном случају иконичности аутореференцијалног и саморепрезентујућег знака (Nöth 1999).

Иако је општи закључак да се иконичност манифестује на свим нивоима, од фонолошког преко морфолошког, лексичког, синтаксичког, концептуалног и прагматичког, у синхроној и дијахроној димензији, у поетском и обичном језику, испитивања лексичке иконичности нису развила посебну методологију, већ се углавном заснивају на семантичкој етимологији. У дијахроној перспективи, истраживања иконичности фокусирају се на иконичку заснованост језика и еволуцију језичког знака од слике до симбола, при којој долази до губитка иконичке мотивације. Полази се од укупности утисака, за чије се означавање издваја неко битно обележје које служи као (схематизована) симболичка ознака читавог искуственог поља, да би из те примарне ознаке метафоричким

преносом била створена могућност даље диференцијације и именовања појединачних делова искуства.

Прецизније дефинисање *иконичности* одложићемо ипак док не испитамо њој блиске појмове – *миметичност*, *унутрашњу форму*, *метафоричност* и *мотивацију*, а као најширу полазну дефиницију понудићемо ону која иконичност одређује као миметичку активност језика, чији је предмет искуство. Будући да из идеје *миметичности* воде порекло кључни појмови нашег истраживања – *лексичка иконичност* и *језичка слика света*, али и сродни појмови *унутрашња форма речи* и *метафоричност језика* – ово је први појам чије значење треба испитати.

МИМОЛОГИЈЕ

Свет речи је, у концептима који почивају на идеји да постоји аналогија између речи и ствари, одређен као својеврсно „опонашање” света ствари или света идеја ствари. Жерар Женет (GENNETE 1985) овај тип односа назива *мимологијом*, а *мимологизмом* назива језички чин у коме се мимологија исказује, али и дискурс који прихвата мимологију и доктрину која је обухвата. Мимезис (*imitatio*) се обично објашњава као подражавање, одражавање, опонашање, имитирање. Овај појам јавља се најпре у оквиру Платонове метафизике – постоји царство идеја као праузора, испод којег лежи свет природних облика, који је мимезис света идеја. Аристотел у *Реторици* реч дефинише као подражавање, али увиђа и њену симболичку природу: миметички карактер речи не стоји у супротности са симболичким, напротив – неартикулирани глас, који најпре изражава само осећај, постаје језички глас захваљујући томе што се употребљава као симбол. Подражавање је у Аристотеловој теорији извор језика и извор уметности, па стога оно спада у област *poiesisa* – стваралачке и уобличавајуће делатности, која подразумева избор. Подражавање је, заправо, унутрашње стварање узора путем истицања једног момента који даје карактеристичан обрис облика предмета (ARIST. RHET.).

Сукоб између конвенционалистичке тезе, по којој је значење речи ствар договора и конвенције, и натуралистичке тезе, по којој сваки предмет добија тачно име које му по природи припада – постављен је још у *Кратилу* (PLAT. CRAT.) као сукоб

између Хермогена и Кратила. Међутим, идеја о природној тачности имена у *Кратилу* се преображава у вид мотивације која се више не одвија по аналогiji („реч наликује на ствар”), већ постаје мотивација по инструменталном подешавању¹² – те је реч о метонимијском¹³, а не о метафоричком односу. Овај метонимијски однос се може али и не мора подударати с метафоричким односом, сматра Женет, већ према томе да ли претпостављамо да оруђе мора наликовати свом предмету (GENNETE 1985).

И Лајбниц, чија ће филозофија битно утицати на различите теорије језика, сматра да је битна карактеристика знака то што он не служи приказивању него откривању одређених логичких веза – он је нека врста *симболичне скраћенице* не само за оно што је познато, него и отвореност за оно што је непознато. Управо на овој отворености за непознато почива метафоричка активност језика – сагласна, уосталом, традиционалној дефиницији људске интелигенције: означавање непознатог уз помоћ познатог аналогно је сналажењу у новим ситуацијама на основу постојећег искуства. Постављајући питање каква је природа миметичког односа, Ернест Касирер такође долази до закључка да знак није понављање једног

12 Реч је у овом дијалогу дефинисана као оруђе: Име је, дакле, оруђе које служи за подучавање и разликовање ствари, као што је то ткање за чунак (PLAT. CRAT. 388 B).

13 Метафорички и метонимијски односи заслужују посебно разматрање – ваља имати у виду то да се метонимија уобичајено дефинише као међусобна супституција двају термина у складу са односом контигвитета, односно граничне додирности, просторног или временског контакта – где се под контигвитетом подразумевају још и односи узрок/последица, садржалац/садржај, оруђе/радња, обележје/обележено итд., што је чини прилично неодређеном, а поставља се и питање њених граница са синегдохом. Још је већи проблем са одређењем метафоре, чије дефиниције углавном спадају у тип кружних дефиниција – те се тако, између осталог, дефинише као замена по аналогiji, односно сличности особина и односа, а однос аналогije се одређује као метафорични однос (в. ЕКО 2004: 16–19).

одређеног, појединачног садржаја опажања или представе, него да у себи носи *независан карактер давања смисла*, те да вредност знакова *није у томе колико од неког конкретно-чулног појединачног садржаја и његовог непосредног постојања фиксирају, него у томе у којој мери то непосредно постојање потискују и изостављају* (KASIRER I 1985: 53).

Ако се као принцип на коме почива настанак речи, дакле, узме модел субјективног *solve et coagule*, иако он поседује одређени степен универзалности, произашао из неких општих карактеристика људског ума, онда природа неке ствари бива одређена субјективним разлагањем укупне представе (у којој свој удео има и чулно-емотивно) на просте идеје, које као елементи улазе у ту представу.

Међутим, поставља се питање о каквој је врсти откривања и каквих то веза реч, када је у питању фонетски миметизам. Одговор на ово питање био би могућ уколико би била могућа потпуна реконструкција акустичке стране неке врсте прајезика, сматра Женет, истичући да је симболичка способност гласова очигледна¹⁴, али да остаје питање да ли језик поштује и користи те имитативне могућности, односно, у којој мери фонетички и семантички развој утичу на слабљење *миметичког инстинкта*, те долази до следећег закључка:

14 Женет у Мимологијама наводи примере односа између гаме фреквенција и категорије облика и величине, позивајући се на Јесперсенову студију *Symbolic value of the vowel i*, као и на Сапирове ставове о постојању универзалног симболизма у случају неких језичких гласова. Овде је реч о директној аналогiji – оштре гласове производи мањи усни резонатор, док дубље производи пространији. Овоме се могу додати и друге симболичке вредности гаме гласовних фреквенција, као што су оштар/туп, тврд/мек, као и светлосни симболизам, који вероватно проистиче из просторних вредности (тамни вокали долазе са дна фонаторног апарата, а светли из виших и предњих предела). Што се консонаната тиче, ту је пре реч о симболизму који се заснива на начину артикулације – тако су оклузивни везани за крутост и угластост, а трајни за мекоћу, благост и округлост.

Можемо, дакле, мирно рећи да су језици (постали) арбитрарни, али не можемо тврдити да су (у својој бити) били конвенционални (GENETTE 1985: 392).

Питањем фонетског симболизма и акустичких асоцијација бавио се и Ворф, наглашавајући да језичко значење може потпуно превладати објективни звук, чинећи да нека реч, у субјективном смислу, може да звучи сасвим супротно од уобичајених асоцијација на њену стварну гласовну структуру (VORF 1979: 202–205). Миметичке теорије језика, дакле, претпостављају деловање аналогije на свим језичким нивоима, међутим, остаје нерешено питање на који се начин аналогija успоставља и како она добија карактер општости.

ЗАКОН ИЛИ САМОВОЉА?

Разумевање језика као израза духа/логоса или непроменљивог закона васионе спада у ред митског поимања језика. Оно се јавља још у Хераклитовој филозофији. Тумачећи Хераклита, Касирер поставља питање да ли у речима долази до изражаја унутрашњи склоп бивства или се у њима показује само закон који је, како то Касирер каже, *утиснула самовоља првог ковача језика*. Питање односа објективности (законa) или субјективности (*самовоље*) различито је решавано: софисти истичу моменат субјективности – односно вишезначности и самовоље, док Сократ указује на одређеност, која ипак не постоји као чињеница већ као латентан захтев. Међутим, у Платоновом *Кратилу* теза да за свако бивство постоји природна тачност означавања доводи се до апсурда, мада се

тиме не раскида веза између речи и сазнања, већ се укида однос површне сличности¹⁵ (PLAT. CRAT.).

Даљи историјски развој мисли о језичкој мотивацији, од Аристотела преко схоластичара, па надаље, иде у правцу доминације става да је језик директна манифестација логичког. Овај став формулисан је као полазиште стварања опште граматике свих језика у уводним речима граматике Порт Ројала: *Говорити значи исказати своје мисли с помоћу знакова што су их људи у ту сврху измислили* (PORT ROYAL 2000: 37). Говор је, дакле, одређен као манифестација логичког, а језик је систем конвенционалних знакова. Међутим, у периоду ренесансе долази до напада на схоластичко-аристотеловску филозофију, критиком схоластике која је од језика захватила само граматичке односе. Ренесансни мислиоци сматрају да се суштина језика крије у стилистици. У оквиру филозофије језика се након тога, насупрот оријентацији ка стилистичком и поетском, развија поново оријентација према логичком, а Декартова филозофија даје утемељење овом заокрету у теорији језика.

Захтев филозофије XVII века да се успостави *lingua universalis* – који почива на идеји да у основи сваког говора мора лежати један општи умни облик језика, прикривен обиљем различитих облика речи – заправо је зачетак идеје

¹⁵ Платон уводи у ову расправу царство идеја. Као најнижи ступњеви мимезиса јављају се прикази речју, дефиницијом и моделом, дати посредством имена, језичке дефиниције предмета и његовог чулног одраза. Посредством свих ових ступњева достиже се виши ступањ – теоријско сазнање и његов предмет: *Ако је, дакле, могуће помоћу имена постићи већу спознају ствари, и ако је то могуће постићи помоћу самих ствари, који ће бити од два начина спознаје лепиши и сигурнији? Да ли ћемо поћи од саме слике да дознамо представља ли точно ствар и да истовремено упознамо истину којој је она слика? Или ћемо кренути од саме истине да је упознамо онако каква је у себи, те видјети да ли је њена слика била прикладно изведена?* (PLAT. CRAT. 439 B).

стварања вештачког универзалног језика. У овој идеји општег умног облика крије се такође идеја мимологизма, али она однос аналогije види као однос сличности између језика и универзалне логичке структуре мишљења. Лајбниц сматра да се сваки садржај сазнања може разложити на примитивне идеје¹⁶. Став о језику као средству сазнања и инструменту логичке анализе, допуњен је увидом да постоји и однос између мишљења и чулности, јер и најапстрактније мисли садрже додатак уобразиље, која се може даље разложити. Лајбниц, користећи термин Јакоба Бемеа *lingua adamica*, говори о основном језику као о некој врсти чистог идеалног појма, коме се наше сазнање треба приближити и где реч неће бити пуки омотач смисла, већ сведок јединства ума.

Сличног је мишљења био и Вико: пошто су све речи потекле од природних својстава ствари или од чулних утисака и осећаја, онда се може успоставити духовни универзални речник који значење речи у свим могућим језицима своди на првобитно јединство идеја. Овде се може видети зачетак касније идеје *језичких* односно *семантичких примитива*¹⁷.

Вико сматра да су све праречи биле једносложни корени који су или ономатопејски репродуковали објективан природни глас, или су били гласови који изражавају осећаје. Он је био и зачетник идеје стварања универзалне етимологије,

¹⁶ *Анализа се састоји у следећем: нека се сваки дати термин разложи на своје формалне делове, то јесте, нека се дефинише. Затим, нека се ти делови разложе на своје сопствене делове, или нека се дају дефиниције термина (прве) дефиниције, све (док се) не дође до простих делова или термина који се не могу дефинисати* (LEIBNIZ, *De arte combinatoria*, 64–65, према: KOPLSTON 1995: 283).

¹⁷ Идеја семантичких примитива заснива се на свођењу сложених лексичких значења на простија, све до елементарних значења, помоћу којих се представљају све семантичке везе између појединачних лексема и група лексема. Реч је о формалном језику, ствараном најпре за потребе машинског превођења, који би требало да буде универзалан за све језике.

односно речника менталних гласова, заједничког свим народима (VICO 2002). Вико потпуно преокреће и дотадашњи доминантан став да се језик прозе развио пре језика поезије и изриче став о метафоричности језика. Језик је сав, сматра Вико, у сродним изразима, сликама, компарацијама, настао из оскудности врста и родова потребних за дефинисање ствари и појава према њиховим специфичним својствима¹⁸. Његово порекло је у поезији, а као принцип поезије он види принцип митологије. Стога критикује граматичаре-филозофе, истичући да се помоћу принципа Аристотелове логике, будући да су сувише универзални, не могу образложити појединости на које се наилази у испитивању природе језика. Он је, заправо, претеча романтичарске идеје *органске форме* – која изражава нераскидиву повезаност идеје и облика.

Хердер, испирисан Хамановим често помињаним речима о поезији као матерњем језику људског рода, као и оним да је у сликама садржано свеколико благо човечијег сазнања, ствара потом нову филозофију језика, која ће значити раскид са логичком граматиком Порт Ројала. Он поставља кључно питање, које и даље остаје отворено – како објаснити разноликост језика упркос јединственој логици коју доноси граматички модел? У свом делу о постанку језика, Хердер (HERDER 1770) издваја тренутак испољавања рефлексije, која

18 *This is a language of words based upon natural relations or natural metaphors which depict the actual things that people wish to express by describing them (VICO 2002:182). Thus the whole corpus of poetic language was composed of active metaphors, vivid images, obvious resemblances, apt comparisons, expressions in which effects stand for causes and parts for wholes, detailed circumlocutions, epithets for specific things and appropriate digressions. These were all ways born to enable those who do not know how to name things with appropriate words to make themselves understood or to talk to others with whom they share no words of settled meaning with which to make themselves understood (VICO 2002: 206–207)*

утемељује језик, и која из *хучног, узбурканог сна* издваја једну слику, уочавајући у њој карактеристичне знаке¹⁹.

Можемо уочити да се миметичке теорије језика стално налазе на граници са мистицизмом провобитног и суштинског а неизрецивог смисла, који стога измиче строго научном сазнању, што је увид до кога ће доћи и Витгенштајн²⁰.

Лингвистика се, бежећи од „мистицизма”, запутила потом у правцу идеје о конвенционалности језичког знака – где је језик систем који се заснива на постојању логички уређених бинарних опозиција, а мотивисаност језика само је специјални случај или нека врста „грешке” у систему. Став да је језик у потпуности ствар конвенције заправо је епистемолошка одлука да се између архаичне логике и конвенционалности језика у потпуности одабере овај други пут, сматра Женет: *Арбитрарност знака јест унапријед заузет став који утемељује лингвистику и дакле неизбјеживо представља*

19 *Der Mensch, in den Zustand von Besonnenheit gesetzt, der ihm eigen ist, und diese Besonnenheit (Reflexion) zum erstenmal frei wirkend, hat Sprache erfunden. [...] Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirket, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinnen durchrauscht, eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweiset Reflexion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder; die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammeln, auf einem Bilde freiwillig verweilen, es in helle ruhigere Obacht nehmen und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein anderer sei* (HERDER 1770).

20 Витгенштајн истиче да је логички став слика чињенице, која може бити истинита или лажна, али има извесну структуру заједничку са чињеницом. Управо та заједничка структура омогућава јој да буде слика чињенице, али се она сама не може изразити речима, јер је она сама структура речи као и чињеница на које се оне односе. Стога оно што је садржано у самој идеји изражајности језика остаје неспособно да се изрази у језику, јер сваки језик има структуру о којој се у том језику не може ништа рећи, те она остаје неизрециво (WITTGENSTEIN 1987). Да би то било могуће, непоходно је постојање језика који се бави структуром првог језика, а сам има неку нову структуру. На тај начин ушли бисмо у простор бесконачне хијерархизације језика, као у мултиперспективни простор неке Ешерове графике. Таква целокупност хијерахије била би, сасвим у Витгенштајновом духу, логички неизрецива, те би се појављивала као пука опсена или „оптичка“ варка, чиме би и претпостављена сфера „мистичног“ била укинута.

нешто као професионалну идеологију језикословца (GENETTE 1985: 401).

Међутим, прихватање арбитарности именовања доводи до друге врсте “субјективности”, која такође подрива научно мишљење: ако „исправност имена” не постоји, реч је само о правилима употребе. Уколико ово прихватимо, онда долазимо до закључка да истинитост наших исказа почива такође на конвенцији, те ниједан исказ није нужно, метафизички истинит. До тог увида дошао је Крипке, испитујући проблем епистемолошке и метафизичке нужности: правила употребе неког врсног термина за природне ствари заправо одређују истинитост неког исказа. Односно, ако термини немају никакво дескриптивно значење *на начин околности да наш критеријум који даје предлог за примењивост термина за природне врсте и материје јесте врста унутарње структуре предмета или ствари*, њихова метафизичка „нужност”, која се испитује у контрафактичкој ситуацији, показује се само као одређени случај аналитичке нужности која почива на правилу употребе (в. ТУГЕНДАХТ/ВОЛФ 2000: 195–197).

Где заправо лежи кључни проблем и зашто миметичке теорије језика, уза све разлике које се унутар њих могу јавити, стварају неку врсту зазора? Да бисмо установили суштину миметичности, морали бисмо знати неко својство ствари, као и својство духа, које овај миметички или аналошки однос чини нужним, а које би било извориште језичке мотивације, односно тачка на основу које се успоставља аналогија између имена и ствари, или имена, појма и ствари. То место успостављања сличности нам измиче.

Од ове тачке теорија се може упутити или у правцу претпоставке да постоји идентичност између структуре света и структуре нашег ума, којој у основи лежи опет неки неспознати управљачки *логос*, или се може усмерити ка солипсизму и тврдити да не постоји нешто попут објективне структуре света чије аспекте, по конвенцији или аналогiji, именујемо, већ да наш појединачни ум фалсификује свет.

РЕЧ ФАЛСИФИКУЈЕ СТВАРНОСТ?

Од полазног става који изједначава реч и суштину ствари, миметичка теорија језика збиља је постепено дошла до увида у ограничавајућу и фалсификаторску природу речи. Од Бекона, Хобса и Лока, који језик схватају као израз појмова, а не као израз ствари, све чешће се поставља питање да ли језик заправо фалсификује елементе бивства уместо да их означи. Беркли изводи закључак да за оно што је у речима исказано не налазимо никакав узор или архетип ни у физичком ни у психичком бивству, ни у стварима ни у идејама. Структура језика у његовој филозофији више није објашњење структуре сазнања, већ постаје њена супротност. Језик фалсификује истинске одлике бивства, постајући тиме основом свих заблуда. Беркли сматра да се и духовна и чулна стварност преображава у језик – а чулни поглед на свет у симболички. Оно што означавамо као стварност опажања представља само језик чулних знакова – у коме се, у нашем коначном духу, оглашава један бесконачан дух²¹. Оглашавање тог бесконачног духа представља Берклијев

²¹ *You will perhaps say that Matter, though it be not perceived by us, is nevertheless perceived by God, to whom it is the occasion of exciting ideas in our minds. For, say you, since we observe our sensations to be imprinted in an orderly and constant manner,*

покушај излаза из увида о субјективности нашег сазнања. Хобс такође сматра да истинитост и лажност нису атрибути ствари, него говора. Покушај да избегне „фалсификаторску” једностраност одређења касније чини и Касирер, говорећи о унутрашњој вишезначности речи као о *копији обиља логоса* (KASIRER I 1985: 63). Следствено томе, појединачни језички садржај постаје истовремено откривање и прикривање, чисто означајуће и само наговештавајуће, оно што најпре показује а потом означава. Слично о овоме размишља и Хајдегер²². Ово решење није ништа друго до имплицитно увођење унутрашње форме речи, која је истовремено ограничавајућа, јер представља „виђење” из само једне перспективе, али је и потенцијално отварајућа, јер су првобитна непосредност утиска и истовременост деловања чулног, осећајног и интелектуалног елемента обележени комплексношћу и тоталитетом, те отуда потиче и вишезначност речи и могућност измене садржаја. „Отварајућа” тенденција заправо ствара могућност метафоричког преноса и постоји паралелно са наизглед супротстављеним ограничавајућим и једнозначним фиксирањем.

it is but reasonable to suppose there are certain constant and regular occasions of their being produced. That is to say, that there are certain permanent and distinct parcels of Matter, corresponding to our ideas, which, though they do not excite them in our minds, or anywise immediately affect us, as being altogether passive and unperceivable to us, they are nevertheless to God, by whom they are perceived, as it were so many occasions to remind Him when and what ideas to imprint on our minds; that so things may go on in a constant uniform manner (BERKELEY 1710).

22 Однос између показивања и оног што се показује — однос који се никад није чисто развио из показивања и његовог извора — временом се преображава у конвенционални однос између знака и оног што је знаком означено. Грци класичног раздобља докучују знак из показивања — он је показивањем обликован да показује. Од времена хеленизма (стое) знак се ствара договарањем, као оруђе за означавање, оруђе којим се представљање једног предмета подешава према другом предмету. Означавање није више показивање схваћено у смислу допуштања појаве. Преображај знака из оног што показује у оно што означава има своје корене у промени суштине истине (HAJDEGER 1982: 224).

УНУТРАШЊА ФОРМА РЕЧИ

Лингвистичка истраживања, почев од Хумболта, све више су се усмеравала ка питању језичке мотивације, односно ка питању на који начин – како је то Витгенштајн формулисао – *мисао одјекује у виђењу* (VITGENŠTAJN 1969: 251). Један од кључних термина у оквиру ових разматрања управо је *унутрашња форма речи* – која се јавља као „трећи члан” у измирењу старе дихотомије између *спољашње форме* и *садржине*. Унутрашња форма речи уобичајено се дефинише²³ као мотивисаност значења речи, и то на основу значења њених саставних морфема или првобитног значења, односно, као оно што представља полазиште у процесу настанка нових речи путем метонимијског и метафоричког преноса, или служи као морфолошка основа (ВАСИЉЕВА/ВИНОГРАДОВ/ШАХНАРОВИЧ 1995). Одређује се још и као симболичка вредност, *структура смисла* (*смысловая структура*) или као семантичка структура речи, где морфофонолошка својства симболизују везу са одређеним значењем или стилистичким конотацијама (АХМАНОВА 1966). *Унутрашњу форму језика* Симеон дефинише, следствено Хумболту, као мање или више различит *дух језика*, док је *унутрашњи облик речи* одређен као симболичка вредност речи – њена морфофонолошка својства која симболизују везу звучача са датим значењем или са стилистичким конотацијама. О. И. Блинова (БЛИНОВА 1995) сматра да је унутрашња форма морфосемантичка структура речи, где морфемски састав

23 Стварање појма унутрашње форме, као и разнолике дефиниције и употребе термина унутрашња форма речи и унутрашња форма језика имају свој дуг историјат. Овде је дат само преглед важнијих дефиниција и ставова. Више о томе в. БАШИЋ 2010. О појму унутрашње форме речи у руској лингвистици и филозофији језика в. БАШИЋ 20101.

изражава мотивисаност и указује на рационалну везу између звуковног облика и лексичког значења. Унутрашња форма дефинише се и као однос између значења и начина његовог изражавања, односно као начин предочавања значења у речи и начин спајања облика са звуком (SIMEON 1969). *Велика совјетска енциклопедија* даје следеће дефиниције унутрашње форме речи: 1) представа о првобитном обележју које лежи у основи појма, сачувана у речи; 2) семантички или структурни однос лексичке или граматичке морфеме са другим морфемама датог језика, који се може појавити у представи говорника при анализи структуре речи. Тај узајамни однос може бити објективно условљен чувањем *етимона* (првобитног значења) у структури речи, а може бити и резултат накнадне, тзв. народне етимологије. У *Енциклопедији* се као сродан појам дефинише и *унутрашња форма језика*, најпре према учењу В. фон Хумболта – као систем појмова, карактеристичан за поглед на свет говорника датог језика, који утврђује спољашњу форму, потом према учењу Х. Штајнтала – као способност изражавања психичког садржаја у језику. Наводи се и Вундтово одређење спољашње језичке форме као структуре језика и унутрашње форме као комплекса скривених психичких процеса, који се разоткривају помоћу спољашњих језичких форми (*БОЛЬШАЯ СОВЕТСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ*). И. А. Ребрушкина у дисертацији *Ориентирующие свойства терминов* даје потпунији преглед дефиниција *унутрашње форме речи*, од којих ћемо навести неке које указују на различите аспекте: Козлова одређује унутрашњу форму као средство реализације мотивисаности речи, односно као особиту способност организације језичке

информације, где није реч о рационалној вези звуковног облика и значења, као што и унутрашња форма, као морфосемантичка структура речи, зависи од синхронијске и дијахронијске мотивисаности, а не представља само просту суму значења садржану у морфеми, односно, у дословном значењу речи. Т. Р. Кијак сматра да је унутрашња форма мисаони интериоризовани лик, потенцијално апстрахујући и одсликавајући, у виду аперцепционе представе једног или неколико суштинских својстава денотата (објективно схваћеног означеног), урезаних и фиксираних у сећању носилаца језика, захваљујући морфемској структури израза. Али он истиче да се унутрашња форма не своди једнозначно ни на етимологију речи ни на лексичко значење, ни на мотивисаност, ни на просту суму значења сложене морфеме, већ оваплоћује траг који реч оставља у памћењу човека (према: РЕБРУШКИНА 2005).

Све ове дефиниције могу се груписати у оне које унутрашњу форму речи одређују као првобитно значење речи, истичући дијахронијску мотивисаност; оне које истичу синхронијски и стилистички аспект, посматрајући унутрашњу форму као однос елемента према другим елементима система и, коначно, оне које здружују синхронијски и дијахронијски аспект језика. При том су видљива и колебања да ли мотивисаност треба одредити као рационалну везу или не, и да ли унутрашња форма представља саму језикотворну активност или сачувани траг те активности.

На стварање дихотомије *унутрашња форма* / *спољашња форма*, као и на извесна колебања у одређивању појма *унутрашње форме*, утицала је вишезначност самог израза

форма, која је утемељена у замени грчких термина *morfe* и *eidos* (где први има значење „спољашњег облика ствари”, а други „суштине ствари”) латинским термином *forma*²⁴. У даљој, теоријској употреби и у дефиницијама термина *форма*²⁵ и *унутрашња форма* заправо се наглашава час једна час друга значењска компонента. Значење *форме* код Платона било је заправо *eidos* – „идеја, вечни непроменљиви облик, архетип (праузор), норма, правило”. Идеја је у свакодневном говору Грка значила исто што и „изглед”, „облик”, а тек јој Платон даје другачији смисао (в. ТАТАРКЈЕВИЋ 1980). Ова колебљивост између чулне слике и идеје (интелектуалног појма) јавиће се и у одређењу појма *унутрашње форме*.

Појам *унутрашње форме* среће се код читавог низа мислилаца – Шефтсберија, Винкелмана, Гетеа – с тим што се код њих истиче моменат целине, односно став да се унутрашња форма не може разлучити од спољашње. У Харисовом *Hermes or a Philosophical Inquiry concerning Universal Gramar* појављује се естетичко-метафизички појам *унутрашњег облика*. У основи свих чулних облика, сматра Харис, морају лежати чисти интелигибилни облици који постоје пре чулних. Харис истиче да су речи свих језика – симболи²⁶. *Унутрашња*

24 Термин *forma* и у латинском има више значења: 1) „лик, облик, слика, образ, лице, фигура, стас, прилика, знак“; 2) пренесено душевно: „слика, нацрт, основа, орис, начин, врста, каквоћа, модел, калуп“. Глагол *formo*, 1, у зависности од контекста, има значења: „образовати, уредити, створити, образовати, поучавати, приказати“, али и „помислити, сновати“. Овај термин, дакле, обухвата читав распон значења – од спољашњег облика до унутрашњег концепта или модела и указује на мисаону активност, али и на ирационалну и чулну сферу. Ово је, истовремено, један од примера утицаја унутрашње форме речи на формирање значења.

25 Владимир Татаркјевич, разматрајући проблем вишезначности термина *forma*, разликује пет основних типова форме (в. ТАТАРКЈЕВИЋ 1980: 212–237). Три основна значења форме, пак, у зависности од њених корелата, била би: форма као израз (супротност: садржина), форма као облик (супротност: материја) и форма као елемент (супротност: систем или структура).

26 *Now 'tis of these comprehensive and permanent Ideas, the genuine Perceptions of pure*

форма (Form Internal) кореспондира са *спољашњом формом*, с тим што је унутрашња форма одвојена од материјалног²⁷. Овде имамо извесно преокретање односа чулног и интелигибилног и наговештај појма *апприорне форме*, будући да Харис говори о интелигибилној форми (*Inteligiblle Form*). Кант је питање форме и садржине, као и односа субјективности и објективности, „разрешио” увођењем *апприорних форми*, које не припадају објекту, већ субјекту, док *апостериорне форме* настају у процесу интеракције између субјекта и објекта и подсећају на Аристотелово *морфе*. Међутим, увођење апостериорних форми значи повратак форме, схваћене као спољашњи облик, у чијем су стварању призната права субјекту. Кантова филозофија дала је подстрек испитивању односа између мисли и речи, који је резултирао покушајем да се апприорне форме, односно, категорије интуиције (простор и време) примене на језик.

У склопу ових филозофско-језичких и естетичких разматрања јавља се и Хумболтова теорија језика, из које лингвистика преузима термин *унутрашња форма језика*. Унутрашња форма језика за њега представља специфичност психолошке структуре говорних представника, од које зависи конкретна организација споја звуковне стране са значењском. Одатле произилази *Weltanschauung* теорија, у оквиру које се крећу доцнија истраживања језичке слике света, а која подразумева да језик представља својеврсну еманацију духа народа. Кључни Хумболтов став гласи: језик и мишљење су јединствени, али језик ипак представља оквир мишљења.

Mind, that Words of all Languages, however different, are the Symbols (HARRIS 1765: 372).

27 [...] a FORM INTERNAL correspondent to the EXTERNAL; only with this difference, that the Internal form is devoid of the Matter; the external is united with it [...] (HARRIS 1765: 375).

Јединство језика и мишљења не одвија се у гласовној већ у унутрашњој форми језика – која омогућава стварање појма и његово инкорпорирање у мишљење. Хумболт, дакле, насупротив рационалистима, не види језик као креацију људског ума и његово средство, већ сматра да су наши појмови одређени нашим језиком²⁸.

Термин *унутрашња форма речи* увео је у лингвистичка истраживања А. А. Потебња средином XIX века. Потебња, наследник психологистичке традиције, прихвата разлику између спољашње и унутрашње форме речи и у речи разликује спољашњу форму, односно, разговетан звук, садржај објективираним посредством звука, и унутрашњу форму или ближе етимолошко значење речи. Унутрашњу форму речи одређује као однос садржаја мисли према сазнању, или *начин на који се човеку представља сопствена мисао*. Унутрашња форма је својеврсно згушњавање мисли (*сгущение мысли*), које кондензују чулни лик (ПОТЕБНЯ: 51). Потебња сматра да реч има првенство у односу на мисао, међутим – одређење унутрашње форме речи као *згушњавања мисли* значи да мисао постоји пре речи. Он дефинише унутрашњу форму и као свеукупност мисаоних аката, која постаје сазнатљива тек посредством унутрашње форме речи, а предео тих несазнатљивих мисли

28 Језичка креативност ипак ће се показати као реверзибилан процес, те би језик био „пресликавање“ узајамног деловања субјекта и објекта – односно човека и света. Заправо, и овде је реч о својеврсној миметичкој активности – језик и мишљење повезани су тако да је језик истовремено мимезис психолошке структуре говорника, мимезис света који нас окружује, али и средство миметичког процеса. Другим речима, језик чини јединство *forma formans* и *forma formata*. Унутрашња језичка форма, насупротив спољашњој, гласовној, код које је могућа бескрајна разноврсност, представља за Хумболта интелектуални део језика, заснован на духовној самоделатности и, у том смислу, може показати већу једнообразност, али језикотворна снага не заснива се само на разуму, већ у њој једнако учествују машта и осећање, остварујући индивидуална обличја у којима се испољава индивидуални карактер нације (HUMBOLT 1988: 143).

јесте *душа која стреми ка мисли*²⁹. То би значило да је унутрашња форма, иако дефинисана као однос мисли према сазнању, заправо однос стремљења душе ка мисли која пак стреми ка сазнању. У том случају, она се не показује као однос мисли према сазнању, већ пре као *представа* (што је кључни термин психологизма XIX века), или интериоризовани чулни лик, који постоји пре самих мисли и тежи осмишљавању. Другим речима, првобитне речи настајале су као непосредни израз чула, из узвика, а узвик тек под утицајем мисли постаје реч³⁰.

Дефиниција унутрашње форме речи тако остаје у зачараном кругу – јер ако сама мисао постаје спозната тек помоћу речи, остаје отворено питање како онда реч настаје из узвика посредством мисли (в. Камчатнов 1998).

На Хумболтову идеју унутрашње форме надовезују се и истраживања руског филозофа Г. Г. Шпета. Под унутрашњом формом Шпет нема у виду само појам, као свесну датост, нити мисаони садржај који је изабран према објективној предметности, већ сматра да се ту морају признати права субјекта. Унутрашња форма би тако, у Шпетовом тумачењу, била субјективна модификација мисаоног садржаја. Шпетов појам унутрашње форме речи игра посредничку улогу – између звука, мишљења и предмета мишљења – и представља закон самог образовања појма. Језик најпре савлађује тамну и неодређену

29 *Чтобы не сделать искусства явлением не необходимым или вовсе лишним в человеческой жизни, следует допустить, что и оно, подобно слову, есть не столько выражение, сколько средство создания мысли* (ПОТЕБНЯ 28–29).

30 Слично код нас закључује Белић – дојезичка епоха користи артикулисани глас или комплекс гласова праћен гестом и мимиком. Потом долази језичка фаза и стварање појмовних речи, након чега долази до стварања реализованих речи. Раније језичко стање служи као мотивација и као извор настанка нових речи (БЕЛИЋ: 1988: 452–459).

област неразвијеног осећања и тиме интелектуализује садржај. Индивидуа и нација не преносе толико објективни предметни садржај, већ сопствени стваралачки однос према њима. Особите форме тог отиска потчињавају себи интелектуалне форме као свој унутрашњи садржај и преображавају их, одвајајући логичке форме од њиховог провобитног односа према садржају (Шпет 2006: 172). Смисао садржан у лексичком изразу дате ствари (и о датој ствари), указује се помоћу спољашње форме лексичког изрази, и то у самосвојним *логичким формама*, које и треба посматрати као унутрашње форме речи. С тачке гледишта апстрактне логике, они се могу називати *појмовима*, али тада треба разликовати у самом појму његову *логичку концептуалну форму* од *смисаоног концептуалног садржаја*.

Да би успоставио разлику према унутрашњим језичким логичким формама, Шпет предлаже назив *поетска форма*, због тога што оне извлаче смисао из његових објективних веза и укључују га у друге везе, више или мање произвољне, потчињене не логици него фантазији (Шпет 2006: 83). Унутрашња форма била би форма реализације смисаоног садржаја предмета, која управља прагматичким, научним и поетским односом према објективним стварима, а као објективни закон оствареног смисла уроњена је у само културно биће и изнутра га организује. Искуство је, сматра Шпет културно-социјални феномен, које не може да буде покривено само логичким унутрашњим формама, већ има и своје особене уметничке, поетске унутрашње форме, те се мора признати улога уобразиље чак и у научном мишљењу (Шпет 2006: 146).

Иако говори о јединству унутрашње логичке и унутрашње

поетске форме, и код Шпета је имплицитно присутна мисао о примату логичке форме, јер унутрашњу форму ипак дефинише као модификацију интелектуалне форме. Шпетово одређење такође је ближе разумевању да је унутрашња форма активност, принцип или закон који делује у оквиру једне културе, а не сам резултат стварања смисла.

Неокантовац, као и Шпет, Ернест Касирер скренуће пажњу на важност културе у процесу формирања знања, у чему важну улогу игра језик, као једна од симболичких форми. Касирерово одређење било би, иако он унутрашњу форму језика не дефинише експлицитно, да је она делатност, односно, динамички процес језичког образовања појма, које се од логичког образовања разликује по томе што у њему није одлучујући фактор посматрање и упоређивање садржаја, и што стоји на граници између акције и рефлексije, између делања и посматрања. У овоме је Касирерово разумевање унутрашње форме сродно Шпетовом – прве основне и битне црте слике света у језику, као и примитивне митске слике природе, нису одређене одражавањем објективне средине, него *властитог живота и властитог делања* (KASIRER 1985: 212).

Међутим, да гласовни језик није ништа друго до израз једне индивидуалне представе, произведене у појединачној свести, он никада не би могао да изађе из њих, нити да изгради мост између светова различитих субјективности. Та способност лежи у томе, сматра Касирер, што глас не настаје у изолованом већ у колективном делању људи и од почетка има општи смисао, те је стога могао настати само на основу учешћа у делатности. Стога се и смисао појмова може докучити не само

на основу сагледавања њиховог апстрактно-логичког смисла, већ на основу њиховог телеолошког смисла. Касирер проналази сродност митског мишљења и образовања језика, у коме се процес оживљавања и процес одређивања стално преплићу. Иако Касирер не говори о унутрашњој форми језика, будући да за њега не постоји подељеност на интелигибилно и чулно, нити подвојеност знака на унутрашње и спољашње, могло би се рећи да он ипак, прихватајући Хумболтову претпоставку о разликовању погледа на свет појединих језика, заснованих на унутрашњој форми језика, прихвата и овај појам, имплицитно га одређујући као *поглед на свет самог језика*, на основу кога се он издиже из целине духовних облика и у коме се делимично додирује са погледом на свет научног сазнања, уметности и мита, а делимично се разграничава од њих (KASIRER 1985: 212).

Језик за Касирера представља симболичку способност човека, која нема само експресивну функцију и функцију репрезентације мишљења, већ стваралачку функцију: посредством природног језика, ми конструишемо *интуитивни свет* који ипак није свет субјективности, већ интерсубјективни свет значења и производ људске културе. Касирер покушава да превазиђе подвојеност логики, психологије и естетике, спољашњег и унутрашњег, рационалног и ирационалног, показујући да, заправо, постоји континуитет и повезаност појмовног сазнања и митског мишљења, као и веза мита, науке и уметности. Његова *Филозофија симболичких форми* постала је стога основа доцнијих културолошких и лингвокултуролошких истраживања.

УНУТРА И ИЗМЕЂУ, СЛИКА И КОНЦЕПТ, АКТИВНОСТ И ТРАГ

У разноврсним дефиницијама, које полазе од теорије корена, сретне се одређење унутрашње форме речи као семантичког и структурног саодноса саставних морфема речи са другим морфемама датог језика, односно, својстава положених у основу номинације при образовању новог лексичког значења. Реч која је послужила као основа номинације може потом ишчезнути из језика. Те везе онда постоје у латентној форми, а могу бити експлициране у поезији или у игри речима. Ипак, постојање унутрашње форме неке речи значи и постојање одређеног типа парадигматских смисаоних односа. У зависности од тога каква се „суштина” јавља, одређују се и разне врсте унутрашњих форми. Тако би један тип унутрашње форме био творбени (када се однос успоставља са другом речју), а други епидигматички (када се јавља у односу према другом значењу те речи). Поред тога, могући су и мешовити случајеви. Унутрашња форма епидигматичког типа ствара речи помоћу правог и пренесеног значења. Унутрашња форма мешовитог типа односи се непосредно према другој речи, али има и везу епидигматичког типа, односно, пренос по функцији. Други случај унутрашње форме мешовитог типа представљен је речима апстрактног значења, које је настало путем метафоричког преосмишљавања просторних категорија и других параметара материјалног света (в. Зализњак). Све ово могло би се, ипак, интерпретирати и помоћу термина

етимологије, творбене семантике и лексикологије. Међутим, термин *унутрашња форма* заправо служи обједињавању одређеног броја разнородних појава у оквиру једног појма, будући да се лингвистика, отварајући се ка другим научним дисциплинама, упутила ка истраживању тоталитета психолингвистичке, етнолингвистичке и лингвокултуролошке „реалности”.

Насупрот нешто суженом одређењу „првобитног значења речи” – уколико се нагласи друга компонента Хумболтове дефиниције – *унутрашња форма речи* има значење концепта сачуваног у речи, који тако успоставља разлику између значења квазисинонимичних речи и утиче на суштинску непреводљивост различитих језика. Унутрашња форма речи била би онда сродна Гироовом појму *концепта* или идеје која дефинише супстанцу означеног, али би, поред овог значења *унутрашње логичке форме*, садржавала и значење посредујуће творачке делатности између логичке форме и форме израза, односно упућивала би у правцу Шпетове *унутрашње поетске форме* или у правцу Јакобсонове *поетске функције језика*.

Полазећи од основних Хумболтових идеја да унутрашња форма представља психолошку структуру говорника, да је језик оквир мишљења, те да су наши појмови одређени њиме, али уочавајући и извесну Хумболтову недоследност у разумевању односа на релацији појавност–мишљење–знак, где се мишљењу даје предност у односу на језик, као што се, упркос истицању субјективности, маште и осећајности, унутрашња форма ипак одређује као претежно интелектуална активност, Хумболтови тумачи су углавном покушавали да разреше ове недоумице

дајући приоритет неком од сегмената његовог одређења. Потебња је, под утицајем психологизма, а насупрот ставовима логичког универзализма, наглашавао индивидуалност нације, али није успео да разреши питање првенства мисли или израза. Кроче (Кроче 1934), полазећи од истицања значаја израза, субјективности и интуиције, наглашава естетички принцип – изједначавајући дискурзивни и поетски језик, као и лингвистику и естетику, али критикује коренску теорију језика и схватање унутрашње форме као етимона, супротстављајући томе став о важности целине исказа.

Шпет покушава да превазиђе питање првенства мисли или језика ставом да је унутрашња форма модификација мишљеног предметног садржаја, односно субјективни преображај *интелектуалне логичке форме*, те уводи појмове *унутрашње логичке* и *унутрашње поетске форме*. Иако жели да превазиђе ову дихотомију, он ипак даје првенство логичком у формирању израза, јер унутрашњу поетску форму види као субјективну модификацију унутрашње логичке форме. Касирер такође критикује психологизам, истичући да је тај интуитивни индивидуални свет истовремено увек интерсубјективни свет значења људске културе и наглашавајући значај Хумболтовог става о доминацији симболичког подражавања у процесу формирању речи. Он одбацује поделу на унутрашњу и спољашњу форму, покушавајући да ставом о симболичкој природи језика превазиђе постојеће дихотомије. На овом Касиреровом ставу развијају се доцнији ставови о језику као о делу укупног човековог симболичког понашања и о неопходности да се језик посматра у ширем систему – у

систему културе.

Касиреровом схватању језика као једне од симболичких форми блиска је Сапирова дефиниција језика као симболичког система: језик представља савршену симболику искуства и настаје у процесу развоја општег људског симболичког понашања. У позадини објективног система звукова налази се унутрашњи или идеални систем, односно, дубоке интуитивне форме језика, или психолошка супструктура (Сапир 1992: 156–164). Овај Сапиров *унутрашњи идеални систем*, односно *интуитивне форме*, заправо су оживљавање идеје унутрашње форме језика, иако Сапир експлицитно не дефинише овај појам.

Чинило се да је питање унутрашње форме потом напуштено, међутим, показало се да је оно само преименовано, али да је имплицитно садржано у сваком покушају повезивања форме и садржине, упркос њиховим другачијим именовањима и тумачењима. Заправо, док год имамо два супротстављена члана неког система – постоји неопходност стварања посредујућег члана. Надаље се више не прави разлика између *форме* и *садржине*, али се поново, посредством термина *начин* или *конструктивни принцип*, уводи појам *унутрашње форме*, која сада није ништа друго до нешто измењено Аристотелово одређење форме.

Роман Ингарден, у склопу феноменолошке естетике, корелате *форма* и *садржина* замењује корелатима *предмет* и *начин*. Руски формализам такође уводи нове појмове који би требало да укину ову опозицију – те садржину, слично

Ингардену, замењују *материјалом*, а форму *конструктивним принципом*. Одређење форме (у естетици и поетици) тако се све више приближава одређењу *логоса*, где се као кључни моменат истиче то да је субјекат носилац форми, да се форма манифестује као *eidos* и као *morfe*, и да објекат потенцијално поседује форму. Појам форме се тиме враћа Аристотеловом појму активног, стваралачког принципа и регулатива који успоставља кореспонденцију између субјекта, праксиса и објекта, и приближава се значењу онога што се називало *унутрашњом формом*.

Структуралисти доносе нову терминологију, те деле знак на *significant* i *signifié*, што би, поједностављено, одговарало *форми* и *садржају*, односно *изразу* и *садржини*. Ова термилошка замена и посматрање језика као система бинарних опозиција приближава значење термина *форма* значењу Татаркијевичеве *форме А (структуре, система)*. Означитељ и означено стоје у односу који је различит у различитим типовима знака (иконичном, индексном и правом знаку – по Персовој типологији). Међутим, свака врста знака може постати конвенционална и може бити уклопљена у одређени систем конвенција – шире гледано – у систем културе. Стога, уколико желимо да се бавимо питањем мотивације и веза, укључујући и однос између структуре и елемената структуре, морамо реконструисати цео систем културе.

Донатан Калер сматра да је знак *сједињење significant-a и signifié-a, од којих су обоје више форма него суштина* (КАЛЕР 1990: 37) Означитељ се ту дефинише као форма која има значење – то није фоничка или графичка супстанца по себи, већ односи

који играју одређену улогу у систему и помоћу којих он постаје компонента знака. С друге стране, Сосирова дефиниција знака као комбинације концепта и звучне слике наговештава да се *иза* сваког знака крије неки позитиван концепт, што опет укључује извесну просторну метафору, каква постоји и у одређењу појма *унутрашње форме*.

Веза између означитеља и означеног јесте, по Јакобсоновом мишљењу, мотивисана. *Присна веза* између гласова и значења буди жељу да се спољашњи однос међу њима употпуни неким унутрашњим односом, *рудиментом неког сликовитог својства* (Јакобсон 1986: 98). Тај *рудимент сликовитог својства* упућује на Персову *сличност* или *иконичност* и води ка Јакобсоновој *поетској функцији језика*, односно, своди се на питање језичке мотивације и изоморфизма садржаја и израза, с тим да се тежиште помера са логичког и интелектуалног на уобразиљу, односно захтева се увођење унутрашњих поетских форми као активног стваралачког језичког принципа.

Након периода структурализма, постструктурализам питање мотивације своди на *метафизику присуства* – односно на потрагу за претпостављеном првобитном пуноћом смисла, када су форма и значење били истовремено присутни у свести. Дерида, насупрот Сосиру, сматра да језик није затворени систем коначног броја опозиција, односно да не постоји централни смисао³¹. Језичка слика света, која се формира под утицајем унутрашње форме, стога би се, у деконструктивистичкој

31 *Парадигма рефлексије (или спекулативни повратак ка Итаци принципа), који препознајемо и у херменеутичком говору о реконструкцији првобитног смисла речи, не одолева сазнању разобручене економије семантичких опозиција* (ФРАНК 1992: 91).

перспективи, иако они не користе ове термине, разложила у непрекидно кретање и одлагање коначног значења и довела у питање постојање неког „првобитног” смисла. Заправо, Дерида сматра да је држати се опозиције *означеник–означитељ (садржина–израз)*, која претпоставља и постојање опозиције *интелигибилно–чулно*, логички неприхватљиво, јер то имплицира да би се означеник као чисто интелигибилни елемент могао мислити по себи, независно од израза, што би значило да је он непосредно дат и трансценденталан. Прихватање разликовања типа *унутра: споља*, као онога на чему се темељи појам знака, губи смисао чим семиотика као своје основно начело прогласи то да се сваки процес значења дефинише као формални механизам у коме учествују разлике. Деридиним речима изражено: *означеник је увек, унапред, у положају означитеља*.

Међутим, *превага означитеља* значи да нешто функционише као означитељ и у самом означенику, а ту улогу има *траг* (Dikro/Todorov 1987: 315). Ако сада изразе *означеник* и *означитељ* заменимо изразима *садржина* и *форма*, онда би то значило да се садржина увек, већ унапред, налази у положају форме, а превага форме би значила да то „нешто” што функционише као форма у самој садржини није ништа друго до нека врста унутрашње форме, иако је Дерида укинуо опозицију *спољашње: унутрашње*. Међутим, истог тренутка када употреби просторну метафору (*нешто функционише као означитељ и у самом означенику*), Дерида се нехотично враћа овој опозицији, потврђујући Витгенштајнов став да се о структури самог језика ништа не може рећи на том језику³², па

32 Оно што се у језику зрцали језик не може приказати (WITTGENSTEIN 1987: 77)

се испоставља да је Деридин *траг* „нешто” налик унутрашњој форми. На тај начин, Дерида не разрешава него само активира парадокс унутрашње форме.

Све ове дефиниције, уместо да једнозначно одреде унутрашњу форму, заправо представљају сведочанство о метафоричности самог језика, која онемогућава да о њему говоримо другачије, осим у (научним) метафорама³³. Из овога се једино може извести закључак о метафори као о основном принципу формирања језичких значења, који нас истовремено спречава да прецизно дефинишемо појмове помоћу којих дефинишемо језичке процесе. Стога ћемо, са неизвесним изгледима на успех, покушати да установимо значење или, макар, прецизирамо употребу следећег кључног појма овог истраживања – *метафоре*.

ЕНИГМА МЕТАФОРЕ: ШТА ПРЕНОСИМО?

Почетак проучавања метафоре везује се за Аристотела. У *Поетици* он описује метафору као способност преосмишљавања значења речи³⁴, примећујући да код неких метафора не постоји посебно име за аналогни члан. Та врста метафора може се употребљавати тако што се неком предмету да друго име, али се имену одузме једна од његових особина.

33 Тога је свестан и Дерида – наиме, он каже да би, оног тренутка када се пожели доказати да не постоји трансцендентално или повлашћено означено, те да поље или игра означавања немају надаље више граница, требало одбацити све до појма и речи знак, али то је оно што се не може учинити (DERIDA 1990: 135).

34 *Метафора је преношење израза с једног предмета на други, и то или с рода на врсту, или с врсте на род, или с врсте на врсту, или, најзад, на основу аналогије. [...]* Аналогијом зовем онај случај када се други члан односи према првом као четврти према трећем. Јер место другог узме песник четврти члан, или место четвртог други, а понекад се метафори додаје и онај који је метафором замењен (ARIST. POET. 77).

Овде је кључно уочавање неке врсте недостатка, празнине у систему, која се посредством метафоре може попунити – што је, заправо, уочавање сазнајне природе метафоре, на коју се посебно указује у десетој глави треће књиге *Реторике*³⁵. Аристотел говори о сродности између енигме и метафоре, дефинишући енигме као *добро састављене метафоре*. Такође, иако указује на незнатну разлику међу њима, он истиче да је *поређење* (*eikon*, „*imago*”, „слика”) заправо метафора. Разликујући ентимеме³⁶ код којих пропозиције чине антитезу и оне који став *живо предочавају*, односно, *износе пред очи*, Аристотел уочава друго важно својство метафоре, а то је – сликовитост.

Метафора, дакле, има моћ „визуелизације” апстрактних ствари помоћу конкретних, неживог помоћу живог, далеког помоћу блиског, непознатог помоћу познатог. Аристотел истиче да од четири врсте метафора највише интересовања заслужују оне засноване на пропорцији (*аналогији*), а то су метонимија, синегдоха и катахреза. Метафора се састоји у *преносу* значења, и то тако што најпре долази до редукције смисла, да би потом била извршена замена помоћу аналогије. Иако говори о метафори као о стилској фигури, а не као о језичкој појави, може се ипак уочити и став о идентичности

35 *Лако учење по природи се допада сваком човеку, а речи пак имају одређено значење, због чега и јесу најугодније оне које потпомажу наше образовање. Необичне речи не знамо, али обичне знамо. Метафора је додуше та којом се постиже напред наведени ефекат. Тако, рецимо, кад песник старост назива житном стабљиком, он нас поучава и пружа спознање помоћу рода, јер је једно и друго увенуло. Исти се ефекат постиже и песничким поређењем. Поређење је, као што смо раније истакли, врста метафоре која се од чисте метафоре разликује искључиво везивањем, поређењем речи* (ARIST. RHET. X 2–3).

36 Ентимем у Аристотеловој *Логисти* представља скраћени закључак, односно закључак изведен из једне премисе, док се друга задржава у мислима, а у *Ретористи* је схваћен као реторички силогизам који се темељи на могућим премисама, односно на закону вероватноће.

језика и мишљења – *А у област мисли рачунам све оно што говором треба постићи* (ARIST. POET. 74).

Савремена испитивања метафоре имају своје полазиште у Аристотеловим ставовима, а у оквиру њих јавило се више приступа, попут семасиолошког, који изучава семантичку структуру и процесе формирања метафоричког значења; ономасиолошког, који разматра метафору са тачке гледишта односа језика према предметности; гносеолошког, који изучава сазнајну природу метафоре и њен удео у репрезентацији стварности; логичког, који изучава језичку метафору са аспекта теорије референције, где се метафоричка веза два појма посматра као међудејство фокуса (ознаке која се преноси) и оквира метафоре (ознака новог круга денотата); лингвистичког који класификује језичка својства метафоре (морфолошки, творбени, синтаксички); лингвистичко-књижевног, који описује лингвистичка својства уметничке метафоре; лексиколошког и лексикографског, који истражују језичку метафору у области лексичких група; психолингвистичког, који изучава језичку метафору са аспекта образовања речи (подела према: СКЛЯРЕВСКАЯ 2004: 9–14).

У даљем тексту ипак неће бити разматран сваки од ових приступа понаособ, већ ће пажња бити посвећена оним ауторима и ставовима који расветљавају аспекте метафоре важне за питање лексичке иконичности и језичке слике света, а то су: когнитивна природа метафоре, механизми преношења значења, сликовитост, улога метафоре у настанку речи и појмова и зависност метафоре од културног контекста. Кренућемо најпре од психолошких истраживања односа говора

и мишљења Лава Виготског.

КАРИКЕ КОГНИТИВНОГ ЛАНЦА.

Психолошка истраживања развоја говора Лава Виготског од посебног су значаја за когнитивнолингвистичка истраживања метафоре, између осталог, и због увођења појма *ланчаног комплекса*, који је, као што ће се показати, основа метафоричне природе језика. Виготски (VIGOTSKI 1977) уводи и појам *говорног мишљења*, који означава сферу подударања процеса говора и процеса мишљења. Подаци етнопсихологије и психологије дечијег говора поткрепљују став да је у настанку појмова реч најпре средство стварања појма, да би касније постала његов симбол.

Први ступањ развита мишљења Виготски назива *синкретички лик* – то је неуобличено синкретичко спајање појединачних предмета, на основу јединственог, субјективног утиска у јединствен, непостојан лик, при чему се веза између утисака схвата као објективна веза међу стварима. *Мишљење у комплексима* представља други ступањ развита. Уместо *неповезане повезаности* сада долази до спајања истоврсних предмета у општу групу по законима објективних веза. Комплексно мишљење је повезано и објективно мишљење, али још увек није појмовно, јер се не заснива на апстрактној и логичкој повезаности, него на блискости појединих елемената у непосредном искуству. За разлику од појмовног мишљења, у коме долази до уопштавања на основу једног својства и уочавају се суштинске везе међу предметима, у комплексу³⁷

³⁷ Виготски даје пет основних система комплекса на којима се заснива уопштавање

долази до уопштавања на основу случајних и конкретних веза. *Синкретички ликови* заснивају се на емоционалним субјективним везама међу утисцима, *асоцијативни комплекс* се заснива на наметљивој сличности својстава појединих предмета, а *збирка* на узајамним везама и односима међу стварима које открива практично и очигледно искуство. *Ланчани комплекс* се од претходних типова разликује по томе што се приликом стварања комплекса стално прелази с једног својства на друго, при чему се помера и значење речи. За разлику од асоцијативног комплекса, у коме ипак постоји некакво средиште, ланчани комплекс лишен је сваког средишта³⁸. Главну особеност комплексног мишљења уопште, као и ланчаног комплекса, представља сједињење општег и посебног, комплекса и елемента, односно стварање *психичког амалгама*.

За наше истраживање од посебног је значаја то што се природа својстава на основу којих се предмети укључују ланчани комплекс може бескрајно мењати. Захваљујући томе, исте речи у различитим ситуацијама могу имати различито

у мишљењу детета: 1) асоцијативни комплекси, створени на основу било које асоцијативне, конкретне везе међу језгром и елементима комплекса, на основу сличности, али и контраста својстава, као и на асоцијативној вези по додиру; 2) збирке, које настају спајањем предмета и утисака ма по ком обележју, тако што се, за разлику од асоцијативног комплекса, из сваке групе предмета бирају појединачни примерци као представници целе групе; 3) ланчани комплекси, настају привременим спајањем појединих карика у јединствени ланац; 4) дифузни комплекс, који помоћу дифузних, неодређених веза спаја опажајно-конкретне групе ликова или предмета, у области неопажајног и непрактичног мишљења; 5) псеудопојам, који представља прелаз између комплексног и појмовног мишљења.

38 Предмет који се укључује на основу асоцијације улази у комплекс са свим својим својствима, а не као носилац одређеног својства због којег се обрео у том комплексу. Овде не постоји хијерархијска повезаност, већ су сва својства функционално једнака: појединачни конкретни елементи повезују се мимоилазећи средишњи елемент, па стога не морају имати ничег заједничког са осталим елементима, па ипак могу припадати истом комплексу.

значење, односно способност указивања на разне предмете, а иста реч може спајати супротна значења, само ако се она могу довести у неку узајамну везу. Ова фаза у развоју дечијег мишљења показује сличност са давно уоченом чињеницом да је у древним језицима иста реч спајала два супротна значења, што је могуће само уколико се сваки конкретан предмет, улазећи у комплекс, не сједињује са другим елементима тог комплекса, него задржава своју конкретну самосталност. Ова особеност мишљења има своје објашњење у *митској партиципацији*³⁹, коју су уочили антрополози попут Леви-Брила и Леви-Строса.

Виготски истиче да савремена лингвистика разликује *значење речи* и *њено указивање* на предмет – при чему значење може бити исто, а указивање различито, и обрнуто. Називи као што су *луна* и *месец* – будући да истичу два различита својства исте појаве: *луна* – несталност и *ћудљивост*, а *месец* – меру, иако означавају исти предмет, указују на различите особине, односно, ове речи имају различиту иконичност. Етимологија такође показује да се у току преношења значења речи, мења њихово значење на исти начин на који се то дешава у мишљењу детета. Ови преноси се заснивају на механизму комплексног мишљења⁴⁰. Стога комплексни назив, издвојен према извесном

39 Партиципација означава однос који „примитивна“ мисао успоставља између две појаве, које се сматрају час делимично истоветним, час као да врло присно узајамно утичу једна на другу, док међу њима не постоји ни просторни додир, нити икаква јасна узрочна веза, сматра Виготски. Кључ за разумевање партиципације лежи у томе што „примитивно“ мишљење није појмовно, већ је комплексно, те реч у тим језицима није средство стварања нити носилац појмова, него се појављује као породично име за означавање група конкретних предмета повезаних према извесној стварној сродности. Ту су речи формалне ознаке конкретних предмета, а не појмова. Стога иста реч не подразумева идентификацију две појаве или предмета, већ представља заједничко име за комплекс.

40 Виготски наводи пример руске речи *сутон* – она је у свом историјском развоју значила „шав“, „угао у брвнари“, али и „спој дана и ноћи“, на основу исте оне сликовитости помоћу које дете спаја у комплекс разне предмете.

својству, запада у противречност са појмом који означава, услед чега настаје борба између појма и представе на којој се реч заснива. Представа бледи, заборавља се, потискује, и веза између речи и појма постаје нам неразумљива. Другим речима, веза постаје конвенционална, а иконичност непрозирна.

Називи се најпре преносе асоцијативно, и то по законима комплексног, а не по законима логичког мишљења. Суштина таквог преношења јесте у томе што реч не испуњава семасиолошку функцију (функцију означавања), него номинативну функцију (функцију указивања). Наравно, чин преношења назива на основу разних асоцијација не може се тачно реконструисати без познавања историјских околности. Првобитна реч није обични знак појма, она је представа, слика, духовни цртеж појма, сматра Виготски. Именујући предмет помоћу таквог *цртежа појма*, човек га увршћује у извешан комплекс, повезује га у једну групу са многим другим предметима, а комплексност потом омогућава пренос. Псеудопојмови не постоје само у мишљењу детета – испољавају се и касније, у сновима и у уметности, а почивају на опажајном сједињавању, згушњавању и премештању представа.

Виготски полемиче са поједностављеном схваћеном миметичком теоријом – устројство говора није огледало устројства мисли, јер се мисао не изражава речју, него *остварује у речи*, а иза граматичких и формалних категорија крију се психолошке. За Виготског, *смисао речи* представља укупност свих психичких чинилаца који настају у нашој свести захваљујући речи, и то је динамичка, сложена и променљива творевина, док је *значење* само најпостојанија и најједначенија

зона смисла коју реч добија у саставу неког говора.

У семантици унутрашњег говора смисао речи, динамичнији и шири од значења, испољава другачије законе међусобног спајања и стапања. Ту реч као да упија смисао претходних и наредних, ширећи оквире свог значења – реч је знатно испуњенија смислом него у спољашњем говору, она је нека врста *концентрисаног угрушка смисла*. Сама мисао се не рађа из друге мисли, него из мотивационе сфере свести, а њоме управља афективна и вољна тенденција.

Иако Виготски не испитује посебно природу метафоре нити иконичност језика (мада се појам *иконичности* може препознати у његовом изразу *духовни цртеж појма*), његова запажања извршиће утицај управо на истраживања ових феномена, која ће разоткрити да појмовно мишљење у доброј мери носи трагове претходне, комплексне фазе, и да је метафоричност својство и језика и мишљења, односно – да представља активност тумачења, издвајања постојећих значења и стварања нових. Став Виготског да у фази приближавања појмовном мишљењу конкретан предмет не улази у комплекс са свим својим својствима, већ да долази до редукције, услед чега се она својства која су била разлог укључења у комплекс истичу нарочито рељефно, заправо нас приближава појму иконичности речи.

КОГНИТИВНО „ОГРАНИЧЕЊЕ” КАО ИЗВОР МЕТАФОРЕ?

Когнитивна психологија такође је дошла до става да је сам процес осмишљавања информација повезан са редуkcијом и избором елемената. Наиме, показало се да постоје извесна когнитивна ограничења у примаоцу информације која су везана за феномене перцепције, пажње и праћења. Истраживања когнитивне психологије⁴¹ потврдила су постојање механизма преосмишљавања непознатог на основу познатог, примарни карактер визуелних чулних утисака, односно већу стабилност

41 Аткинсон и Шифрин су конструисали модел когнитивних процеса по коме се неосмишљена информација, коју региструју наша чула, складишти у интегралном облику у чулној меморији. Део информација из чулне меморије прослеђује се у оперативну меморију, која има визуелни, аудитивни и вербални део, да би потом била прослеђена у дуготрајну меморију, где долази до њеног осмишљавања. Сваки наш појединачни чулни утисак или опажај осмишљава се, класификује и сређује на основу већ постојећих сазнања и на тај начин преобликује. Теорија нивоа обраде (Levels-of-processing theory или Depth-of processing theory) Крејка и Локхарта пошла је од претпоставке да постоје различити начини или когнитивни нивои кодовања информација (стимулуса). Примарна је обрада физичких карактеристика стимулуса, која не захтева приписивање значења, док приписивање значења подразумева обраду у оквиру дуготрајне меморије. Једна од замерки овој теорији јесте њена циркуларност, а друга је то што почива на претпоставци да је реч о серијалној обради која започиње кодовањем физичких карактеристика, а завршава кодовањем значења, док истраживања неких когнитивних процеса показују да је реч о паралелном процесу у коме се различити нивои обраде одвијају симултано и интерактивно. Питање начина усаглашавања (познато као Хефдинггов проблем) није разрешено. Претпоставља се да је представа нека врсте менталне реплике, односно да постоји већи или мањи структурални идентитет или аналогија између објекта и његове представе, али се овај приступ суочава са проблемом бесконачне регресије представе датог објекта. Теорија прототипа објашњава да се облици усаглашавају са неком врстом идеалног представника класе. Након тога искушан је структурални опис или структурална теорија препознавања облика, која узима у обзир релације међу одликама које дефинишу смисаону целину. Представа у меморији, дакле, мора бити апстрактна, како би могла да обухвати све варијанте објекта које препознаје. Ервинг Бидерман сматра да је објекте у реалном свету могуће свести на ограничени број основних геометријских тела које он назива геонима и тај приступ је познат под називом препознавање на основу компоненти. Међутим, при реалном опажању, објекти се не јављају изоловано, већ у контексту који условљава њихов смисао (према КОСТИЋ 2006).

„иконичке” меморије, рану селекцију информација, деловање „пригушених” информација, постојање прототипа и категоризацију на основу значења.

Закључци когнитивистике доводе нас до става да постоји изоморфизам између когнитивне организације и организације језика, односно да је језик „огледало мозга” у већој мери него што су то остали системи знања или веровања. Начин обраде информација – селекција одређених елемената, а пригушивање других, при чему се селекција и осмишљавање врши на основу већ осмишљеног материјала, заправо је аналогна механизму метафоричког преноса. Показује се, такође, да је за визуелну представу објекта у свести потребна одређена врста апстракције, и то апстракције која се заснива на структуралној аналогiji, односно, долази се до закључка да, како је то Сезан давно формулисао, *наше очи мисле*⁴².

Следећи закључке когнитивне психологије, когнитивна лингвистика дефинише метафору као један од организационих принципа човековог појмовног система. То би значило да метафоре управљају не само нашим разумевањем света и деловањем, него и нашим опажањем, односно, да стварају језичку слику света – што је увид до кога су раније дошли Хумболт, Касирер, Хајдегер, Витгенштајн, а пре њих Бекон, Хобс и Лок, говорећи о „фалсификаторској” природи језика.

42 Говорећи о сликарској уметности, Сезан је дао веома упечатљиву и сажету формулацију овог „раног апстраховања“ – садржај уметности лежи примарно у ономе што наше очи мисле. Сезан то објашњава праструктурама форме које постају скелет на којима се гради ново биће слике, односно нова форма, а као суштину сликарског израза види објективизирање, што подразумева реконструкцију, синтезу и кристализацију (према: ТРИФУНОВИЋ 1982: 28–30). Овај поступак може се препознати у сваком виду људског израза, па и у језику – и језичко објективизирање почива на некој врсти праформе, која постаје основа за настанак нове изражајне форме.

Да би се истакла та припадност метафоре мишљењу, уводи се термин *појмовна метафора*.

Механизам метафоре, по увидима когнитивиста, састоји се у пресликавању структуре једног појма или појмовног домена (изворник) у други домен (циљни домен), а наше разумевање појмова је одређено и нашом припадношћу одређеној култури. Когнитивисти сматрају да се појмовне метафоре граде тако што је изворни домен чулно сазнатљив, конкретан, а циљни домен чулно несазнатљив, апстрактан. Другим речима, апстрактне домene искуства разумемо на основу искуства с физичким светом, те су појмовне метафоре наше основно средство за њихово разумевање. На основу тога формулише се *принцип једносмерности* – метафорички процес иде од конкретног домена ка апстрактном, а не обрнуто.

Лејкоф и Џонсон (LAKOFF/JHONSON 1980) наводе три врсте појмовних метафора. Прву врсту чине *структурне метафоре* (као што су метафоре за разумевање појмова расправе и љубави) и оне се састоје у томе што се један појам метафорички структурира помоћу другог. Другу врсту чине *оријентационе метафоре*, које потичу из наше просторне оријентације и чији су изворни домени појмови као што су *горе/доле, унутра/споља, напред/назад* итд. Трећу врсту чине *онтолошке метафоре*, помоћу којих догађаје, активности, емоције и идеје добијају онтолошки статус, односно видимо их као ентитете или као супстанце. У овоме своју улогу игра и персонификација – као подврста онтолошке метафоре. Појам добијен онтолошком метафором може се даље конкретизовати и разумети помоћу структурне метафоре. Метафоричко

пресликавање може бити двосмерно, изворни домен може бити виши од циљног и обрнуто.

Анализа појмовних метафора показује да у основи људског мишљења делује прикривени процес универзалне аналогije, који је уочен као карактеристика прелогичке фазе мишљења. Међутим, питање мотивације и даље остаје отворено. По класичној теорији – теорији поређења – метафора се ствара на основу претходно постојеће сличности између два појма. Лејкоф и Џонсон подвлаче да метафора има искуствене основе – засноване на биолошком и културном искуству. Неке метафоре настају на основу егзистенцијалне повезаности између појава, односно метонимијски. Сматра се да је метонимија још основнији когнитивни механизам од метафоре. Метафора има пре свега улогу у разумевању, док је улога метонимије референцијална. Појмовне метафоре се групишу, чинећи веће системе – метафоричка пресликавања организована су у хијерархијске структуре у којима нижа пресликавања наслеђују структуру виших. Овај систем постаје метафорички када се један ниво „ланца” употреби за концептуализацију другог нивоа.

Један од кључних когнитивних процеса јесте *категоризација* – односно ментално сврставање појмова у групе за потребе мишљења и језичког кодирања. Метафора је важан механизам на основу којег речи стичу своју полисемичну структуру, тј. постају вишезначне. Према овом приступу, своју значењску структуру не развијају само лексичке него и граматичке категорије (о когнитивистичком разумевању метафоре в. Драгићевећ 2007 и КЛИКОВАС 2004).

Међутим, питање односа између конкретног и апстрактног у људском мишљењу, као и питање порекла полисемије није лако решити. Још је Касирер сматрао да у унутрашњем склопу, у значењу речи, није садржана имитативна слика неког предмета, него модел предмета, за које је нужно одређено апстраховање у виду појединачног уобличавања и извлачења једне карактеристике из неартикулисане синкретичке представе на површину. Теорију апстрактног прототипа, као што смо видели, потврђују и проучавања когнитивне психологије.

То прво постигнуће мишљења се обично превиђа, јер анализа појмовних метафора у когнитивистичкој интерпретацији често искључује дијахронијску перспективу. Међутим, већ основни облик мишљења обавља припремни задатак – сваком поједином утиску он даје значење нечег општег, односно, он почива на апстракцији. Какав год био првобитни мотив за „сажимање” одређене групе утисака, он ипак представља самостални логички акт и вид апстраховања.

Бенвенист је дошао до сличног закључка о односу „конкретног” и „апстрактног” у именовању, анализирајући термин који се, уопште узев, односи на верност (*trust*), при чему као формалну основу поставља **der-w-* и **dr-en*, са значењем „бити чврст”, „солидан”, „здрав”. То значи да није првобитно име за дрво или храст (конкретни појмовни домен) створило појам *солидности*, односно *верности*, већ је особином *солидности* означено дрво, односно дошло је до преласка из апстрактног домена у конкретни (BENVENIST 1975: 238–239).

Овај увид о варљивости критеријума конкретног и

апстрактног, примењеног на реконструкцију значења, као и нужност разликовања значења и указивања, али и значења и смисла, биће од велике важности за наше посматрање лексичке иконичности. А питање односа између апстрактног и конкретног у процесу именовања доводи нас до теорије референције, односно, до логичког третмана метафоре.

ТЕОРИЈА РЕФЕРЕНЦИЈЕ И ЛОГИКА МЕТАФОРЕ

Логичка изучавања посматрају језичку метафору са аспекта теорије референције. Полазиште овог схватања јесте својство метафоре да повезује два појма, на које је указао Аристотел. Спајање појмова може се представити као наметање појмовног рефлектовања фрагмената стварности језичком облику, чије је значење преосмишљено, што резултира образовањем појмовно-језичког садржаја новог именовања са новим конотацијама. У општем виду, предмет изучавања језичких метафора са позиције теорије референције служи испитивању несклада између семантичких веза језичке метафоре и очевидних логичких веза, присутних међу предметима и појавама стварности (в. Склјаревская 2004).

Према теорији референције, значење речи стоји у некој вези са референцијом. Када је реч о семантици сингуларних термина, традиционална филозофија њихов однос одређује тиме што каже да сингуларни термин „стоји за” предмет, док језичкоаналитичка предметна теорија поставља питање *како* нам предмети могу бити дати, и однос према предмету разуме

као успостављање односа до којег може доћи само посредством неког знака. Став традиционалне филозофије подразумева некакво предјезичко успостављање односа према предмету, о коме даље не пита. Језичкоаналитичка филозофија пак сматра да је однос према предметима омогућен тек захваљујући ситуационој независности говора, до које се дошло посредством деиктичких ознака, и тражи објашњење за правила употребе предиката (како се утврђује да је неки предикат прикладан неком предмету) и правила употребе сингуларних термина (како се утврђује за који предмет стоји неки сингуларни термин). Дуго је важило да је значење неког израза исто што и његов предмет, а потом се уводи појам *представе*, који постаје темељни појам традиционалне филозофије новог доба.

Међутим, језичкоаналитичка филозофија доводи у питање појам представе, који, како каже Тугендхат, *почива на једној нерешивој метафори*, чија је полазна тачка представа о смислу опажајне, односно фантазијске оптичке слике, свести о слици. Однос према предметима је схваћен *као имати-пред-собом једну оптичку слику*, која није чулна већ нечулна представа, *квазипредстава*. Тугендхат критикује ово становиште и указује на то да би се онда појам имао дефинисати као корелат једне такве нечулне квазипредставе, те да се у историји преданалитичке филозофије, почев од Парменида, не може наћи никакав јасан одговор на питање шта она заправо представља. По Тугендхатовом мишљењу, сам појам представе је метафорички, јер ако се занемари оно логичко и језичко, онда нам свест не даје ништа друго сем чулног, па, ако се хтелo оријентисати на језик, није постојала друга могућност него да

се као објашњење успостављања односа према предметима узме метафора оријентисана на опажајно-чулне слике.

Тугендахт истиче да је основна грешка ранијих схватања била та што се сматрало да постоји нека карактеристична класа сингуларних термина који у свом начину употребе не упућују на следећу замену путем сингуларних термина, него изоловано може да стоји за предмет. Стога поставља следеће питање – *ако сорталима*⁴³ *одређени предмети треба да буду примарни, зар нам онда није потребна нека потпуно друга поставка да бисмо учинили разумљивим неко примарно успостављање односа према таквим предметима?* и закључује: *То је мјесто на којем смо у опасности да склизнемо назад у теорију представљања* (TUGENDHAT 1990: 437).

Тугендахт коначно долази до закључка да употреба сваког типа сингуларних термина на систематски начин указује на употребу сингуларних термина других типова, а ово указивање је делимично и реципрочно и изражава се у замењивости једног израза другим у предикативним ставовима, која се може тематски изразити у једном исказу идентитета. Међутим, у исказима идентитета, по себи и за себе, ни један од два термина нема никакву предност над другим, док је код онога што Тугендхат назива *указивањем* један термин тај који указује на други и тај однос се може обрнути, осим када је то указивање реципрочно.

Показује се, дакле, да је код сингуларног термина питање референције само наизглед мање проблематично, док генерални термини представљају очигледан парадокс, будући да

⁴³ По Фрегеовој категоризацији, предикат који садржи критеријум идентификовања и разликовања – тим предикатом унапред је назначено шта све припада и не припада једном одређеном предмету.

апстрактни предмет добија нестабилно место нечега што јесте нешто, јер постоји, али је при том лишено сваке конкретности, те се поставља питање како постоји нешто што није нешто. Парадоксалност ситуације да можемо именовати нешто што не постоји први је истакао Платон, захтевајући у *Хипији* појмовно одређење, односно – саму идеју лепог, уместо набрајања лепих ствари. Номинализам решава овај спор тако што сматра да постоји само име, или језички израз, али не и нешто што је тим изразом означено. Проблем референције између речи и ствари заправо се решава тиме што се за стварност на коју реч реферише проглашава мишљена стварност, односно, тако што се укида разлика између сингуларних и генералних термина, будући да се и једни и други односе само на оно што постоји у нашем мишљењу и, при том, употреба сваког сингуларног термина повлачи за собом употребу других сингуларних термина.

Лудвиг Витгенштајн у *Језичким истраживањима* такође даје покушај објашњења како је могуће да језички знак може да фунгира као нешто опште, а да не стоји за нешто опште, тиме што значење једног језичког израза дефинише као начин његове употребе, или као оно што *објашњава објашњење значења*. Значење једног генералног термина као што је *црвено* не објашњавамо тако што упућујемо на појам за који та реч стоји, јер се појмови, чак и ако постоје, не могу показати. Ми објашњавамо реч њеном употребом, на основу позитивних и негативних примера. При том није неопходна претпоставка да се у свести мора појавити нешто опште. У светлу овог Витгенштајновог објашњења, појам би се могао дефинисати

као оно што је заједничко свим генералним терминима који се употребљавају на исти начин. Апстрактни предмети су, дакле, такви предмети које можемо да идентификујемо само имајући у виду језички израз. Међутим, да би се предмет уопште могао именовати, морамо га на неки начин идентификовати. Можемо га показати у ситуацији опажања или издвојити путем ознаке.

Ово *издвајање путем ознаке* истовремено је чин установљавања предмета као засебног ентитета у нашој свести. Дабисмо установили нешто као засебан предмет путем стварања неке ознаке, ми користимо ознаке којима већ располажемо. Ту, заправо, започиње метафорички трансфер – издвајање засебног ентитета, који је до тог тренутка био непознат, помоћу нечег познатог. Оно што се уобичајено назива првобитном представом стога не би било ништа друго до откривање ознаке која је послужила као полазиште за стварање нове ознаке, а процес њеног установљавања је процес проласка унатраг, кроз читав низ употреба имена, односно анализа процеса преноса у дијахронији. У том смислу, сви генерални термини, будући да не указују на конкретан, већ на мишљени предмет, морали би имати своје полазиште у нечем конкретном, али то не мора бити нужно конкретан предмет, већ може бити и чулни утисак, односно неко својство предмета, што подразумева одређени ниво апстракције.

Дефиниција иконичности, као и питање мотивације и метафоричког трансфера, заправо зависи од тога на који начин дефинишемо значење речи. Концептуалистичка теорија језика дефинише значење као појам, за контекстуалистичке теорије значење представља збир услова употребе речи,

за референцијалистичке теорије значење је предмет, док нереференцијалистичке теорије одређују значење као апстрактни појам (као и менталистичке, које сматрају да је појам независан од конкретних искустава), док бихејвиористичке теорије сматрају да је значење речи искуство које доживљавамо пред одређеном речју. Поред тога, постоји и систематистичка теорија језика која значење разуме као друштвено посредовано, објективно и стабилно у оквиру једне заједнице, као и индивидуалистичке теорије, које значење схватају као субјективно, непоновљиво и неизрециво⁴⁴.

Свим концептуалистичким дефиницијама заједничко је то што значење виде као нешто ментално: појам, идеју, апстрактну слику. Де Сосирово схватање, нпр., типично је нереференцијалистичко, он истражује значења искључиво унутар форме језика, а његов најдоследнији настављач је Хјелмслев. С друге стране, имамо типично референцијалистичке дефиниције Огдена и Ричардса и њихов чувени семиотички троугао, где између симбола и референта стоји мисао или референција (OGDEN/RICHARDS 2001). Међутим, однос између симбола и референције није разрешен, а референција се дефинише као низ спољашњих и психичких контекста који неки ментални процес повезују са референтом, што значи да овај однос повлачи за собом и контекстуалну теорију. Контексталистичке дефиниције изузимају ментални садржај, који је кључан за концептуалистичке, и ослањају се на контекст, а унутар себе такође се могу поделити на

44 Реч је о подели коју предлаже Беруто (BERRUTO 1994: 43–45), указујући на то да традиционална класификација дефиниција аналитичке („референцијалистичке“) и операцијске („контекстуалистичке“) теорије не говоре довољно о могућности њиховог међусобног преклапања.

референцијалистичке и нереференцијалистичке. Типични представник контекстуалистичких дефиниција је Малиновски, који укључује језички и шири, културни контекст, али и Витгенштајн, који значење речи дефинише као њену употребу у језику.

Значење је, по контекстуалистичкој теорији, функција друштвено регулисане употребе и познавати значење неког знака значи познавати услове његове употребе. То имплицира да је значење у вези са социокултурним контекстом. На овоме се заснива и Фрегеова подела на *Sinn* и *Bedeutung*, односно на *смисао* (начин на који се означава) и *денотативно значење* (означени предмет), тј. разлика између конотације и денотације. Питање метафоричности стога би, у светлу Фрегеове поделе, било пре питање укупног смисла, односно начина означавања, а не питање денотације. Утврђивање лексичке иконичности и метафоричности језика, будући да је то оно место на коме се уочава „несклад” између семантичких веза језичке метафоре и очевидних логичких веза, присутних међу предметима и појавама стварности, у већој мери би зависило од конотативног, стилистичког, афективног, рефлектованог, колокативног и тематског значења (асоцијативна значења), него само од логичког, когнитивног и денотативног садржаја, односно – од концептуалног значења.

Ако као полазиште прихватимо начело *ex nihilo nihil fit*, онда морамо претпоставити да су могућности различитих врста асоцијативног значења већ на неки начин садржане у укупности смисла саме лексеме, те да је тај првобитни сложени смисао отворио могућност метафоричног преноса.

Управо ту латентну укупност смисла, сажету у једну слику-симбол, одредићемо као лексичку иконичност, док ћемо метафорички пренос посматрати као реализацију мање или вишепригушених, али већ постојећих семантичких компоненти, које не зависе само од значења у Фрегеовом смислу, већ и од творачких моћи уобразиље и ширег културног контекста. Стога наше истраживање неће бити лингвистичко, у ужем смислу те речи, већ ће укључивати антрополошке и културолошке факторе, односно – анализу начина виђења ствари типичних за једну заједницу, културу и епоху. Дакле, осим појмовно-логичког дела, анализа иконичности и метафоричког преноса мора укључити и емотивно-стилистички и прагматички део, посматран са синхронијског и дијахронијског аспекта.

ФОРМАЛНА ЛОГИКА И ЛОГИКА УОБРАЗИЉЕ

У теорији метафоре често је истицан алогични карактер метафоре и она је сматрана нарушавањем логичког поретка језика, грешком у систему, па чак и *болешћу језика*. И у генеративној семантици, са тачке гледишта логичко-лингвистичке анализе, и са позиције теорије референце, метафора се стављала у ред аномалија и „ненормативних” семантичких појава, јер се базира на логици имагинације, која пружа могућност сједињавања мноштва динамичних, па чак и противречних веза. То је резултирало оним што Лејкоф и Џонсон називају *страхом од метафоре (Fear of Metaphor)*, а што је, заправо, страх од субјективности и нелогичности⁴⁵.

⁴⁵ *The fear of metaphor and rhetoric in the empiricist tradition is a fear of subjectivism—a fear of emotion and the imagination* (LAKOFF/JHONSON 1980: 191).

Међутим, метафоричка необичност не мора нужно бити и нелогичност – архаично мишљење такође показује способност апстраховања, анализе, синтезе и других логичких процеса.

Разматрајући развој људског мишљења од митског до научног, Михаило Петровић⁴⁶ запажа да људска логика остаје увек иста, само што губи ванприродност слика. Свет чињеница обухваћених облашћу сазнања није само оно што се непосредно изражава, већ и оно што се може изразити посредно и то: уопштавањем чињеница, њиховим пресликавањем по заједничким појединостима, скупним изражавањем колективитета који могу садржати и неограничен број појединачних непознатих елемената. Пресликавањем (у облику обичних или научних метафора и алегорија) добија се исто што и уопштавањем – могућност да се ограниченим бројем елемената изрази бескрајно мноштво чињеница. Проналазак нове типске улоге отвара читаву нову област разумевања, сматра Петровић, и указује на условљеност људског знања језиком: метафоре и алегорије заправо служе као израз споне између материјалног и импондерабилног света, у коме, поред општих природних закона, влада читав један сплет закона који су последица људских погледа и мотива, и у себи немају ничега апсолутног, већ произилазе из људских утилитарних, етичких, естетичких, верских и других принципа и конвенционалности. За метафоричку делатност важни су појмови *тачке гледишта*, *избора карактеристичних елемената*, *формирање језгра сличности* и *апстраховања*.

⁴⁶ Михаило Петровић Алас се може сматрати зачетником изучавања појмовне метафоре. Опширније о томе в. Башић 2012:67–83.

Пресликавање може бити конвенционално или природно: код конвенционалног пресликавања узајамност је произвољна, док код природног пресликавања постоји узајамност сама по себи и не може се произвољно мењати. Наше мишљење, било оно митско, поетско или научно, не само да је прожето метафорама, већ се заснива на њима – закључак је Петровићеве анализе метафоре и алегорија.

Овај Петровићев увид близак је ставовима когнитивне лингвистике, која, као научна дисциплина, дугује свој настанак прилично дугом развојном процесу, пре свега у области филозофије и логике, који је довео до преласка са аристотеловске логике и њених строгих класификација и систематизација на тзв. *фази (fuzzy)* или *меку (soft)* логику⁴⁷, као и до издвајања метафоре из области реторичког, односно – до престанка третирања метафоре *као случаја искривљене деноминације* (RICOEUR 1981:6), и до почетка њеног проучавања као семантичког феномена, који ће временом добити статус кључног језичког и когнитивног механизма. Видећемо сада како Екова анализа Аристотелове поделе метафора открива условност привидно прецизних класификација, претварајући строго, логички засновано *Порфиријево стабло* у ланац преношења и измене значења, зависних од контекста.

47 Више о утицају фази логике на лингвистику в. РАДОВАНОВИЋ 2008. и РАДОВАНОВИЋ 2009.

ЛАНАЦ И СТАБЛО

У Аристотеловој подели метафора, метафора првог типа дефинише се као преношење од рода ка врсти, односно, као уопштавајућа синегдоха. Ова систематизација од рода ка врсти заснива се на принципу *Порфиријевог стабла*⁴⁸. Добро уређено Порфиријево стабло предвиђа односе импликације одозго–нагоре: ако је рационално и (нужно) чулно, онда је нужно и живо. Међутим, како запажа Еко, *једини проблем који Аристотеловој логици супротставља формалну логику попут ове данашње јесте, да ли постоји једно стабло које репродукује или представља односе систематизације својствене реалном, или је свако стабло само слика (и основ) једне хијерархизације значењских постулата* (Еко 2004: 22).

Наиме, могуће је саздати Порфиријево стабло, узимајући у обзир сасвим конвенционалне претпоставке, а могуће је саздати и различита стабла, у зависности од области дискурса или у зависности од културног контекста. Еко наводи пример речи *смртници*, која представља једноставан прелаз од рода ка врсти – особина „смртни” била би синоним за *жив* (човек),

48 *Arbor porphyriana*, позната још и као *scala praedicamentalis*, чији је творац неоплатоничар Порфирије из Тире (234– 305 п. н. е.), представља хијерархијску конструкцију, односно преглед супстанција по роду и врсти. Ово је један пример Порфиријевог стабла:

Супстанца
Телесна Бестелесна
Телесна
Жива Нежива
Жива
Чулна Ванчулна
Чулна
Рационална Ирационална
Рационална
Сократ Платон

али се никако не односи на животиње, док називајући људе *телесним бићима* не искључујемо животиње и минерале. Овде је реч о одређеном културном моделу за који је смртност важно одређење човека⁴⁹, али и о контекстуалном чиниоцу, будући да, како Еко каже, *није немогуће замислити контекст у којем се, након поновног размишљања о људској телесности, људи не могу назвати телесним бићима* (Еко 2004: 24–25). Показује се да је математичка тачност процеса систематизације од врсте ка роду привидна, односно, да постоји *изразита контекстуална флексибилност у образовању Порфиријевих стабала ad hoc* (Еко 2004: 25).

За метафору од рода ка врсти (*партикуларна синегдоха*), Аристотел даје пример *Хиљаде* и *хиљада* *подвигачиниоје Одисеј*. *Хиљаде* и *хиљаде* овде значе „много”. Показује се да је поново реч о контексту, јер *хиљада* значи „много” само на Порфиријевом стаблу које му даје ову квантитативну одредницу, док у оквиру неког другог Порфиријевог стабла *хиљаде* може бити сасвим скромна величина (Еко 2004: 25). Наша класификација поново се, дакле, заснива на хиперкодификованости израза, а не на некаквој логичкој нужности, док се логичка нужност показује

49 Ова класификација заправо дугује свој настанак асоцијативној вези бог–бесмртан: човек–смртан, насталој у једном културном кругу и у једном контексту који не асоцира, нпр. бог и животиња, и који суштински не прихвата могућност индивидуалне људске бесмртности. Заправо, показује се да ланчани комплекс Виготског, у коме један члан комплекса по асоцијативности, ма по ком својству, може привући друге чланове, није толико различит од наизглед строге класификације Порфиријевог стабла. У логичку класификацију укључене су, заправо, случајне асоцијативне везе, које делују очигледно и „логично“, јер их је одређени културни контекст кодификовао. Могуће је, на пример, начинити Порфиријево стабло у коме би ознака *живо* била замењена контекстуалним синонимом *смртно* (иако би оваква класификација донела недоумицу да ли је допуштено у телесно сврставати и оно што је бесмртно, односно, та могућност зависила би опет од ширег културног контекста). Наравно, у неком културном контексту, Сократа и Платона бисмо могли назвати бесмртницима, али тешко да би нас ова класификација могла натерати да у постојећем културном моделу животиње називамо смртницима, иако оне то, свакако, јесу.

као последица *неразликовања структуре језика од лексике и устројства света*, односно, неразликовања „логике” од културних кодова. Показује се да је строго логичка подела условљена променљивим културним контекстом, те је стога и сама субјективна и релативна.

Трећи тип метафоре јесте трочлана метафора. Чланови трочлане метафоре јесу реч која се замењује, реч којом се замењује и прелазни термин, односно, врста референције која омогућава разрешење двосмислености. Данашње теорије кажу да оба елемента (*семем* или јединице садржаја) у овој игри замењивања (*семемичког пресека*) добијају или губе нека своја семантичка својства. Еко као пример трочлане метафоре наводи *зуб планине*. У *синегдохи врх планине* губи нека од својих карактеристичних својстава, да би с родом на који је сведен поделио неко морфолошко својство (*шиљаст предмет*). У трочланој метафори он би требало да добије и неко друго својство, постајући *зуб*, што, међутим, није случај. Као што Еко запажа – *оно што чини веома дискутабилним теорије transfer features јесте управо чињеница да се не зна ко шта добија а ко губи* (Еко 2004: 31), те би се могло пре говорити о *пролеку* него о преносу својстава. Метафору трећег са метафором четвртог типа повезује то што више није реч о пуким поистовећивањима (од врсте ка роду), већ у игру улазе сличности и супротности.

Четврти Аристотелов тип метафоре јесте метафора по аналогiji или пропорцији. То је метафора са четири елемента: (А/Б=Ц/Д). Еко наводи Аристотелов пример пропорционалне метафоре где *пехар* према *Дионису* стоји у истом односу као *штит* према *Аресу*. Ова пропорционална формула дозвољава

представе и случајеве катахрезе у ужем смислу, где елемент којим се замењује има исту вредност као елемент који се замењује, а који у лексичком смислу не постоји. Аналогија се успоставља на основу функционалног својства и на основу морфолошке сличности (редуковане на веома апстрактне еквиваленције). *Арес* и *штит* стоје у односу метонимијског типа, по контигвиту (субјект/оруђе) и по културној навици. Али тешко је препознати овај однос као пример систематизације од врсте ка роду. У односу *људи/смртници* имамо аналитички однос, док је у случају *пехар/Дионис* реч о синтетичком односу: човек је нужно смртан, али пехар не упућује нужно на Диониса, осим у једном уском контексту, у којем се иконографски ређају пагански богови и њихова својства, уочава Еко. Овде делује и интуитивно повезивање – штит и пехар су округли и конкавни, али тешко ће се рећи *Атинин пехар* за *Атино копље*. У случају *Аресовог пехара* – метафора се базира и на оксиморону, односно почива на супротности појмова *радости* и *смрти*. Игра сличности овде се преплиће са игром разлике.

У метафорама прва два типа, елемент који се замењује апсорбује у себи елемент којим се замењује. Код метафоре трећег типа долази до скоро видљивог преклапања (нпр. *девојка/рогоз*), као и у четвртном типу – *две слике се преклапају, два предмета почињу да се разликују од себе самих, мада су и даље препознатљиви; из тога се рађа визуелна химера (пored тога што је и концептуална)* (Еко 2004: 36). Ефекат успостављене пропорције заправо је сличан ономе што је Фројд назвао *кондензацијом*, где се могу занемарити обележја која се не подударају док се појачавају она заједничка – што је

процес који није карактеристичан само за сан, него и за досетке и виц, а представља један од кључних механизма стварања метафоре, те стога заслужује нешто подробније разматрање.

ТУМАЧЕЊЕ, КОНДЕНЗАЦИЈА, ПРЕОБРАЖАЈ

Фројд технику стварања досетке описује као *сажимање са стварањем замене*, при чему се „замена” заправо састоји у стварању једне *мешовите речи* (FROJD 1984: 19). Свеукупност тих процеса преображавања, које Фројд назива *радом сна*, описани су као *процес сажимања* који се обавља путем *изостављања*, а потом путем *померања*⁵⁰. Рад сна показује сличност са процесом технике досетке, која такође води скраћивању и ствара замене истог карактера. Процес сажимања сна често не ствара мешовите творевине, већ слике које потпуно личе на неки стварни објекат или личност, али уз додатак или измену која потиче из неког другог извора, и која доноси модификацију (FROJD 1973: 281–312). Исти принцип биће уочен и у досеткама: досетка може да почива на двојаком значењу или вишеструкој употреби једне речи, где се могу издвојити случајеви двојаког значења једног имена и његовог предметног значења, али се може извести и из двојства реалног и метафоричног значења. Фројд запажа да у свим техникама

⁵⁰ Сада можемо лако помислити да се приликом рада сна испољава једна психичка сила која, с једне стране, психички високо вредним елементима одузима њихов интензитет а, с друге стране, путем предетерминисања од елемената мање психичке вредности ствара нове вредности које после тога доспевају у садржај сна. Ако је тако, онда се у процесу стварања сна збива преношење и померање психичких интензитета појединих елемената, и као последица тога појављује се разлика између текста садржине сна и мисли сна. Процес који ми тако супонирамо, јесте управо битни део рада сна: он заслужује назив померање сна. Померање сна и сажимање сна су оба главна фактора, чијој делатности ми углавном можемо приписати облик који је сан примио (FROJD 1973: 310–311).

стварања метафоре (сажимање, употреба истог материјала, двојако значење) влада иста тенденција сабијања, односно – *техника уштеде*.

Техника досетке спаја двојако значење и померање – одговор се не надовезује на актуелни смисао, већ актуализује неки споредни смисао. У технику досетке спада и приказивање помоћу супротности, али и помоћу сличног и сродног. Поред тога, постоји и индиректно приказивање (помоћу алузије). Један облик алузије јесте и изостављање речи, које се може упоредити са *сажимањем без стварне замене*. Технику мисаоне досетке Фројд разоткрива као поступак који почива на следећим етапама: „грешка” у мишљењу, сједињавање и индиректно приказивање. Код индиректног приказивања уочава приказивање посредством мањег и најмањег – изражавање целог карактера помоћу једног детаља. Све ове одлике досетке (померање, мисаоне грешке, бесмислица, индиректно приказивање помоћу супротности или помоћу алузије, где се мисао замењује неком симболиком сличном поређењу) Фројд уочава и у сну, а реч је, заправо, о истим оним процесима – редукација смисла на једну компоненту, успостављање нове везе, померање значења, сједињавање – који су карактеристични за Аристотелову пропорцију. Метафора такође открива одложену пропорцију, односно, као што то Умберто Еко каже, открива *оно што је било пред очима али очи нису виделе*. Аристотелова пропорција јесте процес сличан Фројдовој кондензацији и по томе што овај процес почива на семиотичком механизму стицања и губљења својстава или сема. Да би се постигла „кондензација”, успоставља се разлика између семантичког описа у виду речника и описа у виду енциклопедије, односно

између семантичких и семиотичких својстава⁵¹.

Метафорички механизам, сматра Еко, иако је заснован на компонентној семантици у облику енциклопедије, истовремено води рачуна о правилима семантике текста. Речничка форма допушта разумевање механизма синегдохе, али не и метафоре, јер је за разумевање метафоре неопходна семантика енциклопедијског типа. Компонентни приказ у енциклопедијској форми потенцијално је бесконачан и поприма форму једне мреже својстава од којих су једна интерпретатори других, а да ниједно од њих не може тежити рангу метајезичке конструкције, или јединице која припада повлашћеном пакету семантичких универзалија. У контексту којим доминира концепт неограничене семиозе, сваки знак одређен је другим знацима, који и сами постају дефинишући елементи, насупрот елементима који су дефинисани.

О двојаком значењу, које Фројд запажа у техници досетке, говори и Пол Рикер, видећи у тој двострукости значења *иконички тренутак метафоре*. Наиме, кључно својство иконе јесте то што *може садржавати унутрашњу двојност која је истодобно превладана*, односно – *иконички начин значења омогућава да мислимо на нешто мислећи на нешто друго* (RICOEUR 1981: 215–216). Рикер метафору дефинише као решење

⁵¹ Објашњавајући метафорички процес, Еко уочава да је кључна разлика између прва два типа метафоре и трећег и четвртог типа, заправо разлика између семантичког описа у виду речника и семантичког описа у виду енциклопедије. Речник утврђује само непосредно описива својства датог семема (или његов појмовни садржај), док енциклопедија укључује и значења у вези са контекстима у којима ће се одређена лексема наћи. Речничко објашњење је аналитичко, док је енциклопедијско синтетичко. Речник има метајезичку функцију избегавања навођења дуге листе енциклопедијских својстава. Тиме Еко објашњава зашто метафоре првог и другог типа (уопштавајуће и партикуларне синегдохе) саопштавају оно што се већ зна, док метафоре трећег типа поред тога бирају и одређени тип Порфиријевог стабла, односно одређени контекст, тему, или текстуални топик.

сукоба између значења на нивоу дословности и значења изнад лексикалног значења, а које се одвија на темељу индиција које нам пружа контекст. У случају конвенционалних метафора, решење сукоба, односно вршење иконичке транспозиције, постало је излишно. Сам тај семантички сукоб, Рикер одређује као *наличије једног процеса којему је права страна иконичка функција* (RICOEUR 1981: 217). Термин *сличност* Рикер дефинише на следећи начин: *сличити значи на неки начин бити слика (и прилика) нечега*. Бити слика нечега, свакако, не значи потпуни идентитет, већ подразумева и разлику. Метафора је, стога, механизам успостављања сличности и разлика (или откривања и предочавања иконичности), односно место на коме се сукобљавају исто и различито, стварајући кондензовану слику као вид разрешења тог сукоба. Или, како то Рикер формулише, однос сличности јесте *друго име за операцију асимилације* (RICOEUR 1981: 223)

Али метафора, поред предочавања сличности, разоткрива и мрежу пропорција између јединица културе, односно начина на који једна култура „види” одређене ствари. Рикер, ослањајући се на Аристотелово повезивање метафоре са мимезом, упозорава да стварање метафоре не може бити произвољан поступак. Код метафоричног преноса реч је, заправо, као што је и Михаило Петровић уочио, о промени гледишта. Са сваком променом аспекта, повезују се нови делови слике. Сваки пут када стварамо неку метафору, ми бирамо одређену сему, што истовремено значи и промену наше перспективе, која доводи до промене тумачења. А суштина тумачења је садржана у способности, да се послужимо Вигтеншатјновом формулацијом, *видети нешто као нешто*.

Следећа фаза јесте сажимање, односно *сабијање* (како то назива Витгенштајн) тог виђеног облика у неки други облик⁵².

Нове метафоре настају и са изменом доминантног типа културе, који такође подлеже метафоричком принципу. Тако се, на пример, у средњем веку успоставља један метафизички оквир у коме све функционише као метонимија или синегдоха *Једног* (Бога или Божје промисли). Насупрот томе, у култури постмодерног доба функционишу метафоре у оквиру концепта *разлике*. Са сменом културне парадигме, мењају се и научне метафоре: механицистичке метафоре замењене су органским метафорама, потом су на сцени биле доминантне еволуционистичке метафоре, да би савремена наука била прожета нпр. информатичким метафорама. Заправо, стварање метафоре подразумева један херменеутички поступак – њеном настанку, на било ком нивоу, увек претходи извештан поступак интерпретације. У оквиру претпостављеног кода открива се нека сличност, а на основу ње долази се до метафоричке трансформације – након чега се уводи нови код који ће трансформацију учинити прихватљивом.

Овде се, ипак, заједно са Витгенштајном, морамо упитати: *Како је, међутим, могуће да се једна ствар види у складу са једним тумачењем?* Витгенштајнов одговор на ово питање гласи:

На основу овог питања то изгледа веома чудновато;

⁵² Иако је Витгенштајново сабијање суштински сродно Фројдовој кондензацији (или Рикеровој асимилацији), Витгенштајн замера Фројду то што он уводи несвесно као један хипотетички ентитет који извлачи своје значење из провере кроз коју искази пролазе. Оно што Фројд каже о несвесном изгледа као наука, али је, заправо, само једно средство представљања или једна норма изражавања коју сами одређујемо, сматра Витгенштајн (према БУВРЕС 1993).

као да је нешто **сабијено** у облик који му у ствари не пристаје. [...] Нешто могу да видим као оно што може бити слика тога? А то значи: у **промени аспеката** (курзив је мој) су они аспекти које би фигура под неким околностима непрестано могла имати на слици (VITGENŠTAJN 1969: 240).

Метафорички пренос, дакле, не гарантују сами онтолошки односи, већ промена тачке гледишта у тумачењу. Одатле могућност да се, како то Еко каже, *бесконечно пролази кроз категоријски индекс*, при чему се откривају резерве непознатих метафора, пропозиција и метафоричких тема, и да се тако успоставља модел *бесконачне семиозе*⁵³, који функционише и на основу јединства културног садржаја.

У лингвистици је уобичајено разликовање *поетске метафоре* (стилске фигуре), *лексичке метафоре* (језичког механизма) и *појмовне метафоре* (механизма мишљења). Лексичка метафора уобичајено се дефинише као *пренос имена с једног појма на други на основу сличности* (Драгићевић 2007: 148). Сличност између изворног и циљног домена заснована је на некој компоненти као што су функција, облик, боја, положај, порекло. За анализу лексичке метафоре примењује се компоненцијална анализа. Механизам лексичке метафоре је заснован на повезивању истих семантичких компоненти нижег ранга. Заједничке семе могу бити семе изгледа, положаја и функције, па се метафоричке трансформације могу поделити по

53 Овај термин Еко користи позивајући се на Персову филозофију неограничене семиозе, наводећи следеће карактеристике: *сваки израз мора да се тумачи помоћу неког другог израза и тако даље, у недоглед [...] Персова логика релатива преображава семантичку представу о неком термину у неком потенцијалном тексту (сваки термин је рудиментирана пропозиција, а свака пропозиција рудиментирани аргумент). Другим речима, семема је виртуелни текст, а текст проширење семеме* (ЕКО 2001: 265–265).

том критеријуму: метафоричке асоцијације по облику, по боји, према месту, засноване на трансформацијама типа конкретно–апстрактно или апстрактно–конкретно, засноване на семама колективне експресије, метафоричке асоцијације типа простор–време (*далека земља – далека прошлост*). Појмовна метафора одређује се као механизам мишљења који омогућава лексичку метафору. Проучаваоци лексичке метафоре обично примењују компоненцијалну анализу, док проучаваоци појмовне метафоре примењују концептуалну. Компоненцијалисти се обично везују за одређену реч, избегавајући откривање метафоричке представе из ширег контекста (в. Драгићевић 2007: 147–151).

Међутим, уколико лексичкој метафори претходи појмовна метафора, онда није реч о пуком преношењу имена са једног појма на други, већ том преношењу претходи концептуализација, те компоненцијална и концептуална анализа морају бити повезане. Разликовање поетске, појмовне и лексичке метафоре и метонимије, јесте накнадно диференцирање – у самом процесу формирања значења реч је о јединственом семиотичком процесу.

ЗАЧАРЕНИ КРУГ МОТИВАЦИЈЕ – ПОВРАТАК ИКОНИЧНОСТИ

Да бисмо именовали један непознати предмет помоћу ознаке неког већ познатог, неопходно је успостављање неког односа између та два предмета. Међутим, разлог успостављања тог односа често остаје непрозиран. Витгенштајн то објашњава самом структуром језика. Једна од његових фундаменталних

теза јесте та да, ако нека реченица тврди неку чињеницу, мора да постоји нешто заједничко структури реченице и структури чињенице. Међутим, оно што треба да им буде заједничко не може се рећи у језику, може се само показати, јер ма шта рекли, опет ће имати исту структуру. Витгенштајн стога упоређује лингвистички израз с пројекцијом у геометрији: једна геометријска фигура може се пројектовати на много различитих начина, а сваки од тих начина одговара другом језику, али пројективна својства првобитне фигуре остају непромењена без обзира на то који се од тих начина прихвати. Та пројективна својства одговарају ономе што у његовој теорији мора бити заједничко ставу и чињеници, ако став треба да утврди чињеницу⁵⁴.

Ови Витгенштајнови ставови враћају нас проблему миметичности – али овог пута нешто комплексније схваћене. Наиме, Витгенштајн сматра да слика није пуко прецртавање предмета – оно што им је заједничко јесте форма – те тако језик, схваћен као одсликавање чињеница света, и свет као скуп чињеница, имају нужно нешто заједничко, а то је унутрашњи однос који то одсликавање омогућава и који је заправо логичка структура. Будући да је та унутрашња структура језика заправо структура речи, она се не може изразити речима, те зато све што је садржано у самој идеји изражајности језика мора остати неспособно да се изрази у њему.

И заиста, сваки покушај да изразимо ту структуру

54 Ми правимо себи слике чињеница. [...] Слика је модел стварности. На слици предметима одговарају елементи слике. [...] Слика је чињеница [...] . Да би била слика, чињеница мора имати нешто заједничко са одсликаним [...] . Оно што слика мора имати заједничко са стварношћу да би могла да је на свој начин – исправно или криво – одсликава, то је њена форма одсликавања. [...] Слика има са одсликаним заједничку логичку форму одсликавања (WITTGENSTEIN 1987: 37–39).

завршава се стварањем низа објашњавалачких метафора или низом таутологија. И о одсликавању и о метафоричности у језику може се говорити само метафорично. Користећи изразе *сликовност* или *иконичност*, *унутрашња форма* или *метафора*, ми чинимо покушаје објашњавања извесне менталне активности помоћу извесног конкретног предмета-слике или помоћу активности „преношења” (из чулног у нечулно, при чему „чулно” и „нечулно” концептуализујемо као простор). Покушај да се ослободимо метафора довео би нас до ћутања, јер чак и у најпрецизнијем научном метајезику, као што је математички, постоји својеврсни процес метафоризације – с тим што у овом случају говоримо о математичком симболизму, где се један вербални израз замењује конвенционалним знаком.

Одређења појмова *иконичност*, *унутрашња форма* и *метафоричност* у лингвистици увезиса појмом *оријентације*, и то оријентације према стварности и сазнању стварности, као и према психолошкој структури или субјективности говорника, тако да говор о овим феноменима повлачи за собом читав епистемолошки систем. Стога су ови термини места на којима се сусрећу онтолошка, гносеолошка, психолошка, логичка, естетичка и поетичка промишљања. Будући да се и лексичка иконичност и унутрашња форма дефинишу, пре свега, појмом *мотивације*, за детаљније разматрање овог „сусрета” најпре морамо утврдити њено значење.

Ни термин *мотивација*, наравно, не користи се једнозначно. У неким случајевима се мотивисаност речи одређује као изведена, или се објашњава као условљеност лексичког значења речи значењем друге истокоренске речи,

или другим значењима дате речи. Блинова (Блинова 1995) даје одређење мотивације које је блиско дефиницији унутрашње форме: мотивација је структурно-семантичко својство речи, које допушта разумевање рационалне везе значења и звуковог облика речи на основу лексичког и структурног односа. Тако би речи са унутрашњом формом заправо биле мотивисане речи.

Пјер Гиро одређује мотивацију као природан однос између означеоца и означеног, однос који лежи у супстанци или форми. Уколико је реч о томе да однос лежи у супстанци, мотивација је аналошка, а уколико лежи у форми, мотивација је хомолошка. Овде се, заправо, говори о унутрашњој и спољашњој мотивацији. Хомологија је структурна аналогија, будући да означеоци стоје између себе у истом односу као и означени, док је аналогија супстанцијална. Хомологија и аналогија могу да се комбинују.

Леви Строс је, сматра Гиро, показао повратност аналогије – у тотемским системима постоје произвољни поступци именовања и класификовања са чисто дистинктивном функцијом, чија супстанција утиче на означено, приписујући му по аналогији својства која нису његова, и стога смисао митова не зависи само од изолованих елемената који улазе у његов састав, него и од начина комбиновања тих елемената. Аналогија може да буде метафоричка или метонимијска, у зависности од тога да ли означилац и означени имају заједничка својства (*сличност*), или су повезани близином у простору и времену (*контигвитет*). Аналогија може бити више или мање снажна и непосредна, или може имати више шематски или апстрактни облик.

Ова Гироова подела аналогije на непосредну и шематску заправо одговара подели на праву и дијаграмску иконичност, о којој је на почетку било речи. Гиро, свакако, у вези са појмом мотивације уводи и термин *иконичност*, коју имплицитно одређује као више или мање шематску представу по аналогiji. Он сматра да, упркос својој иконичкој вредности, један знак може бити конвенционалан за одређене кориснике кода. Ипак, мотивација ослобађа знак од конвенције, и знакови чисте представе могу да функционишу изван сваке претходно утврђене конвенције.

Мотивисани знакови се називају *иконама* (сликама), док се други називају *симболима*⁵⁵. Историјски развој тежи да укине мотивацију, тако да знак почиње да функционише по чистој конвенцији. Стога је, када је реч о мотивацији, важно то да се знак посматра дијахронијски, са гледишта историје и порекла, и синхронијски, са гледишта функционисања у једној одређеној култури⁵⁶ (GIRO 1983: 29–34).

Показује се, дакле, да се и унутрашња форма и иконичност изједначавају са мотивисаношћу знака, а мотивација је („природни”) однос сличности (аналогija) између означioца и означеног.

55 Гиро види недостатак употребе термина симбол због његове двозначности, јер симбол у традиционалном значењу подразумева аналошку везу, те је и сам иконографске природе.

56 Када је о форми реч – Гиро истиче да је након Хјемслева лингвистика прихватила другу терминологију, где форма више не подразумева спољашњи облик, већ однос према другим елементима система. Гиро наводи пример речи мачак, где би апстрактна идеја „мачје природе“ била супстанца означеног, а форма означајућег би се налазила у појмовном систему који супротставља мачка мачки, псу или човеку. Овде, дакле, долази на сцену Татаркјевичева форма А – форма као систем, у опозицији према елементима система. Али, задржава се и одређење форме Б, односно супротност између форме и супстанце, које добија нову епистемолошку вредност – односно сада разликујемо супстанцу и форму означioца и супстанцу и форму означеног. Концепт или идеја дефинишу супстанцу означеног, а форма означioца се налази у појмовном систему који је супротставља другим појмовима.

Када говоримо о мотивацији, заправо увек говоримо о субјективним узроцима и разлозима или – како је то Витгенштајн формулисао *о разлозима као узроцима које је субјекат изнутра осетио*. Витгенштајн одбацује Шопенхауеров став да је *мотивација каузалност виђена изнутра*, јер, схваћена на тај начин, мотивација постаје само посебан случај закона каузалности и доводи до детерминизма. Витгенштај сматра да је овде реч о забуни и наглашава разлику између *разлога* и *узрока*: у деловању разлога постоји некаква слободна воља (разлози наводе на нешто, али не доводе нужно до тога), док деловање узрока има детерминистички карактер. Ако су разлози узроци, онда су то узроци који делују на начин који није подесан за формулисање каузалних закона и управо је то предност објашњења путем мотива – експликативна моћ мотива није подређена постојању неке непромењиве повезаности између мотива и понашања.

Витгенштајн деловање мотива дефинише као једну специфичну игру језика и инсистира на томе да, чак иако разлог или мотив могу бити узрок неке акције, они не могу једноставно бити узрок, и зато заступа тезу о несводивости једног типа објашњења на други. Објашњење помоћу разлога или мотива припада категорији телеолошког објашњења, чиме се постиже то да се феномени учине телеолошки разумљивим, али не и предвидивим на основу стварних узрока (према: Буврес 1993: 134–150).

Мотив, суштински, има природу тумачења – стога су искази који се односе на мотиве неизвесни. Тумачења, међутим, иако немају тежину законитости, нису ни сасвим произвољна –

она зависе од начина виђења, чинећи неку акцију разумљивом и смисленом (у нашем случају, то је процес настанка речи и измене њихових значења). Утврђивање мотивације је, заправо, и само нека врста давања значења, и управо у овоме лежи узрок циркуларности дефиниција иконичности, унутрашње форме и метафоре помоћу мотивације – процес давања и измене значења објашњавамо једном врстом давања значења овим акцијама. Када то не бисмо чинили, разлог њиховог настанка за нас би остао сасвим неразумљив, или бисмо морали прихватити конвенционалистичку тезу по којој нема неких специфичних мотива који условљавају именовање.

Управо стога што не можемо говорити о узроцима, већ једино о мотивима именовања, отвара нам се поље мноштва тумачења одређеног феномена, па и мноштва могућих мотива или субјективних разлога (увиђање „сличности” из одређене перспективе, под одређеним околностима и са одређеном сврхом) који доводе до именовања неког феномена. Или, како то Вајсман каже, *мотиви су ствари које никада нису сасвим реалне и никада сасвим нереалне* (FREDERICH WEISMANN, *Wile und Motiv* 1983, према: БУВРЕС 1993: 152).

Мотив заузима средишње место између разлога (који се може препознати, прихватити или признати) и узрока (који може бити објективно спознат). Стога, када говоримо о мотивацији и феноменима које помоћу ње дефинишемо, морамо бити свесни да се из тога не може засновати позитивна наука, већ само једна врста херменаутике, што значи да је реч о „естетичком” објашњењу, а не о каузалном. То значи да из саме природе мотивације коју желимо утврдити, а која лежи

у основи феномена иконичности, а не само из недостатка података, произилази суштински хипотетички карактер оваквих истраживања.

ДЕФИНИЦИЈЕ ИЛИ „УПОТРЕБА РЕЧИ”

Након овог прегледа разумевања појмова *иконичности*, *унутрашње форме*, *метафоре* и *мотивације*, као и кључних питања која се могу поставити у вези са њима, може се доћи до закључка да је језик по својој природи и пореклу метафоричан, иако временом, услед кодификације израза, првобитна мотивација најчешће бледи, те почиње да се перципира као конвенција. Међутим, као што Умберто Еко примећује – *ако се језик заснива на метафори, о њој се може говорити само метафорично. Свака дефиниција нужно описује круг* (Еко 2004: 8).

И заиста, показало се да дефиниција иконичности и унутрашње форме речи остају у зачараном кругу таутологије – оне се одређује појмом мотивације, док се мотивација углавном одређује као условљеност језичког значења значењем друге речи, али се даље не објашњава мотивисаност те друге речи, или се дефинише као однос сличности (аналогија) између означаиоца и означеног, што нас враћа појмовима унутрашње форме и иконичности. Заправо, дошло је до извесног сужавања сродних појмова *унутрашње форме речи* и *лексичке иконичности* на везу са ранијим, првобитним значењем (*етимон*), док је утврђивање механизма на коме они почивају углавном избегнуто.

Одређење термина *унутрашња форма* у битним тачкама се преклапа са одређењем *иконичности*, с тим што је појам *иконичности* (чешће употребљаван у англосаксонској традицији, будући да потиче од Перса), који се дефинише као кореспонденција или аналогија између форме и мишљења, више у вези са укупношћу смисла сажетим у једну слику.

Појам *слике*, у вези са појмовима језика и сазнања, јавља се још код Платона. Његова теорија језика довела је до закључка да су име и слика одвојени од умног увида и да спадају у *vehiculum*, односно, средство превоза или преноса (*метафоре*) помоћу кога се уздиже до сазнања – те је, стога, њихова суштина метафоричка. Слика би, дакле, била средство метафоре. Појам *слике* добија кључно место у сагледавању суштине језика, као основа која омогућава посредовање између облика језика и облика сазнања. Међутим, временом се долази до става да иконичност, заправо, не значи конкретну, чулну слику, већ да представља одређену апстракцију, односно одређену врсту схеме⁵⁷ – или дијаграма, како је то називао Перс.

Метафора се пак, као што смо претходно видели, у доброј мери базира на успостављању сличности, односно, на иконичности. При метафоричком преносу се кондензацијом или сабијањем ствара нова *слика*, односно *мешовит појам* који садржи елементе оба предмета, или, формулисано језиком когнитивистике – изворни и циљни домен као да се преклапају,

⁵⁷ Касирер у овоме види испољавање заједничке црте језичког мишљења – трансценденталне шеме (што је Кантов израз) која представља посредовање (или пренос) између интелектуалног и чулног. Шема се разликује од слике: слика настаје захваљујући уобразиљи ослоњеној на искуство, док је шема чулних појмова производ чисте уобразиље а priori и омогућава спајање слика са појмом. Језик ствара основу за стварање логичког појма помоћу првобитне шеме координације, која можда садржи мало шта од објективне саприпадности самих садржаја, али се у њој фиксира субјективна страна појма (KASIRER I 1985).

стварајући један нови домен, чији је циљ сазнавање и именовање (у случају хеуристичких метафора), или приближавање (разумевање и „предочавање”) циљног домена, уколико је он познат, тако да ту није реч толико о *преносу* колико о *кондензацији* (Фројдов термин), *сабијању* (Витгенштајнов) или *асимилацији* (Рикеров).

Лексичка метафора је, дакле, заснована на *иконичности* („сличности”), али је иконичност, удружена са метафором, и сама разлог или мотив изналажења нових „слика”, даљег метафоричког процеса и именовања.

Будући да сваки покушај дефинисања иконочности, унутрашње форме, мотивације и метафоре има кружни ток, јер се једно дефинише помоћу другог, овде ћемо дати пре неку врсту *правила употребе* (у Витгенштајновом смислу) кључних термина овог истраживања.

Иконичност је схваћена као семиотички појам сродан појму *унутрашња форма речи*, са којим јој је заједничка мотивисаност језичког знака, с тим да је код *унутрашње форме*, уколико се има у виду историјски развитак овог појма, тежиште пре на „идеји”, односно на интелектуалном елементу и активности, или на *обликотворном начелу* (в. ШПЕТ 2006: 68–92), док термин *иконичност* у већој мери упућује на чулну компоненту *представе* (*слика-појам*), која се схвата као директна или индиректна сличност, аналогија или мотивациона веза са предметом означавања, који се, у зависности од сазнајне теорије, дефинише или као предметни садржај мишљења или као објекат у стварности.

Уз свест о самој метафоричној природи појма (*ментална*)

представа, на коју је указао Тугендхат, прихватићемо да предмет означавања није конкретан предмет, већ сложени садржај мишљења. Термин *иконичност* користи се, дакле, у нешто измењеном и проширеном значењу, сродном значењу термина *замрзнута концептуализација*, који је избегнут јер би више упућивао на домен *појмовног* метафоричког преноса (*замрзнута појмовна метафора*) и неутралисао динамичну, имагинативну и донекле чулну природу иконочности.

Термин *схема* није преузет, иако има слично значење, јер би могао нагласити важност пресликавања физичких искустава на апстрактни домен, док је нама ближи став да првобитно мишљење и именовање не познају ту врсту разликовања између конкретног и апстрактног, као што није постојала ни садашња дихотомија између интелектуалног и чулног (*појма* и *слике*), већ да је ту реч о истовремености искуства.

За ово истраживање важно је такође разликовање између *смисла* и *значења* речи. Смисао речи представља укупност свих психичких чинилаца који настају у свести захваљујући речи, док би значење, сходно дефиницији Виготског, било најпостојанија зона смисла коју реч добија у одређеној употреби. Значење речи везује се претежно за интелектуалну сферу, док би смисао речи представљао сложену представу, насталу садејством чулног, емотивног и интелектуалног. Значење речи би се везивало за стабилан појам, док би смисао представљао динамички сложени концепт, на коме почива могућност измене значења, што је, заправо, метафорички процес.

Ваља напоменути да Фрегеова разлика између *значења* (означеног предмета) и *смисла* (начина означавања) није

идентична разлици између *значења* (недвосмислена вредност коју реч има у систему, некада одређена као семантички нуклеус или језгро) и *смисла* (променљива вредност коју реч има у сваком поједином контексту у коме се може употребити) у лингвистичкој употреби. Ова разлика настаје стога што се логичка анализа темељи на референту, а не на значењу, док је са становишта лингвистичке анализе потпуно неважно да ли су реченице истините или лажне са становишта референта. У логичкој анализи *смисао* је одређен као нешто чисто логичког карактера, док се под *смислом* у ширем значењу мисли на врсту мисли и представа које су повезане са значењем.

Метафорички процес у предпојмовној фази мишљења одвијао се као прелазак или преношење значења са једне на другу карику ланчаног комплекса, а трагове те предпојмовне фазе задржава и у фази појмовног мишљења, иако се наизглед одвија по принципу „гранања”, односно логичке класификације у оквиру *Порфиријевог стабла*. Међутим, како то уочава Еко, када би пропорција или аналогија, како је Аристотел схвата, била само апстрактна, логичка схема (у којој се увек може уочити у чему се састоји веза, које се компоненте елиминишу, које чувају, где долази до преклапања а где до разлике), а метафора била само сажимање већ постојеће пропорције, тако да се у њеном стварању полази од сличности и интерпретацијом се стиже до ње – сличност би требало да буде увек убедљива и јасна. За то би, најпре, била неопходна извесна сталност појмова, какву имамо тек у развијеном појмовном мишљењу (иако се ни ту не може говорити о потпуној стабилности). Међутим, метафоричност језика доноси изненађења,

успостављајући необичне аналогиије, и то је онај енигматични карактер метафоре, који је уочио још Аристотел.

Метафора, дакле, не само у фази митског, предпојмовног мишљења, где је, пре свега, имала спознајну улогу, већ и у развијеном појмовном мишљењу, не функционише по принципима аристотеловске логике. То значи да се за анализу језичких и појмовних метафора, као ни за анализу лексичке иконичности, не може користити само појмовно-логички приступ, већ се мора укључити и емотивно-стилистички аспект, као и психолошки и шири културни контекст. Ово посебно важи када је реч о истраживању једног реверзибилног односа као што је то случај са односом лексичке иконичности и језичке слике света.

Термин *концепт*⁵⁸ или *појам* још један је од кључних термина чије значење, односно употребу, у овом тексту ваља прецизирати. Постоји кључна разлика између филозофског⁵⁹

58 Долази од лат. *conceptum, concipere* „замислити, схватити“, односно *conceptus* „план, нацрт, скица“. Концепт значи „појам“, „способност схватања“, „моћ поимања“. *Conceptus* у лат. примарно значи „захватање“, потом „зачеће, трудноћа“, „заметак, чедо“. Глагол *concipio*, 3 има значења „заједно захватити“, одатле, „примати у се, захватити“; о жени: „зачети, занети, затруднети“; „осећати, предочити себи, опажати, помишљати себи, мислити на шта, слутити“; „разумети, схватати, докучити“; „као клицу у се примити, зачети, основати, носити“; „речима саставити, списати; начинити образац“. Значење речи *conceptus* осветљава основу разноликих дефиниција концепта – филозофску (основни елемент мисли, јединица знања), психолошку (ментална представа, репрезентација, која се не односи само на интелектуалну сферу, већ и на осећања и слутњу), као и номиналистичке теорије – која концепт или појам изједначава са језичким изразом („речима саставити“), што је још једна од потврда деловања унутрашње форме речи на развитак теорија.

59 У филозофији се концепт или појам дефинише као основни облик мисли, мисао о бити неког стварног или замишљеног предмета, члан мисаоне везе који се изражава у суду. Најчешће је изражен једном именицом, али се може изразити и помоћу више речи. Речи се уобичајено третирају као знаци за појмове. У филозофији постоје неслагања око питања шта чини појам појмом. Присталице логичког формализма сматрају да је појам елемент суда који садржи скуп ознака. Психологисти дефинишу појам као општу представу, односно као представу о ономе што је заједничко већем броју предмета, номинализам сматра да је појам само реч којим означавамо један или више појединачних предмета или ствари, вулгарноматеријалистичко учење дефинише појам као мисаони одраз битних својстава материјалних ствари (FRJ

и психолошког⁶⁰ третмана концепта. Концепт се уобичајено дефинише као елемент пропозиције, на основу кога се интерпретира и класификује наше садашње искуство, те стога подразумева и претходна знања, односно, представља средство разумевања света⁶¹. Концепт се дефинише и као когнитивна јединица значења – апстрактна идеја или ментални симбол, односно, као „јединица знања” изграђена од других јединица. Обично се повезује са одређеним језичким изразом или симболом, као значење термина.

Различите теорије различито дефинишу концепт: репрезентациона теорија сматра да је реч о менталној представи, семантичке теорије, које се заснивају на Фрегеовој разлици између појма и објекта, одређују их као апстрактне објекте. Концепти су били дефинисани и као генералне идеје

1965).

60 У психологији постоје три главне истраживачке традиције – Пијажеова когнитивно-развојна традиција, по којој су концепти схеме, а асимилација нових искустава и ситуација у схему доводи до прилагођавања схеме, те до концептуалних промена и развоја. Друга истраживачка традиција потиче из бихејвиористичке психологије, за које концепти укључују способност класификације света у категорије. Трећа истраживачка традиција произилази из примене психолошких метода на лексичку семантику. Четврти модел је „теоријски заснован“ модел, по коме су концепти уграђени у теоријско разумевање света. Иако се прототипска репрезентација концепта птице, на пример, састоји од пописа неповезаних атрибута, постоји теоријско знање о сваком атрибуту, које је повезано са другима у комплексну мрежу узрочних веза и експланаторних веза, која представља структурирани оквир или схему. Пети модел је психолошки есенцијализам који покушава да усклади психолошке моделе са филозофским, те прихвата класичну дефиницију, али оставља простор за тзв. „празно место“ носиоца појма (MIT 1999).

61 Појмове или концепте не можемо одредити као конкретне предмете, али они нису ни апстрактни предмети. Стога постоји склоност да се уместо о концептима или појмовима говори само о језичком изразу или – генералном термину, и то је становиште номинализма. Али номинализам наилази на тешкоћу да објасни како један знак може да фунгира као нешто опште а да не стоји за нешто опште. Концептуализам покушава да разреши овај спор тврђом да универзалије не постоје у стварности, али постоје у духу (мишљењу) као продукт апстракције. Тугендхат поставља питање да ли је концептуализам изашао из потешкоћа у које је запао реализам појмова тиме што тврди да се универзално конституише у мишљењу, или ово психологизовање универзалног доноси додатне тешкоће (ТУГЕНДХАТ/ВОЛФ 2000: 99 –112).

– апстракције или нацрти, скуп заједничких карактеристика, односно заједнички елемент међу многим члановима класе (Лок, Џон Стјуарт Мил). Шопенхауер такође сматра да је концепт апстракција – онога до чега долазимо посредством интуитивног опажања, нацрт настао на основу претходних слика, искључивањем онога што је различито, а који се означава и фиксира речима. Кант сматра да поред концепата као апстракције искуства (а постериори концепта), постоје и априорни појмови, чије порекло није у емпирији, већ у самом уму.

Концепт је јединица мишљења мања од суда, пропозиције или теорије, она која нужно улази у њих. Свака тврдња нужно је заснована на концепту, тако да се концепт може описати као предикат. Истовремено, концепт није крајња или недељива јединица, јер он може бити повећан или смањен додавањем или одузимањем појединих функција. Поред тога, иако се концепти јављају у оквиру неке тврдње или теорије, она такође може представљати концепт. Концепти одговарају значењима или су и сами значења – тако да један концепт може да се односи на две или више речи које немају исто значење. Постоји тенденција да се о концептима говори само с обзиром на реч, али и став да концепти постоје независно од речи. Иако се појмови или концепти могу посматрати као значења то не имплицира да су концепти у ужем смислу лингвистичке целине (в. Тугендхат/Волф 2000: 99 –112).

Концепт је и централни појам многих когнитивних наука. Когнитивна психологија сматра да ефекти концептуалног или семантичког кодирања имају важну улогу у перцепцији,

пажњи, језику, разумевању и меморији. Концепти се такође дефинишу као симболички елементи од којих је саграђен систем репрезентације знања, а одређују се и као основа значења именица, глагола и придева. У оквиру бихејвиоризма, концепт се дефинише као склоност организма да различито реагује на класе стимулуса. У културној антропологији, концепти играју централну улогу у конституисању индивидуалности социјалних група.

Између значења концепта у филозофији и у психологији постоји битна разлика – филозофија одређује концепте као апстракције које постоје независно од индивидуалног мишљења, док их психологија посматра као компоненте менталних репрезентација света. Филозофија такође разликује концепт као индивидуалну менталну репрезентацију света од концепта који одређује разумевање спољашњег света.

Важно питање је на који начин се индивидуализују садржаји различитих концепата и на који се начин концепти као првенствено унутрашњи симболи односе према класама и ентитетима спољашњег света. Фреге сматра да концепти играју интензионалну и екстензионалну улогу. Екстензионална улога одређује се као проширење свих објеката актуалног света који потпадају под одређени концепт, док се интензија одређује као сет објеката који потпадају под одређени концепт у свим могућим световима. У когнитивним наукама интензија је одређена као сет пропозиционих истина повезаних са одговарајућим разумевањем концепта (нпр. столица је оно на чему седимо), што личи на речничке дефиниције у којима

је сваки концепт дефинисан према свом односу са другим концептима. Екстензија концепта је класа објеката, деловања или ситуација у актуалном спољашњем свету које концепт репрезентује и на које реферише. Концепт се још одређује као перцептуални симболички елемент (MIT 1999).

Постоји и став да су концептуализације значења језичких јединица, која треба схватити као ментална искуства у ширем смислу речи. Такве концептуализације обухватају свакојаке аспекте менталног искуства у које се убрајају: устаљене и нове концептуализације, не само нови апстрактни појмови, већ и директна сензорна, моторна и емоционална искуства, појмови који нису директно задати већ они који се развијају у тзв. процесуалном времену, као и одређено схватање физичког, лингвистичког, друштвеног и културолошког контекста.

У оквиру когнитивистичке теорије јавља се и појам *рама*, као статичног концепта – а који се дефинише као мрежа информација која повезује различите базне поставке које се могу довести у везу са одређеним језичким знаком. Термин *сценарио* користи се за означавање временског и логичког следа између догађаја и стања у оквиру одређених рамова, помоћу којег повезујемо поједине елементе рама у узрочно-последичну структуру догађаја. У схватањима савремених лингвиста, сматра Поповић, унутрашња форма речи недвосмислено подсећа на концепт, будући да, попут концепта, сублимира колективно искуство у вези са предметом и, као и концепт, заснована је на примарном перцептивном одмеравању стварности и услед своје редукционе функције битно олакшава процес спознаје, тј. лежи у његовој основи:

Редукујући полиморфну природу одређеног предмета до једног од његових обележја реч-концепт постаје комуникативни знак и може да учествује у стварању синтаксичких низова, формирању симбола и појмова (Поповић 2008: 26).

Наше одређење концепта најближе је ипак ономе које дају Кел и Вилсон. Они одређују концепт као дискретне идеје повезане са одређеном речју. Реч је експресија концепта у којој се рефлектују заједничка народна мишљења. Они полазе од претпоставке да постоје унутрашње структуре које одређују како концепти функционишу у нашој менталној активности и понашању, и постоје спољашње структуре у које су концепти уграђени, структуре које се обично зову интуитивне теорије, које су неопходне да би се објаснило како се концепти стичу и користе. Од концепта схваћеног на тај начин, разликује се концепт као конституент веће менталне јединице као што су мишљења (KELL /WILLSON 2000: 308–318).

У овом раду термин *концепт* схваћен је, дакле, у значењу „скице”, „нацрта”, „опште менталне слике”, те се не разуме само као интелектуални појам – апстрактна идеја одређеног „објекта”, нити као актуелно и/или додатно обележје заједничко одређеној култури, већ као нека врста „сажетка” сложене менталне представе која обухвата мноштво различитих искустава – од интелектуалног појма до читавог низа асоцијативних значења. Термин *концепт* употребљава се, дакле, у свом ширем значењу – не само као основна јединица мишљења, већ пре као јединица „интуитивне теорије“. Лексема, сходно сапировском виђењу (SAPIR:1992:

19), игра улогу симбола тог комплексног концепта, који чува трагове некадашње сложености. Стога значење концепта није изједначено са лексичким изразом, али је саодређено њиме. За означавање апстрактне, интелектуалне идеје одређеног „објекта” , односно, концепта у ужем смислу, као елемента већих менталних јединица, у овом истраживању употребљава се термин *појам*.

Управо стога што *концепт* (у ширем значењу) поред интелектуалног појма обухвата и читав низ додатних обележја, сматрамо да две лексеме, иако могу означавати исти појам (апстрактну идеју) не изражавају нужно идентичан концепт, а та разлика која се уочава заправо је траг првобитне иконичности. Поред анализе појма (начина употребе) одређене лексеме, анализом структуре у коју су појмови уграђени, односно – анализом интуитивних теорија-концепата – долази се до њене првобитне иконичности. Значење термина *концепт* стога је блиско и значењу *језичког појма*. Првобитна функција језичких појмова не састоји се у поређењу садржаја појединачних појава и извођењу заједничког обележја, већ представља концентрисање доживљеног садржаја у једну тачку, која није одређена толико садржајем доживљаја колико *телеолошким углом под којим је виђена* (КАСИРЕР 1998: 87–90).

У оквиру когнитивистике разликује се језичка слика стварности и концептуална слика стварности. Сматра се да је концептуална слика стварности обухватнија, а да су њене константе појмови на нивоу свесног и интуитивне представе. Језичка слика стварности је уже природе, њене константе су семантичке категорије и поља. Обухват концептуалне слике

стварности мотивисан је постојањем невербализованих елемената и чињеницом да је смисао текста дубљи од његовог површинског садржаја (ПОПОВИЋ 2008: 26). Наше разумевање концепта пак изједначава концептуалну слику и језичку слику света. Наиме, одређујући семантичке категорије и поља као константе језичке слике света, когнитивистика сужава природу семантичког у језику на ниво свесног појма, искључујући „дубински смисао” интуитивне представе у вези са језичким изразом, односно, свodeћи га на невербализоване елементе. Међутим, не постоји начин да ишта сазнамо о том дубинском смислу, уколико он није вербализован, односно, уколико није садржан у језику. То што он није непосредно дат и очигледан, већ захтева да се до њега допре, не значи да није присутан у језику – латентно или скривено присуство још увек не значи одсуство.

Управо то и јесте циљ нашег истраживања – досезање до дубинског смисла, односно до скривених концептуалних слика, које су дате као језичке слике. За досезање до тих дубинских слика, иако су оне садржане у језику, баш због њихове скривености, наравно, није увек довољан само језички податак, стога анализа лексичке иконичности, поред лингвистичке анализе, укључује и анализу екстралингвистичке стварности, коју можемо посматрати и као реализацију интуитивне теорије, латентно присутне у језику.

II
ЈЕЗИЧКА СЛИКА СВЕТА

ЈЕЗИЧКА СЛИКА СВЕТА КАО МОГУЋИ СВЕТ

*Како да у исти мах отклонимо и опасности
изопаченог универзализма [...] и опасности релативизма?
(Ц. Тодоров, Ми и други)*

Историја настанка и развоја кључних појмова другог дела нашег истраживања – *језичка слика света* и *дух народа* – већ је овлаш скицирана у склопу претходног дела. Ипак, управо због извесне двосмислености и различитих контекста у којима се они могу употребљавати, а који могу ићи од универзалистичког до релативистичког става, када је реч о појму *језичке слике света*, па све до – у екстремним случајевима – етноцентризма и националистичких и расистичких злоупотреба језика, када је реч о појму *дух народа*, неопходно их је додатно осветлити и прецизирати сопствено становиште. Кренућемо најпре од *језичке слике света*, као појма са нешто дужом теоријском традицијом.

Иако наизглед супротне, емпиристичке и рационалистичке, психолошке и логичке теорије језика имају једну заједничку црту: све оне разматрају место језика у укупном сазнању, било да језик схватају као непосредно дело ума у коме се рефлектује стварност, било да се улога језика схвата негативно – као омотач који прикрива или фалсификује основне садржаје сазнања. Све ове теорије дефинишу речи као знаке идеја, без обзира на то да ли је идеја одређена као објективни и нужни садржај сазнања или као субјективна представа. Са доласком романтизма, језик више није одређен само као репрезентативни знак за интелектуалну представу, него

постаје и емоционални знак за афекте и чулни нагон. Хумболт, полазећи од Кантовог критичког учења⁶², уместо метафизичке супротности субјективности и објективности, у филозофију језика уводи њихову трансценденталну корелацију. Хумболт такође долази до закључка да језик и сазнање не потичу од објекта који се у њему „отискује”, већ да је реч о начину схватања који улази у нашу представу о објективном: прави идеалитет језика заснован је, дакле, у његовом субјективитету, а речи нису средства за представљање истина, већ средства за њихово стварање. Стога различитост језика није различитост звукова и знакова, него различитост самих погледа на свет.

Хумболтово учење представља проширење Лајбницевог логичког погледа на језик – као што је, за Лајбница, васиона дата само у одразу посредством монада, а свака од монада представља феномен са једног индивидуалног гледишта, и тек укупност свих ових перспективних погледа чини „стварност света појава”, тако је и сваки поједини језик нека врста индивидуалног погледа на свет, а тоталитет тих погледа на свет чини нама достижан појам објективитета. Закључак овог повезивања јесте тај да је језик субјективан у односу на оно што је сазнатљиво, док је објективан у односу према човеку као према индивидуално-психолошком субјекту. Из тога даље

62 Као што у Кантовој филозофији предмет у појави не стоји насупрот сазнању, као нешто спољашње, него је конституисан категоријама самог сазнања (категоријама квалитета, квантитета, релације и модалитета), те опажаји и појмови сачињавају елементе свега нашег сазнања, тако да нити могу појмови дати сазнање без опажаја који им на неки начин одговара, нити опажај без појмова (KANT 1975:73), тако ни субјективитет језика није граница него постаје средство уобличавања чулних утисака. Кант дефинише појам као општу представу, и то као *repraesentatio per notas communes*. Та представа, за разлику од опажања, односи се на предмет и настаје посредством издвајања једног обележја које може бити заједничко за више ствари. На тај начин укида се двозначност између представљања и представљеног, између стања свести и објективног корелата, и то у корист субјективног значења, с тим што то субјективно значење мора да добије и опште важење.

следи да је свака слика света, па и језичка слика света, заправо слика нас самих, или се долази до увида до кога је дошао Хајдегер, рекавши да *слика света, суштински схваћена, не значи стога слику о свету, већ свет схваћен као слика* (HAJDEGER 2000: 71).

Зачетак идеје језичке слике света има своје давнашње корене, али се њена експликација налази, као што је већ речено, у Лајбницовој монадологији. Модерна логика донела је заокрет који је омогућио даљи развој *језичке слике света* као научног појма. Наиме, за разлику од класичног модела знања, по коме језички симболи имају унапред дато значење, модална логика долази до става да се језик може бирати и да му ми приписујемо значења (*принцип толеранције* Р. Карнапа⁶³).

Карнапов став значи да је избор језика избор света, а да је разумевање заправо слеђење логичких консеквенци тог избора. У *Логичким структурама језика* он уводи могућност девијантних логика (вероватноће и модалитета), а из става да се значења могу моделирати развила се и тзв. *фази логика*, која се бави репрезентацијом знања и разумевања, а не репрезентацијом објеката физичког света, те укида традиционалну разлику између спољашњег (*објеката*) и унутрашњег (*репрезентације*). Фази логика, формирана ради обраде знања о непрецизним и нејасним ситуацијама, показала се погодном за изучавање семантичких и структуралних својстава природних језика. Фази семантичка интерпретација

63 Our attitude to requirements of this kind is given a general formulation in *The Principle of Tolerance*: It is not our business to set up a prohibition, but to arrive at conventions [...]. In logic, there are no morals. Everyone is at liberty to build up his own logic, i. e. his own form of language, as he wishes. All that is required of him is that, if he wishes to discuss it, he must state his methods clearly, and give syntactical rules instead of philosophical arguments (CARNAP 2002: 51–52).

доводи до разумевања/производње значења која нису на оштар начин присутна у лексичким облицима, али постоје као тенденције или пригушени делови лексема, и у своје разматрање укључује варијабилност, нејасноћу, динамичност, нестајање и настајање ентитета.

Вратићемо се, на тренутак, теорији референције. Дошло се, као што смо видели, до закључка да знак по себи нема одређени референт, већ да само посебни случајеви јављања једног знака, односно, његова конкретна употреба у одређеним околностима, имају неку референцијалну вредност. Фреге је први увео разликовање референције једног знака и његово значење (*Bedeutung* и *Sinn*), полазећи од извесних непрозирних контекста, у којима се један израз не може заменити другим (нпр. *Зорњача* и *Вечерњача*) без опасности по измену истиносне вредности реченице. Да би решио овај парадокс, Фреге уводи разлику између референта једног изрази и значења. Језик, као што је познато, има своју референцијалну функцију, будући да, по традиционалном схватању, један израз означава неки предмет, који чини његов референт. Карнап проблем стварности решава тако што тврди да питање реалности физичког света нема смисла, *јер реалност било чега није ништа друго до могућност његовог смјештања у одређени систем, у овом случају у просторно-временски систем физичког свијета, и такво питање има смисла само ако се односи на елементе или дјелове, а не на сам систем* (КАРНАП 1999: 16). Дакле, означена стварност није нужно „реални” свет, већ природни језици имају то својство да могу изградити универзум на који реферишу (*универзум говора*). Ове идеје резултирале су потом

и теоријом могућих светова.

Теорија могућих светова базира се на темељној разлици између актуалног и могућих светова, при чему се као актуални свет одређује онај који има аутономну, физичку егзистенцију, док су сви други светови продукт менталних активности. Друга интерпретација *могућих светова* гласи – сви су могући светови стварни и постоји могућност да се они реализују, независно од тога да ли неко о њима мисли или не (став познат као *модални реализам*). Могући светови се, заправо, разликују од актуелног само по једном критеријуму – актуелни свет је онај у коме сам *ја* лоциран и сваки могући свет је реалан са тачке гледишта његових житеља. Другим речима, актуелност је индексични појам, чија референција зависи од говорника, односно од деиктика *ја, овде, сада*, што, заправо, значи да актуелност света има своје утемељење не само у менталној активности већ и у језику.

Теорија могућих светова у оквиру наратологије објашњава имагинативно искуство „боравка” у свету фикције, међутим, њен значај није само у могућности анализе фиктивних светова, већ може пружити допринос анализи когнитивних модела, односно начина организације људског искуства помоћу језика – фундаменталне операције или наративне стратегије које користимо да бисмо издвојили причу из текста и дали јој смисао, користимо и да бисмо тумачили свет око нас и доносили одређене одлуке. Постоји *денотативни систем* који одређује шта је обавезно, дозвољено или забрањено, постоји *аксиолошки систем* који одређује добро, лоше или равнодушно, постоји, потом, и *систем епистема* који разликује оно што је

сазнање, веровање, незнање итд. Сви ови системи обликују један шири семантички систем и сви су они одређени језиком, али и перспективом појединог говорника (у наратологији – *приповедачком инстанцом*), као и језиком једне културе и једне епохе. Са тачке гледишта говорника или колектива који дели заједничке денотативне, аксиолошке, епистемолошке, естетске, етичке и друге системе, ствара се слика стварног света, која са неке друге тачке гледишта представља само један наративни универзум⁶⁴.

Лингвистичка истраживања такође посматрају језички универзум као *модел универзума у коме живимо и који у језичком универзуму интерпретирамо*, а семантичке категорије као значења у којима су одражени најрелевантнији аспекти универзума који се језички моделира, при чему су, када је о појму релевантности реч, важна два питања – *у чему?* и *за кога?* (PIPER 1983: 90–91).

Овај поступак избора који утиче на стварање могућег света може се, када је реч о некњижевним творевинама, односно, о језичкој слици света, анализирати и у оквиру Фукоовог појма *дискурса*. Дискурс се у *Археологији знања* дефинише двојако – као *опште подручје свих исказа* и као *група исказа која се може индивидуализовати*, док се *исказ* дефинише као елементарна јединица дискурса, која није идентична са оним што су логичари означили термином *став*, а граматичари термином *реченица*, нити је идентичан са говорним чином⁶⁵, већ представља

64 Више о теорији могућих светова и њеном наративном, те стога и језичком утемељењу в. DOLEŽEL, 1998, а о паралелним и могућим световима и о онтолошком плурализму у физици и наратологији в. RYAN 2006.

65 *Критеријуми који омогућавају да се одреди идентитет једног става, да се разликује више ставова иза јединства једне формулације, да се одреди његова самосталност или потпуност не важе за опис особеног јединства једног исказа.*

функцију постојања која је својствена знацима и на основу које се, затим анализом или интуицијом, може одлучити да ли они „имају смисла” или не, по којим правилима они једни за другима следе или се распоређују, чега су они знаци и какав чин се врши формулацијом [...] он себи и није јединица већ функција која пресеца подручје могућих структура и јединица, и која омогућава да се оне, са конкретним садржајима, појаве у времену и простору (Фуко 1998: 95).

Дискурс, дакле, представља низ структура и правила којима је регулисана група исказа, али не представља групу кохерентних исказа – већ сложени скуп пракси које држе у оптицају одређене исказе, док друге покушавају да искључе, те је тако дискурс повезан са релацијама моћи. Међутим, тај однос није једносмеран и не може се изједначити са појмом идеологије, јер може бити истовремено и оруђе и препрека моћи. Дискурс, такође, није еквивалентан језику, нити он реалност једноставно преводи у језик – дискурс ствара услове за перцепцију реалности, он постоји и као нешто што ограничава нашу перцепцију (на пример, реални догађаји постоје, постоји и искуство тела, али ми их тумачимо унутар сопствених дискурзивних структура).

У сваком друштву постоји регулација дискурса, која се базира на искључењима или забранама. То су: *табу предмет*

Исто се односи и на однос реченице и исказа, *будући да извесни искази могу бити састављени изван канонског облика субјекат-свеза-предикат, од просте номиналне синтагме, од прилога или од личне заменице, као и на однос говорних чинова и исказа – има исказа без легитимне саставне структуре, има исказа и тамо где се не могу препознати реченице, има више исказа него издвојених „speech act”- ова.* Исказ је за све наведене анализе само подлога или случајна супстанца, а праг исказа био би праг постојања знакова, при чему није неопходна правилна језичка конструкција како би се образовао исказ, али није довољно ни било какво материјално остварење језичких елемената да би неки исказ почео да постоји (ФУКО 1998: 89–95)

говора, ритуал околности говора, привилеговано или искључиво право дискурса који говори, а они се међусобно пресецају, оснажују или надопуњују (Фуко 2007: 8). Разликовање између истине и неистине такође спада у праксу искључивања: истина се установљава и *држи у оптицају* помоћу читавог низа инстанци моћи. Све ове праксе и поступци искључивања (*аутор, коментар, дисциплине, проређивање говорног субјекта*) доводе до прављења разлика између оних који су овлашћени да говоре и оних који то нису, односно, између *ауторизованих* и *неауторизованих дискурса*. Ограничења стварају комплексан систем који утиче на произвођење и рецепцију дискурса те, самим тим, и на перцепцију света, и свака култура и свака епоха поседује своје механизме производње тих ограничења, забрана и усмеравања. Своју анализу дискурса Фуко назива *археологијом*, истичући да се она односи на опис *архива*⁶⁶, односно на скуп правила која у некој датој епохи и друштву дефинишу границе и облике изрецивости. Дискурси или дискурзивне формације доводе до репродуковања исказа који су компатибилни са претпоставкама које су им у основи. Реч је о анализи закона постојања изричаја, могућности њиховог појављивања, процеса њиховог стварања. Стога би се, у складу са Фукоовим објашњењем дискурса, пре могло говорити о *дискурзивној*, него о *језичкој слици света*, јер је језик нешто што омогућава појаву дискурса, али се тек у оквиру дискурса обликује смисао и значење, као и настанак, употреба, измена значења, нестајање или оживљавање појединих лексема.

Дискурзивне творевине групишу се кроз време и тај скуп

66 Термин *архива* Фуко користи у нематеријалном, метафоричном значењу и одређује га као скуп неписаних правила која производе одређене типове дискурса и дискурсних формација, карактеристичних за одређено време.

пракси Фуко назива *епистемама* – епистема једне епохе јесте збир знања или општи стил изражавања, сложени скуп односа између знања које се производи у одређеној епохи и правила којима је то знање генерисано, извесно „подводно збивање” које одређује културу неког периода и неког колектива.

Лингвистика је такође дошла до закључка да лексеме имају своју вербалну и концептуалну историју, као и да су когнитивни модели заправо културални модели, те да се могу разумети само уколико се истражује њихова историја. Међутим, још увек не постоји утврђена методологија за уочавање промена лексичких значења под утицајем промена културе. Као што Драгићевић истиче:

Нажалост, анализирајући нека досадашња испитивања утицаја културе на језик нисмо запазили неки убедљив метод за идентификовање те појаве (ДРАГИЋЕВИЋ 2008: 86).

Она предлаже коришћење асоцијативне методе, која може показати елементе старе идеологије у нашој свести, као и промену асоцијативности.

Асоцијативна метода и асоцијативни речници, као њен резултат, свакако представљају значајан и драгоцен извор података о утицају културних и друштвених промена на значење речи, али – будући да се често заснивају на савременим асоцијацима, само донекле могу открити или, пре, осветлити старије слојеве значења, те стога морају бити допуњени другим методама. А у којој мери ти старији слојеви значења зависе од онога што се назива *духом народа* наше је следеће питање.

ДУХ НАРОДА

Култура се у етнолингвистичким истраживањима – будући да језици већ у самом свом називу садрже етничко одређење, а *традиција* се углавном прећутно разуме као категорија *народне* (*националне*) културе – најчешће посматра са етничким предзнаком. Стога треба размотрити смисао и оправданост коришћења другог кључног појма овог истраживања – *дух народа* – (имплицитно садржаног у синтагми *српска језичка слика света*), који „оваплоћује” етничку компоненту у сагледавању односа (*националног*) језика и (*народне*) језичке слике света.

Развој мисли о језику, који прати мисао о природи сазнања, одвијао се као постепено померање тежишта са метафизичког ка логичком гледишту, а од овог ка психолошком и појединачном. Прелазак са посматрања језика као општег феномена на лингвистичка проучавања појединачних језика припремио је емпиризам⁶⁷, антиципирајући Хумоблотов став да би се увидом у појединачне језике могао стећи увид у дух појединих нација, а да би се идеална слика језика могла на основу тога макар скицирати, ако не и објаснити. Овај став резултира усмеравањем језичких истраживања ка испитивању националног духа као уобличавајућег принципа: Харис (HARRIS 1765) преузима Шефтсберијев појам *генија* и истиче да сваки

67 Један од кључних увида који доноси емпиризам јесте тај да језички појмови не стоје као знаци за објективне предмете, већ за представу коју ми стварамо о њима, те се у њима не одражавају толико особине ствари колико индивидуалан начин њиховог поимања. Долази се до увида да садржај и израз појма не зависе од појединих чулних представа, већ од облика спајања тих представа. У томе лежи разлог суштинске непреводивости језика – ниједан појам једног језика не може се потпуно пренети у појам другог језика, став је језичког релативизма. Идеја апсолутне опште граматике стога уступа место стилистици појединих језика.

национални језик у себи садржи један посебан уобличавајући принцип – свој властити језички дух. Из тога следи да нације, као и појединци, имају своје посебне идеје које постају *генији* њиховог језика, пошто симбол мора одговарати свом оригиналу. Од Шефтсберијеве естетике, преко Хариса, пут потом води до Хаманових и Хердерових проучавања.

Хердер француском просветитељству, које је било склоно да порекло језика везује за сферу апстрактне разумности, супротставља ново схватање *језчког ума*: творевине језика су у највишем смислу „правилне”, иако се не могу извести из неког објективног појмовног правила. Супротност између слободе и нужности, индивидуалности и општости, субјективитета и објективитета добијају сада друго одређење – оне се посматрају кроз призму *духа народа*, појма који је на велика врата увела ХердEROVA филозофија језика, која је, на извештан начин, објединила Лајбницово и Хаманово учење. За Лајбница је језик највише постигнуће аналитичке снаге мишљења и орган за образовање појмова, док за Хамана језик измиче рефлексiji разума и враћа се у таму осећања и несвесне поетске снаге.

Полазећи од ових супротстављених ставова, Хердер поставља питање – како је могуће да оно чији корени леже у осећању и његовим нагонским испољавањима постаје прави „духовни” облик језика? Одговор гласи – облик настаје тек дејством нове *основне снаге душе*, која се заснива на издвајању једне слике из читавог низа слика и издвајању једног обележја, односно уочавању једног или више својстава која означавају разлику. Акт тог издвајања даје јасан појам, а језик је производ непосредног осећаја, али и дело рефлексije, која није нешто

спољашње што се накнадно придружује садржају осећаја, него оно што у њега улази као конститутивни моменат. Природној перцепцији није супротстављен вештачки систем знакова, већ сама перцепција обухвата облик, те тако језик није никада нешто просто начињено, него нешто изнутра и нужно постало, односно, нека врста *органске форме*, а та је форма у блиској вези са духом народа.

Хердер тиме формулише основну идеју романтизма да је у језик утиснут разум и карактер једног народа (HERDER 1770). Рационалистички појам *облик рефлексије*, доминантан у филозофији просветитељства, прелази сада у романтичарски појам *органског облика*, који ближе везује дух језика и дух народа. Појам *дух народа* функционише као *terminus medius* у измирењу дуалистичке супротности несвесног постојања природе и свесног стварања духа, идеалног и реалног, опажања и појма, облика и предмета, субјективитета и објективитета. Ово повезивање идеје органског облика са идејом народног колектива доноси нови приступ језику и у Хумболтовој филозофији. Он одређује нацију као духовни облик човечанства који се карактерише једним одређеним језиком, индивидуализованим у односу на идеалистички тоталитет, а који заогрће могућност општег споразумевања у *плашт индивидуалног израза*. Индивидуалност националног заснива се на унутрашњој форми језика, на којој пак почива многострукоост израза за исте предмете – иако се сваки пут мисли на исти предмет, он је означен различитим појмовима. Овде избија на видело национална особеност – где се поставља и питање да ли један народ у свој језик уноси више објективне

реалности или више субјективног, унутрашњег живота.

Утицај националне особености у језику примећује се, по Хумболтовом мишљењу, у образовању појединачних појмова и у релативно различитом богатству језика у погледу извесне врсте појмова. Наравно, национална особеност духа и карактера не обелодањује се само у образовању појмова, она утиче подједнако и на говорни склоп. У тој делатности језикотворне снаге машта и осећања имају свој удео – оне остварују интелектуална обличја у којима се види индивидуални карактер нације. Појмови су, сматра Хумболт, већином образовани од својих простих праелемената, и он ту уочава почетни смисао нације за дубље апстраховање (HUMBOLT 1988: 148–149).

Из ових Хумболтових идеја о духу језика који произилази из духа народа настала је идеја језичке слике света, која се уобичајено дефинише као наивна (народна) слика света, састављена не само од индивидуалних прототипичних концепата, већ и од колективних стереотипа, заснованих на семантичкој и интуитивно спознатој енциклопедијској информацији, те је стога језичка слика стварности интуитивна слика, будући да није ослоњена само на наивне представе, већ и на интуитивну спознају.

Језичка слика везује се пре свега за етнос, те се језичко значење одређује као етноцентрично, језик се одређује као фиксирање начина виђења света одређеног колектива, а блискост наивних слика света објашњава се условљеношћу заједничком традицијом, културом, цивилизацијом и историјским искуством народа. Стога се говори о суштинској

унутрашњој семантичкој типологији, односно карактеристичној способности концептуализације света у језицима појединих народа. На овим претпоставкама почива етнолингвистика, као и антрополошка лингвистика, у оквиру које је настала теорија језичког релативитета, позната као Сапир–Ворфова хипотеза.

Етнолингвистичка истраживања била су посебно плодна у славистици, у којој је од пресудног значаја био рад Н. И. Толстоја. Толстој разликује ширу етнолингвистику, чији је предмет истраживања целокупна народна култура и сви њени облици, и ужу етнолингвистику. Етнолингвистика уз помоћ лингвистичког упоредно-историјског метода покушава да реконструише не само савремену језичку слику света, већ и најстарије индоевропске језичке моделе и структуре, као и најстарију митопоетску слику света. Значајан допринос етнолингвистици дали су и Иванов и Топоров⁶⁸. Етнолингвистичка истраживања почивају на ставу о принципијелном сродству језика и културе, примењујући концептуални апарат и методе лингвистичког истраживања на грађу традиционалне духовне културе.

Однос језика и културе истовремено је предмет лингвистике и културологије, с тим што је у средишту лингвистичког интересовања начин на који језик одражава културу, док културолог истражује језик као један од културних кодова. Етнолингвистика се користи обредним

68 Вредност етнолингвистике, као што је то, уосталом, истакао и Н. И. Толстој, није толико у анализи општих проблема и теоријских поставки, колико у конкретној анализи етнолингвистичке стварности, те ће конкретним истраживањима аутора који припадају кругу етнолингвистике, посебно славистичке етнолингвистике, много више простора бити дато у оном делу који се односи на конкретну анализу лексичке иконичности и српске језичке слике света, него што им је дато у овом теоријском уводу.

и фолклорним контекстом и веровањима како би продубила семантичке представе речи и реконструисала културни концепт. У оквиру модерне етнолингвистике присутна су и истраживања мотивације знака, будући да се слика света огледа и у самој чињеници именовања. Мотивација се налази ван компетенције језика, у сфери менталних представа, а управо екстралингвистичка мотивисаност лексике пружа могућност реконструкције културе, односно, сагледавање културне информације из семантичке. За реконструкцију културних и језичких информација, поред речи важна је и фразеологија, која помаже да се схвати смисао обреда (она је од значаја и за утврђивање лексичке иконичности, што ће се показати и у нашем истраживању), док се проучавањем веровања, обреда, фолклорних сижеа и мотива долази до дубљих семантичких тумачења речи (в. Толстој 2002). Поред московске етнолингвистичке школе, развила се и њој блиска пољска етнолингвистика, чији је главни представник Јежи Бартмињски, а може се говорити и о српској етнолингвистичкој школи⁶⁹.

У оквиру етнолингвистичких проучавања развила су се и истраживања која, поред изучавања односа народне културе и језика и утврђивања њиховог изоморфизма, покушавају да установе и однос специфичности једног језика са менталитетом једног народа. Један од најистакнутијих модерних представника

69 Српска етнолингвистика развила се под директним утицајем руске и пољске етнолингвистичке школе, углавном почев од деведесетих година XX века. Етнолингвистички приступ примењују Љубинко Раденковић и Биљана Сикимић, а присутан је и у радовима етимолога Александра Ломе, Јасне Влајић Поповић, Марте Бјелетић, као и у радовима Драгане Мршевић-Радовић, која се бави изучавањем фразеологије, те Мирјане Детелић. Више о српској етнолингвистици в. Ћић 2002: 211–234.

проучавања језичке слике света, који се бави и проучавањем односа језика и менталитета народа, јесте Ана Вјежбицка. Она се позива на Хередерове, Хумболтове, Ворфове и Сапирове ставове о језику као медијуму експресије одређеног колектива, истичући да је разумевање “стварног света” у великој мери изграђено на језичким навикама групе.

Вјежбицка сматра да кључно питање није да ли мишљење може бити преведено са једног језика на други, већ у којој мери је то могуће, односно, у којој мери језик зависи од универзалне људске природе, а у којој мери од културе. Она полемише са ставом да универзалност људских концепата почива на универзалности природних услова живота, као што су окружење или искуство људског тела, истичући да, иако постоје исти услови, сви људи не мисле о њима на исти начин и да, као резултат тога, настају специфичне разлике у начину на који поједини језици реферишу на свет око нас.

Позивајући се на Лајбницову идеју једноставних идеја, она предлаже и листу семантичких примитива, односно хипотетичку листу основних људских концепата попут *Ја, ти, неко, нешто, то, желети, не желети, мислити, замишљати, осећати, део, свет, рећи, постати, добро, лоше*. Ови основни концепти морају да задовоље одређене критеријуме да би могли да добију статус универзалних – прва два критеријума потичу од Декарта: 1) концепти морају да буду интуитивно разумљиви и самообјашњавајући; 2) немогуће их је дефинисати (нпр. немогуће је дефинисати концепт мишљења). Лајбниц је Декартовим критеријумима додао и трећи – 3) способност примитива да дефинишу друге, из њих изведене

концепте. Ана Вјежбицка овоме додаје још два критеријума – 4) концепти морају бити „самодоказиви” у различитим језицима, генетички и културно међусобно удаљеним и 5) морају бити лексикализовани у свим језицима света (под *лексикализованошћу* Вјежбицка мисли на лексичке еквиваленте било које врсте – мање или веће од речи). Такви концепти би чинили природни метајезик ослобођен од семантике одређених култура (WIERZBICKA 1992).

Идеја семантичких примитива повезана је, дакле, са једним од кључних питања семантике, али и идеје *језичке слике света*, а то је питање *семантичких универзалија*. Одговор на ово питање је различит – за неке су семантичке универзалије чињенице које сусрећемо у сваком језику (полисемија, синонимија и сл.), други сматрају да је реч о универзалним стратегијама које се примењују у обликовању језичких порука (нпр. предикативна природа реченице), док за неке истраживаче, језичке универзалије представљају универзални инвентар појмова. Супротна верзија негира постојање универзалних значења, јер сматра да је значење најуже повезано са поједином културом и друштвом, а код неких идеалистички оријентисаних аутора негира се чак и постојање заједничких значења међу говорницима истог језика.

Постоје и контекстуалистичке теорије значења, попут теорије Малиновског, који значења посматра са антрополошког становишта, сматрајући да она постоје само у оквиру одређеног социо-културног контекста. У контекстуалистичке теорије може се сврстати и Сапир-Ворфова хипотеза, према којој структура језика условљава структуру мисли, што

имплицира да говорници који поседују одређене лексичке дистинкције могу говорити о ономе о чему говорници језика без тих лексичких дистинкција не могу говорити, а да то утиче и на опажање именованих, односно неименованих објеката у стварности. Међутим, експериментална истраживања нису то потврдила, наиме, није се могло доказати да је, на пример, боље опажање боја које у одређеном језику носе одређено име последица релативистичке лексичке структуре језика (в. BERRUTO 1994).

Етнолингвистичка проучавања језика која покушавају да, полазећи од Сапир-Ворфове хипотезе, установе непосредан однос између појединих језика и менталитета њихових говорника (а којима припада и Вјежбицка) показују да су овако далекосежна закључивања проблематична⁷⁰ из више разлога. Најпре, језичка слика света, будући да је језик елемент културе, условљена је не толико „менталитетом” колико културом, у којој се не може увек сасвим јасно разграничити „национално” или „етничко” од онога што припада одређеном ширем културном кругу или култури једне епохе. Потом, појам *дух нације* из кога произилази *дух језика* само је начин да се питање односа објективитета и субјективитета, односно општости и појединачности, одложи или камуфлира – јер овај однос и даље остаје нерешен чак и на нивоу појединог језика.

Дух језика схваћен као израз *духа нације* стога је много више идеолошки него научни појам, карактеристичан за период романтизма и буђење националне свести. Одређење нације као

70 Или, као што то М. Ивић формулише: [...] *показало се, наиме, опет на основу посматрања одговарајућих језичких чињеница, да је врло несаветно давати судове о „националном карактеру” само на основу појединих датости одговарајућих језика* (Ivić 2001: 228).

духовног облика човечанства у Хумболтовом учењу донекле се подудара са савременим теоријама нације и етницитета као културног и симболичког, а не „крвног” облика заједнице, односно као облика који почива на заједничкој култури и субјективном убеђењу припадности, а не на објективности заједничког порекла (о овоме в. BART 1997 и ANDERSON 1990). Ипак, овај појам повезан је с кључним ставом романтичарске теорија језика – *ein Volk, eine Sprache*, додајући му још једну одредницу – *ein Welt*. Међутим, језик и народ нису органски повезани – упркос томе што постоји велики број случајева подударности ових категорија, став да језичка, расно-етничка и културна обележја представљају три сједињена вида истог социјалног „организма” – нације, заправо је предрасуда, која има своје порекло у наивној склоности да се човек идентификује према језику, која је у периоду романтизма постала научна конвенција.

Када је реч о односу нације и језичке слике света – можемо говорити једино о слици света говорника одређеног језика, независно од њихове националне и/или етничке припадности. Стога, одређење *српско* у називу *српска језичка слика света* не имплицира значење слике света српске нације/ народа (а још мање имплицира став да је језичка слика света продукт одређеног и непроменљивог менталитета једног народа), већ значи слику света имплицитно садржану у српском језику (што нужно не подразумева чак ни слику света свих говорника српског језика). При том се мора имати у виду и припадност српског језика словенској и индоевропској заједници језика, те припадност српске културе европској

култури, као и лингвистичко јединство изражено ранијим називом *српскохрватски језик*, које остаје лингвистичка чињеница, независно од каснијих подела и стварања читавог низа „политичких” језика.

Ово је важно нагласити, будући да органицистичке теорије језика отварају простор за злоупотребе језика које, полазећи од разлика, увиђају наводну супериорност или инфериорност појединих језика и одатле извлаче закључке о супериорности и инфериорности појединих раса и/или нација (више о овоме в. TODOROV 1994 и GENNETE 1985) или, што само на први поглед делује безазленије, доносе закључке о менталитету народа, који је условљен самом природом језика којим се служи. Сам Едвард Сапир с правом је одбацио романтичарску традицију, која у језику види специфичну еманацију духа народа, по којој би унутрашња форма језика на ширем плану садржавала и значење унутрашње језичке структуре која одговара духу народа. Он указује да ово психологистичко тумачење језика, повезано са етносом, потенцијално садржи опасност од расистички усмерених теорија језика, посебно уколико им се дода дарвинистичка компонента стадијума у развоју језика од мање савршених ка савршенијим формама (САПИР 1992: 156–164).

Феномен језика испољава се у бројним просторним, временским, друштвеним и функционалним варијацијама, које се, при том, непрекидно мењају—стога га не можемо посматрати као монолитну и непроменљиву целину, већ као променљиву и несталну категорију, баш као што су и идентитети, укључујући ту и етничке и националне идентитете, нестабилни и променљиви.

Када народ или нацију одређујемо заједничком културом, морамо такође водити рачуна о томе да појам културе има универзалну вредност, да је реч о облику типичног понашања људске врсте, које подлеже и извесним општим законитостима, упркос културном релативизму. Стога ваља увек имати на уму опасност која прети од апсолутизације релативистичких становишта, али и опасност од универзалистичког става, који може представљати прикривени етноцентризам – опасност на коју је указао Тодоров, уочавајући два лица етноцентризма: *претензију да представља опште, с једне стране, и садржину посебног (најчешће националног) с друге* (Todorov 1994: 22), односно – суштински етноцентричну склоност “великих нација” да себе и своју културу представљају као идеално и универзално, те да сопствену слику света намећу тзв. “малим народима”.

Покушај утврђивања семантичких примитива такође, у извесној мери, мора бити прожет универзализмом као прикривеним етноцентризмом – односно повлачи питање могућности интерпретације језичких (семантичких) чињеница потпуно независно од доминантне културе – европске и англосаксонске лингвистичке традиције – и одређивања онога што ми, у оквиру ње, сматрамо семантичком чињеницом, језичком поруком или појмом.

Универзално се, стога, у овом истраживању разуме у значењу које му даје Тодоров – као *хоризонт споразумевања између две (или више) посебности*, као нужни захтев у објашњавању посебности и разлика. Овде је, заправо, реч о концепцији универзалног лајбницовске инспирације –

посматрање различитости доводи нас до увиђања општости, а појединачне творевине представљају једну од могућих комбинација општих елемента. Свакако, без обзира на постојање дубоких, универзалних структура људске културе и људског језика, етнолошка и етнолингвистичка истраживања нужно су усмерена према разликама, али при том не смеју заборавити на универзалну компоненту, као што не смеју заборавити ни на то да је етнос или нација само један од постојећих видова организације људског друштва – паралелно са њима постојали су и постоје други видови организације који пресецају и трансформишу етничко и национално – велики друштвени и културни системи попут заједничке социјалне организације, митологије, религије (нпр. улога хришћанства у формирању европске слике света у средњем веку и доцније), или попут система природних наука, али и дискурзивних творевина масовне, глобалне културе у савремено доба.

Удео етничке компоненте у језичкој слици света стога није тако доминантан и пресудан, и при том не зависи од “менталитета” нације – може се десити да је оно што перципирамо као особеност “менталитета” једног народа у неком тренутку заправо само траг деловања неког универзалног дискурса, некада заједничког великом броју народа, који је у одређеном народу или групи народа из неких друштвено-историјских разлога дуже задржао или повратио своју моћ, док је у другим већ изгубио; или масовније и дуже деловање одређеног типа дискурса у оквиру једне друштвене групе, који још није добио доминантно место у некој другој.

Наравно, деловање појединих доминантних дискурса

и начин на који се они испољавају у језику не говори ништа о (“супериорном” или “инфериорном”, “анахроном” или “модерном”, “активном” или „пасивном”) менталитету неког народа, већ само о деловању различитих и променљивих друштвено-историјских околности. Доминантна или пресудна одређеност језичке слике света етничком и националном компонентном, у том смислу, спада заправо у ред *дуговеке заблуде о хомогености језика*, која је имала своје различите видове (о овоме в. и RADOVANović 1986: 219–257).

Ово истраживање полази, дакле, од става да постоје универзалне језичке структуре, проистекле једним делом из универзалне организације људских когнитивних моћи, а другим делом из постојања колективних, архетипских представа, које су подржане и некадашњом припадношћу заједничкој култури. Српски језик припада индоевропској језичкој породици, те сходно томе, српска језичка слика света мора у себи носити трагове те културе и архаичког дискурса индоевропске митологије, будући да су у оквиру ње настајали и развијали се првобитни језички појмови. Истовремено, она током свог историјског развоја настаје и као резултат сусрета и мешања различитих култура, те јој је стога, из више разлога, исходиште у универзалном. Особени израз који ово универзално добија у конкретном језику стога не значи непрелазну граничну линију нити различитост која онемогућава препознавање сличности.

ЈЕЗИЧКИ И МИТСКИ ПОЈМОВИ

Реконструкција смисла и истраживање првобитне мотивационе основе лексема подразумева паралелно истраживање два велика семиотичка система – језика и мита. Овај приступ инспирисан је углавном Касиреровим ставовима да је мит облик мишљења који поседује сопствене законитости и структуралне облике специфичног карактера и да се слој појмовног, дискурзивног знања заснива на слојевима архајског, митског поимања, те је стога у тесној вези са формирањем језичких појмова.

Испитујући начин повезивања супротстављених принципа општег и посебног, као и разума и чулности, још је Ђанбаптиста Вико дошао до идеје *поетске логике* као посредничке инстанце између њих. Викови погледи пресудно су утицали на Хамана, који говори о поезији као *матерњем језику људског рода*. Ова идеја постаће опште место романтизма, да би се доцније, у Хајдегеровој филозофији, језик јавио као *окућавање битка*, у чему је песничка супстанца такође одређена као примордијална (HAJDEGER 1982). Ум се изједначава са језиком, који није никаква збирка конвенционалних знакова за појмове, него симбол у коме је обједињено прикривање и откривање истине. Овакви ставови иду даље ка отварању питања поетске функције, унутрашње форме језика и изоморфизма између унутрашње и спољашње форме на различитим нивоима. Поетска логика често се, по својим својствима, изједначава са логиком мита.

Хумболт такође истиче испреплетеност језика са

митским мишљењем и представама у поделама на врсте, где се раздвајање не врши само према објективном критеријуму него је појмовно-логички склоп стварности прожет непосредним осећајем:

Ово прибарање није никад одређено само актом опажања или доношења суда, него увек уједно и актом афекта и воље, актом унутрашњег заузимања става (HUMBOLDT 1988: 227).

Касирер, полазећи од Хумболта, такође истиче идеју о вези мотива којима се језик руководи са митским појмовним облицима и поделама на врсте:

И ту се потврђује да језик као укупни духовни облик стоји на граници између мита и логоса, а – с друге стране – представља средину и посредовање између теоријског и естетичког посматрања света (KASIRER 1985: 224).

Мит представља први људски покушај сазнавања света и први облик естетске маште⁷¹ па, према томе, и прву манифестацију духа. Речи фиксирају ове митске представе, формирају језичке појмове, који се разликују од логичких појмова, те тако настанак језика представља други стадијум развика духа, где је однос смисла и чулног опажаја анолошки. Трећи ступањ развика јесте ступањ теоријског, научног сазнања, у коме симбол стиче стадијум чистог појма. Митско мишљење Касирер дефинише као комплексно⁷², те истиче да се

⁷¹ Машта делује већ код наших основних опажања, сматра Касирер, а симбол од диспаратних утисака ствара појам. Симболи нас уводе у свет слика, али не слика схваћених као одраз, већ слика чији се принцип уобличавања налази у аутономном стваралачком духу.

⁷² Али за митску свест ти појединачни елементи нису дати унапред, она мора да их постепено и полако извлачи из целине, мора сама да изврши тај процес истицања и издвајања. Због тога је митско мишљење названо „комплексним“ схватањем, да би га тако разликовали од нашег теоријско-аналитичког става (КАСИРЕР 1998: 57).

појмови теоријског сазнања темеље на слоју језичких појмова, који претходе процесу интелектуалног схватања и разумевања појмова.

Језички појмови носе печат митског мишљења, које, за разлику од теоријског мишљења, не располаже слободно садржајем интуиције, већ је *опчарана и заробљена тим садржајем* (КАСИРЕР 1998: 83). Ту постоји крајње сужавање интуитивног искуства, концентрисање доживљајног садржаја и његово сажимање у једну једину тачку. Ово Касирерово *концентрисање и сажимање* које делује у образовању митских и првобитних језичких појмова идентично је, заправо, механизмима метафоре, о којима је већ било речи у претходном делу – Фројдовој *кондензацији*, Рикеровој *асимилацији*, Витгенштајновом *сабијању*. Старији језички развој паралелан је развоју митске интуиције и митског мишљења, те се и не може разумети без њих, сматра Касирер, а првобитни језички појмови имају телеолошки карактер⁷³. Првобитна везаност језичке свести за митско-религиозну свест испољава се у томе да се језичке структуре указују у исти мах и као митске⁷⁴.

Као битне карактеристике митског и првобитног језичког мишљења Касирер, дакле, наводи сажимање,

⁷³ Касирер објашњава многе појаве које су у лингвистици обухваћене појмом *промена значења* управо том променом угла посматрања, који настаје са променом телеолошког смисла, односно практичног односа човека према њима, услед промене животних услова и културе, те наводи пример извесних индијанских племена која користе исту реч за играти и радити – не зато што не праве спољашњу разлику између ових делатности, већ зато што обе служе истом циљу – осигурању исхране. Првобитна функција језичких појмова не састоји се у поређењу садржаја појединачних појава и извођењу заједничког обележја, већ представља концентрисање доживљеног садржаја у једну тачку, која није одређена толико садржајем доживљаја колико телеолошким углом под којим је виђена (КАСИРЕР 1998: 87–90).

⁷⁴ Касирер наводи пример који је Пројс забележио код Уитото-Индијанаца, где се каже: *На почетку реч даде оцу порекло* и објашњава то постојањем извесне функције која речи даје исти религиозни карактер у различитим и удаљеним културама.

концентрацију, истицање пособеног. Реч се ту, по Касиреровом мишљењу, спаја са садржајем – између знака и означеног успоставља се однос истоветности – *потпуног поклапања „слике” и „ствари”, имена и предмета* (КАСИРЕР 1998: 109). Језик и мит као духовне функције немају за претпоставку свет датих предмета, дедукован помоћу одређених ознака и атрибута, већ то рашчлањивање стварности тек стварају, омогућавајући одређивање ознака и атрибута. Отуда произилази и вишесмисленост, готово протејски карактер митских фигура и првобитних језичких појмова. Слој митског формирања појмова одговара слоју језичког формирања појмова, које не можемо објаснити помоћу данашњих категорија и подела. Уска испреплетеност митског и језичког мишљења условила је детерминисаност митског и језичког света истим мотивима.

Будући да језички појмови настају у периоду митског мишљења и да су нераскидиво повезани са њиме, пресудну мотивациону улогу у свесном уобличавању првобитних појмова⁷⁵, морала је имати логика мита. Како не бисмо упали у грешку да језичке појмове тумачимо помоћу дискурзивних⁷⁶, требало би стално имати на уму разлике између митског и

75 Касирер овај пут описује на следећи начин: језик је везан за чулно и имагинативно, али, истовремено, он има тенденцију ка ономе што је логичко и опште. Пут стога води од сфере чулног осећаја до сфере опажања, а од опажања до појмовног мишљења, а од овог до логичког суда. Функција простог осећања и опажања имплицитно садржи оно што ће се испољити у свесном уобличавању појма.

76 Касирер истиче да формирање логичко-дискурзивног појма полази од појединачног опажања, које се стално проширује, при чему долази до процеса синтетичног допуњавања, спајања појединачног са целином, у коме појединачно не губи своју конкретну одређеност и ограниченост – сваки појединачни примерак врсте садржан је у врсти, сама врста обухваћена је родом, али они остају дистинктни. Логичке детерминације су дате у облику геометријских детерминација – сваки појам има своју одређену сферу помоћу које се ограђује од других појмовних кругова и, ма колико те сфере прекривале или пресецале једна другу, свакој од њих припада јасно одређено место у појмовном простору. Нови односи у које улази немају за последицу брисање његових граница, напротив, они их још више истичу.

развијеног појмовног мишљења.

Према Мелетинском, карактеристика митског мишљења јесу: 1) дифузност која се испољава као нејасно разграничење субјекта и објекта, материјалног и идеалног, предмета и знака, ствари и речи, ствари и њених атрибута, појединачног и мноштвеног, статичног и динамичног, просторног и временског односа; 2) недовољна развијеност апстрактних појмова, услед чега се класификација и логичка анализа остварују помоћу конкретних очигледних представа (слика), које стичу симболичко својство, не губећи своју конкретност, а процес уопштавања одвија се без одвајања од конкретног, при чему се асоцирање предмета по њиховим спољашњим, секундарним својствима може претворити у узрочно-последичну везу, а порекло се може заменти суштином; 3) логика митског мишљења није одвојена од емоционалних, афективних, моторних елемената, што омогућава различите „партиципације” и ствара мотивацију различитих ритуално-магијских пракси.

Међутим, недовољна развијеност апстрактних појмова не значи неспособност митског мишљења за апстраховање – напротив, чисто митско мишљење и само је нека врста апстракције, сматра Мелетински. С тим што, за разлику од научног уопштавања, које се гради на основу логичке хијерархије од конкретног ка апстрактном и од узрока ка последицама, митско мишљење оперише конкретним и личним, употребљеним у својству знака, тако да хијерархији узрока и последица одговара хијерархија сила и митских бића који добијају семантичко-вредносно значење. Док се научне

класификације заснивају на супростављању унутрашњих начела, митске се граде према секундарним чулним својствима, неодвојивим од самог предмета. Оно што се у научној анализи испољава као сличност, или неки други вид односа, у митологији делује као истоветност, а разлагању на обележја одговара растављање на делове.

Логика митског мишљења игнорише закон искључења трећег, она је метафоричка, симболичка и, за разлику од научне логике, користи се заобилазним средствима, које Клод Леви-Строс назива *бриколажом* (LEVI-STROS 1978: 57 –75). Митска логика служи се, свакако, и бинарним опозицијама чулних својстава, савлађујући тиме непрекидност опажања света. Међутим, следећи корак је семантизација и идеологизација тих контраста ради разних начина изражавања основних антиномија (нпр. *живот/смрт*), које се, опет, савлађују посредовањем и налажењем митских медијатора (MELETINSKI 166–171). Медијатори не укидају бинарност, већ је замагљују, уводећи принцип *и-и*, *ни-ни*, што јесте и принцип савремене поливалентне логике.

Однос језика и мита различито је одређиван: романтичари, а касније и Хајдегер, одређују језик као *избледелу митологију*, док упоредна митологија, ослањајући се на резултате компаративне лингвистике, углавном изводи примат језичких појмова над митским. Међутим, Касирер истиче да постоји заједничко својство митског и језичког формирања појмова, а то је метафоричко мишљење – *метафора је духовна спона између језика и мита* (КАСИРЕР 1998: 135). Он разликује метафору у ужем смислу, у којој замена оперише

са постојећим језичким материјалом, и *радикалну метафору*, која је услов језичких, као и митских формирања појмова. У почетном формирању митских и језичких појмова присутна је метафоризација⁷⁷ садржаја искуства. Стога Касирер сматра да је питање која од два типа метафоре рађа ону другу, односно да ли је основни узрок метафоричког израза у митском ставу духа, или се он развија тек на темељу језика, потпуно беспредметно, будући да овде не може бити речи о некаквом *емпиријском утврђивању оног што је временски раније или касније, већ само о идејном односу између језичког и митског облика, о начину на који један утиче на други и како условљава његов садржај* (КАСИРЕР 1998: 139).

Језик и мит настају у неразлучивој корелацији из које се тек постепено издвајају као посебни чланови, али у почетку представљају изданке *истог импулса симболичког обликовања*. Код праоблика митско-језичких појмова владају сасвим друге тенденције мишљења: интуиција не бива проширена, већ сажета на једну тачку и у том процесу сажимања открива се и истиче моменат на који се ставља акценат „значања”. Касирер то назива *жижом значења*, при чему све што стоји изван ње остаје непримећено, будући да не поседује никакав митски или језички „белег”: *у простору језичких и митских интуиција, поред места из којих бије снажна светлост, налазимо друга која као да су обавијена тамом* (КАСИРЕР 1998: 142).

Извесни садржаји постају језичко-митски центри снаге, док други као да леже испод прага значења. Примарни

⁷⁷ [...] већ најпримитивније језичко исказивање захтева преображавање одређеног сазнајног или осећајног садржаја у звук, као што и најједноставнија митска подоба настаје тек кроз преображај помоћу кога одређени утисак бива пренесен из сфере свакодневног и профаног у круг „светог, у круг религијско-митски „значајног“ (КАСИРЕР 1998: 138).

митски и језички појмови представљају такве тачке, и управо њихова природа објашњава зашто они не дозвољавају никаква квантитативна разликовања. За митски и језички појам није важна екстензија него интензитет, не ради се о квантитету или систему правила како ваља међусобно повезати, надредити или подредити појмове различитог опсега. У митском мишљењу, дакле, влада закон који Касирер назива *законом нивелирања или брисања специфичних разлика*⁷⁸.

Касирер, стога, као основно начело језичке и митске метафоре одређује *pars pro toto*, при чему је неважно какав је значај тог дела за структуру и функционисање целине, довољно је да јој он припада или да јој је припадао, да је био са њом у некој вези. У митском мишљењу заправо се не ради о аналогiji, већ о стварном идентитету. Касирер стога сматра да главни облик метафоре – замена рода врстом, целине делом, или обрнуто – заправо проистиче из суштинских својстава мита⁷⁹.

Међутим, у митско-језичким појмовима није само реч о обичној замени, него о стварању правог и непосредног идентитета, односно о истом оном механизму кондензације који је Фројд уочио у техници сна. Језик и мит подвргнути су истим или аналогним законима духовног развоја, и представљају облике метафоричког мишљења. Метафора представља један од конститутивних услова језика, с тим што

⁷⁸ Сваки део једне целине указује се као еквивалентан тој целини, сваки примерак врсте или рода указује се као еквивалентан врсти или роду. Не само што део представља целину, а индивидуа врсту или род, већ су они и једно и друго у исто време. Они не смао што значе и једно и друго за рефлексивно мишљење, већ садрже у себи снагу целине, њен значај и њену делотворност (КАСИРЕР 1998: 142).

⁷⁹ Еко је, као што смо претходно видели, показао условљеност „логичке“ класификације у оквиру Порфиријевог стабла одређеним културним контекстом.

је појам *идентитета* у митском мишљењу сасвим другачији него у дискурзивном мишљењу⁸⁰.

Суштина увиђања језичке иконичности састоји се, заправо, у томе што природни језици производе класификације које противрече нашим емпиријско-научним класификацијама. Свако карактеристично обележје, које је некада било полазна тачка за квалитативно формирање појмова и за квалитативно означавање, може да послужи за поистовећивање предмета који су били изражени том ознаком. Током развитка људског духа та некада нужна и „природна” повезаност слаби, јер језик не припада искључиво царству мита, у њему је од почетка делотворна и снага логоса. Временом реч постаје све више појмовни знак, али, паралелно с тим процесом одвајања, тече и други процес – процес уметничког уобличавања.

Мит, језик и уметност започињу као неразлучно јединство, које се постепено разлаже у тријаду духовних облика, сматра Касирер, а у уметничком изразу реч поново стиче богатство и обиље живота, само што он није више *митски спутан*, већ *естетски живот*. Корени уметничког израза леже у магијско-митским мотивима и он одржава везу са митом, што ће потврдити и анализа иконичности појединих лексема, за коју ће нам од користи бити управо уметнички текстови.

Везу између језика и мита увидео је и Ролан Барт. Дефинишући мит као говор, он смешта његово проучавање у област семилогије. Барт полази од становишта да је језички знак произвољан, немотивисан, мада истиче да произвољност

80 *Истоветност момента фиксираног речју гура у задњи план све хетерогености садржаја опаженог, и ту се најзад оне потпуно губе. [...] Сходно начелу еквивалентности, језик може да третира на исти начин, као истоветне, садржаје који са становишта нашег непосредног чулног опажања или са становишта наше логичке класификације, изгледају сасвим различити [...]* (КАСИРЕР 1998:146).

ограничавају асоцијативни односи између речи, те да језик може да произведе знак по аналогiji са другим знацима. За митско значење истиче да оно никада није потпуно произвољно, већ да у њему увек учествује извесна аналогija, и као основу својство мита узима то што он претвара смисао у форму. Стога Барт дефинише мит као присвајање језика или *уграбљени језик*, истичући да језик пружа слаб отпор миту, јер је већ и сам усмерен према њему и садржи зачетак склопа знакова намењених испољавању интенције која доводи до употребе језика. Ту интенцију Барт назива *изражајношћу језика*. Поред тога, језик веома ретко налаже пун, неискривљив смисао, *око коначног смисла увек остаје виртуални слој у коме лебде други могући смислови: смисао готово стално може да се тумачи* (BART 1997: 230–257).

Према Бартовом мишљењу, мит претвара у означеоца оно што представља знак у језику, односно он се стално враћа са смисла на форму. Међутим, будући да у складу са структуралистичком идејом, дефинише језик као немотивисани знак, он не увиђа да је оно што језик чини податним миту заправо његова метафорична природа, суштински сродна природи митског мишљења.

И језик се, баш као и мит, поиграва односима смисла и форме – ту важи исти онај однос смисла према форми који је изражен у схоластичком ставу *forma dat esse rei*. Као што је и Јакобсон увидео, порука на неком језику увек је истовремено и порука о самом језику – и природни језик поседује исту особину усмерености поруке на код, она није само обележје мита и уметничког текста, већ суштинско обележје природног

језика. Такође, однос између онога што је мисаоно и онога што је чулно није једнострана зависност – од чулног ка мисаоном, јер се интелектуални израз не би могао развити из чулног да у њему није првобитно био садржан. Стога се морамо сложити са Касирером да је језик у свакој својој појединој фази *уједно чулни и интелектуални изражајни облик* (KASIRER 1985: 244).

Почев од истраживања В. Вундта, који је митотворство укључио у своја психолошка истраживања, али искључујући га из психолошког процеса савременог човека, па до К. Г. Јунга, који је експлицирао везу мита и психолошких процеса савременог човека постављањем тезе о колективном несвесном, дошло се и до закључка да постоје митотворни структурни елементи несвесне психе, који се манифестују у архетипу. Њихово постојање забележено је у митовима, бајкама, сновима, уметности, али и у производима психотичне фантазије. Међутим, оно се може пратити и у језику.

„Примитивно”⁸¹ стање духа одликује се другачијим начином „сређивања” података у односу на доцније, појмовно мишљење. Отуда и идеја да се оно одликује мањим степеном „свесних” функција, односно идеја да се мисли „појављују” или да *нешто мисли у човеку*. Међутим, овај механизам сређивања утисака не разликује се од мишљења „цивилизованог” човека толико по ступњу „свесности”, колико по другачијем начину

81 Употреба појма *примитивно* условљена је еволуционистичком традицијом, која полази од претпоставке да се развитац културе и мишљења може посматрати као прогресивни низ – што подразумева развитац од простијих ка сложенијим облицима (где је ово „простије“ негативно вредновано). Међутим, културна антропологија дошла је до другачијег закључка, чију је суштину међу првима формулисао Франц Боас: *Изгледа да се разлика у начину мишљења између примитивног и цивилизованог човека састоји углавном у дружичијем карактеру традиционалне грађе с којом се ново опажање здружује* (в. БОАС 1982: 245). Зато израз *примитивно* овде има сасвим условну употребу, без вредносне конотације.

формирања (језичких и митских) појмова. Уместо употребе термина *несвесни*⁸² и *свесни процеси мишљења*, можда би, стога, упутније било говорити о *предпојмовним* и *појмовним* процесима, где се под *појмом* подразумева дискурзивни, логички појам. Спонтана манифестација тог предпојмовног процеса мишљења ствара митски свет и језичке појмове. Као и појмовно мишљење савременог човека, предпојмовно мишљење модификује искуство стварности.

У митској свести процес апстраховања не одвија се као прелазак од конкретнoг ка апстрактном, него се манифестује као апстраховање у виду конкретне слике – ментална неодређена представа користи елементе емпиријског света да се изрази. Конкретна слика постаје полазиште за израз и симбол сложене менталне представе која није доведена до појмовног сазнања. Лексичка икониичност не може се стога свести на првобитно значење речи – јер је и то „првобитно” значење заправо само једна од конкретизација сложене менталне слике – нити на појединачну визуелну представу.

Добру илустрацију разлике између менталне представе у свести и одређене визуелне представе и њеног изрази (што се може применити и на језички израз) даје сликар М. К. Ешер, уочавајући да менталне слике могу бити разумљиво приказане само као визуелне слике⁸³. Ово запажање указује и на суштину језичке икониичности. Првобитна језичка икониичност не односи се на мотивацијску везу са чулним елементима емпиријског

82 О проблему реалности несвесног в. БУВРЕС 1993: 50–84.

83 Ипак, ментална слика је нешто потпуно другачије од визуелне слике, и колико год се неко труди, никада не успева да ухвати пуноћу тог савршенства које лебди у мислима и које се сасвим погрешно тумачи као нешто што је виђено. Након бројне серије покушаја, на крају – управо када сам на измаку снаге – успевам да обликујем мој драги сан у несавршен калуп детаљне концептуалне слике (EŠER: 2003:5).

света, која полази од конкретне слике и иде ка њеном уопштавању, већ на поље сложене предпоставне менталне активности која користи конкретне „слике” емпиријског света као апстракцију или „сажетак” читавог искуственог поља. Језичка активност, у том смислу, јесте симболичка – поље неодређености и пуноће психичког догађаја везује се за одређене чулне слике. Та конкретна слика/израз потом постаје средство даљег апстраховања и накнадног процеса метафоризације (што није само чин преноса већ, нужно, и тумачења значења), или средство бесконачног семиотичког процеса.

Сложеност првобитних менталних представа, које свој израз налазе у слици као средству конкретизације (архетипска слика или симбол) тиме не бива укинута. Она је и даље присутна и из потаје утиче на наш доживљај света. Управо на тој сложености почивају феномени као што су вишезначност, асоцијативност језика и метафоричка активност.

Ту праформу можемо одредити и као архетипску слику или симбол. Јунг дефинише архетип као матрицу људског инстинктивног интелигентног понашања⁸⁴. Архетип представља садржај колективног несвесног, који Јунг упоређује са *représentations collectives* Леви-Брила.

Représentations collectives означавају симболичне фигуре „примитивног” погледа на свет, али се могу применити и на несвесне садржаје. Међутим, за разлику од колективне

⁸⁴ Јунг пореди архетип са инстинктима – неличним, општераширеним и херeditарним факторима мотивишућег понашања, који су удаљени од ивице свести. Они, по својој суштини нису ни нејасни ни неодређени, већ представљају специфично формиране нагонске силе, које независно од сваког степена свесности следе своје инхерентне циљеве. Правећи аналогију између инстинкта и архетипа Јунг долази до закључка да су архетипови несвесне илустрације самих инстинката, односно да они представљају матрицу инстинктивног понашања, али је ту реч о одређеним формама психе (JUNG 2003: 53–54).

репрезентације, архетип означава само оне психичке садржаје који још нису подвргнути свесној обради, већ представљају непосредну душевну датост, те се стога архетип незнатно разликује од историјски настале формуле. Архетип је, у суштини, несвестан садржај, који се освешћивањем и прихватањем мења под утицајем индивидуалне свести (JUNG 2003: 13–50). Ове симболичне фигуре могу представљати универзалну мотивациону основу именовања великог броја појава, будући да језик настаје у фази митског, а не у фази развијеног појмовног мишљења. Видећемо доцније, у анализи конкретних лексема, како се њихова мотивација може објаснити управо деловањем архетипа као несвесне матрице доживљавања и обликовања света, која има универзалне карактеристике.

Архетип би могао бити манифестација извесне унутрашње интелигибилности наизглед спољашњег чулног утиска што, када се пренесе на план језичког израза, није ништа друго до унутрашња *форма речи* или – уколико пажњу усмеримо више ка чулној компоненти као мотивационој основи – *иконичност*.

СЕМИОТИКА И/ИЛИ (ЕТНО)(ПСИХО) ЛИНГВИСТИКА

Истаживање лексичке иконичности и језичке слике света неминовно асоцира на етнолингвистичка и/или когнитивнолингвистичка истраживања. Међутим, у уводном делу рада сразмено је мало дато простора ауторима из области етнолингвистике, когнитивне лингвистике или етно-

психолингвистике, док су много више разматрана питања која спадају у семиотичку и ширу филозофско-логичку проблематику. То је учињено из неколико разлога.

Као први разлог наводимо тај што је појам *иконичности језика* (те стога и *лексичке иконичности*) примарно семиотички појам, док питање слике света, чак и када је реч о језичкој слици света, спада превасходно у онтолошко-епистемолошку проблематику. Други разлог налази се у самом циљу теоријског дела, који је постављен као (ре)дефинисање кључних појмова и постављања тачке гледишта са које ће се приступити конкретној анализи, те стога он нема карактер ни функцију историјског прегледа, већ је пре реч о издвајању одређених тема и указивању на питања која су кључна за прецизирање сопственог становишта. То подразумева проблемски, а не хронолошки приступ, па чак нужно не подразумева ни избор по општем значају наведених аутора за науку о језику, већ пре по значају који они имају за бављење темама које су у нашем фокусу, а које делимично излазе из оквира лингвистике. Трећи разлог истицања превасходно семиотичке проблематике јесте тај што она представља и полазно место етнолингвистике, митологије, културологије, па и когнитивистике.

Иако, као што је то истакао И. Н. Толстој, постоји обиље теоријских семиотичких радова на различите теме, *семиотика још увек мало и ретко излази из оквира широког и истовремено прилично затвореног круга општих проблема и слабо прониче у појединачне и конкретне дисциплине које се издвајају по етничком и језичком обележју* (Толстој 1995: 45). Циљ теоријског дела био је, између осталог, тај да се омогући

озбиљнији продор семиотике у конкретно етнолингвистичко истраживање које се односи на лексичку иконичност и језичку слику света. Стога нам се чинило неопходним да најпре осветлимо основне појмове којима ћемо се руководити из угла семиотике, како бисмо били у прилици да развијемо методологију саобразну теми истраживања, уместо да једноставно одаберемо или преузмемо неки од постојећих етнолингвистичких модела у оквиру којих се може истраживати било лексичка иконичност (која се, као што је већ речено, најчешће своди на етимологију речи), било језичка слика света, чије је истраживање углавном обележено когнитивистичким приступом. Јер циљ рада није одвојено истраживање једног од ових проблема, већ испитивање њиховог међуодноса – односно, начина на који лексичка иконичност утиче на језичку слику света, као и начина на који слика света утиче на иконичност речи.

Ово нам се чинило посебно важним с обзиром на то да наука о језику није засновала посебан метод истраживања лексичке иконичности и њеног утицаја на језичку слику света, нити је, барем колико нам је познато, објављена студија која се бави односом лексичке иконичности и лексичке слике света, посебно не на материјалу српског језика.

Као што је већ речено, иконичност се у овом раду схвата као семиотички појам сродан појму *унутрашња форма речи*, са којим јој је заједничка мотивисаност језичког знака. Термин *иконичност* у већој мери упућује на чулну компоненту⁸⁵ представе (*слика-појам*), која се схвата као директна или

85 *Унутрашња форма*, с обзиром на теоријски развитак овог појма, више има значење обликотворног начела чије је тежиште у већој мери на интелектуалном елементу.

индиректна сличност, аналогичност или мотивациона веза са предметом означавања, који се, у зависности од сазнајне теорије, може дефинисати или као предметни садржај мишљења или као објекат у стварности. У нашем случају, реч је о прихватању сазнајне теорије која као предмет означавања одређује предметни садржај мишљења, које носи трагове чулности, маште и интуиције, односно, представља симболичну *слику-сажетац*.

Лексичку иконичност могуће је анализирати посредством установљавања смисла речи, који разумемо као сложену, дифузну и променљиву творевину, зависну од контекста. Стога је ово истраживање и изразито контекстуалистичко. Сматрамо, такође, да лексичка иконичност представља траг комплексног мишљења (на коме се заснива могућност променљивости и преноса значења или метафоричности), које притом носи сва обележја митског мишљења. Метафоричност се у овом истраживању разуме као суштински језички механизам, који се заснива на процесу актуелизације и преноса потиснутих или пригушених компоненти смисла. Иконичност (сложену менталну слику-појам) сматрамо основом формирања значења, а метафоричност видимо као механизам који на површину извлачи потиснуте аналошке везе и омогућава даљи пренос и формирање нових значења.

Лексема се пак посматра као потенцијални, виртуелни текст, док се *семантичко језгро* или *стабилно значење речи* показује, са дијахронијске тачке гледишта, као нестабилна и променљива величина. Стога циљ рада није постављен као разоткривање иконичности која би била схваћена као *етимон*

(првобитно *значење* речи), него као откривање првобитне укупности смисла, фиксиране у једној симболичној слици-сажетку.

Суштина увиђања језичке иконичности састоји се, између осталог, у томе што природни језици производе класификације које противрече логичким класификацијама. Лексичка иконичност, будући да је она место уочавања „несклада” између семантичких веза језичке метафоре и логичких веза, стога у већој мери зависи од асоцијативних значења, него од логичког, когнитивног и денотативног садржаја – односно од концептуалног значења. Руководећи се начелом *ex nihilo nihil fit*, сматрамо да су могућности различитих асоцијативних и концептуалних значења већ латентно присутне у укупности смисла саме лексеме. Управо ту латентну укупност смисла, сажету у једну слику-симбол, одредићемо као лексичку иконичност, док ћемо метафорички пренос посматрати као реализацију мање или више пригушених, али већ постојећих семантичких компоненти, које не зависе само од значења у Фрегеовом смислу, већ и од творачких моћи уобразиље и ширег културног контекста.

Због тога је основни метод истраживања лексичке иконичности заправо својеврсно враћање унатраг – посредством утврђених асоцијативних и концептуалних значења реконструише се првобитна сложеност смисла лексеме. Стога наше истраживање неће бити лингвистичко, у ужем смислу те речи, већ ће укључивати антрополошке и културолошке факторе, односно анализу начина виђења ствари типичних за једну заједницу, културу и епоху.

Дакле, осим појмовно-логичког дела, анализа иконичности и метафоричког преноса мора укључити и емотивно-стилистички и прагматички део, посматран и са синхронијског и са дијахронијског аспекта, као и са аспекта смене доминантних културних образаца и епистема.

Анализа лексичке иконичности омогућава два приступа. Један би био онај који истражује везу речи са другим речима, откривајући јединице сазнајног механизма и процес преношења из једног појмовног домена у други, што је суштина уобичајене концептуалне анализе. Циљу овог рада ближи је, ипак, својеврсни „унутрашњи” приступ, који испитује сложеност и обиље смисла унутар саме лексеме, наталожено током смене културних образаца, али виртуелно већ присутно у њој као могућност. Стога је у истраживање, поред семантике речничког типа, укључено и истраживање семантике енциклопедијског типа.

Метод утврђивања иконичности на лексичком нивоу подразумевао би реконструкцију првобитног сложеног смисла, који омогућава како диференцијацију значења тако и метафорички пренос, што неминовно подразумева дијахронијски приступ, паралелно са применом компонентне, асоцијативне и концептуалне анализе. Овај метод налик је и ономе што Толстој назива *методом ретроспекције*, чији је циљ *да реконструише почетно стање елемената језика и културе* (в. Толстој 1995: 8–9). То, свакако, подразумева истраживање културних контекста у оквиру којих се концептуализација одвијала. Стога су за ово истраживање од подједнаке важности етимолошка реконструкција значења, преузимање резултата

асоцијативне методе, анализа фразеологизама, фолклорних, митолошких и дијалекатских података (који отварају могућност праћења *семантичке дијахроније у простору*), као и ширег културног контекста. У књизи су, углавном, избегнути терминологија и поступци који би изричито упућивали било на концептуалну било на компонентну анализу, мада су, иако у другом плану, присутни елементи и једне и друге методе.

За истраживање које под иконичношћу језика подразумева, пре свега, кореспонденцију између језика и мишљења, од пресудног је значаја однос између менталне представе и речи, односно – принципи пресликавања когнитивних модела. У складу са тим, перцепција се не посматра као пасиван, већ као конструктиван процес, а однос сличности се тражи у представама ума, који креира сопствене концептуалне структуре. Иако се концептуалне структуре уобичајено анализирају на већим језичким јединицама, сматрамо да сам настанак лексеме подразумева одређени вид концептуализације света, будући да лексема није само јединица текста, већ је и сама текст, или концентрисани тезаурус смисла.

Будућа анализа лексичке иконичности, поред проучавања структурно-семантичких мотивацијских веза између самих речи, разматраће и однос између речи и означених предметности у оквиру одређеног културног контекста.

С обзиром на то да се у раду, паралелно са утврђивањем лексичке иконичности, истражује и народна култура, примењиваће се и методе „шире” етнолингвистике, углавном у складу са идејама Н. И. Толстоја (в. Толстол 1995: 8 –61) То подразумева интердисциплинарност истраживања и сложеност

методологије, као и истраживање дијахронијског плана паралелно са синхронијским. Притом се ни српска култура ни језик, не могу посматрати изоловано, већ се морају укључити језичке, фолклорне, митолошке и културне везе српског народа са осталим словенским и индоевропским народима. Стога ће се истраживање лексичке иконичности српског језика ослањати и на словенске и индоевропске језичке елементе и етнокултурне појмове, односно, покушаваће да реконструише утицај најстарије (митске и језичке) слике света, онолико колико је можемо пратити у прошлости.

Међутим, поред овог индоевропског контекста, у анализу ће бити укључени и архетипски митотворни обрасци људске мисли, у складу са Јунговим тумачењима, те ће се узимати у обзир и подаци о културним обрасцима и митолошким концептима који не спадају у индоевропски културни круг, али се могу одредити као архетипски.

Смењивање података из савременог језика и културе са низом успостављених или претпостављених података из прошлости, процес је неопходан у истраживању првобитне лексичке иконичности. У томе посебно повлашћено место, сасвим у складу са значајем који јој даје и Н. И. Толстој, има митологија. Мит, свакако, да се послужимо Фукоовом терминологијом, представља доминантан дискурс – оквир за обликовање првобитних језичких појмова и, истовремено, место на коме се архетипске форме мишљења појављују експлицитније него у језичким појмовима. Следствено Касиреровом тврђењу да се све језичке структуре указују у исти мах и као митске, утврђивање првобитне мотивационе

основе или лексичке иконичности укључиваће анализу митова, односно, разматрања лексичке иконичности у контексту словенских и индоевропских митских представа.

Анализа иконичности одвијаће се паралелно са анализом митског погледа на свет, при чему ће у реконструкцији, будући да нам садржаји словенских митова нису детаљно познати, поред фолклорног материјала, послужити и архетипски мотиви, подаци из индоевропске митологије, али и анализа слојева, односно, „трагова” које су у језику остављале доминантне дискурзивне форме различитих епоха.

Иконичност лексема неће се испитивати на унапред утврђеном корпусу, будући да такво ограничавање смањује вероватноћу да ћемо доћи до података релевантних за њено откривање. С друге стране, свесни смо чињенице да је за једног истраживача преамбициозан и немогућ подухват прикупити све потврде речи, размотрити све примере употребе неке лексеме или анализирати све могуће контексте. Овај посао само је у извесној мери олакшан постојањем различитих речника српског и српскохрватског језика, а информације које се могу наћи у њима биће употпуњене претраживањем дигиталних база података разнородних текстова српског језика, при чему ће од посебне користи бити уметничке творевине.

Истраживање укључује и анализу митолошких и фолклорних „текстова”, који, управо због своје иконичке природе, могу успешно допринети расветљавању иконичности појединих лексема. Наравно, терминологија народне културе не може се анализирати без одговарајућег етнокултурног контекста функционисања речи, те ће бити коришћени и

митолошки речници и енциклопедије. Међутим, будући да истраживање укључује анализу различитих контекста, мора се, у извесној мери, ослонити и на језичку и културну компетенцију самог истраживача, односно, на „приватну” менталну збирку текстова и употреба речи.

Лексичка иконичност и метафоричност такође у великој мери зависе од смене доминантних дискурса и епистема, које могу бити организоване у оквиру различитих инстанци моћи – било да је реч о доминантним епистемама једне епохе, народа, културе, или да је реч о доминантним научним метафорама једног правца или школе. Циљ нашег рада јесте и испитивање начина на који одређени дискурзивни оквири условљавају не само људско знање, већ, посредно, мотивацију за настанак и смену речи и њихових значења.

Прелазак са једне доминантне епистеме на другу повлачи за собом настанак новог модела света, новог система метафора, те, дакле, и нове мотивације, и тако утиче и на процесе измене значења, као и на процесе архаизације или актуализације лексема. У неким случајевима може се говорити о дискурзивном континуитету, али ће негде бити забележен и дискурзивни прелом или дисконтинуитет. Фукоове идеје о смени дискурса стога су веома применљиве на анализу односа лексичке иконичности и језичке слике света, будући да је свака јединица дискурса под утицајем ових механизма. Ипак, задржавамо термин *језичка слика света*, уз напомену да није реч о анализи апстрактног језичког система, већ о анализи *дискурзивне праксе*, у Фукоовом значењу, или о анализи лексеме, схваћене као *текст*, која представља

механизам изрицања али и механизам стварања смисла. Отуда и интердисциплинарни приступ овог истраживања, који укључује и психологију и антропологију. Будући да је његов објекат сфера знаковне комуникације, а не језик као апстрактан систем, оно – следствено Сосиоровим ставовима о заснивању семиологије – мора бити и део социјалне и опште психологије, те се, стога, не може задржати искључиво на лингвистичкој проблематици.

Фокус нашег истраживања – *лексичка иконичност и језичка слика света* – неминовно у себе укључује и анализу *памћења текста* – односно, збир контекста у којима дати текст стиче осмишљеност и који су, на неки начин, инкорпорирани у њега, а који, опет, ступа у односе са *памћењем културе* (в. ЛОТМАН 2004: 15–29). У првој књизи ће стога бити анализиране лексеме које означавају основне егзистенцијалне појмове – *живот* и *смрт*, али ће бити анализиране и лексеме са којима су наведене кључне речи у етимолошкој и/или смисаоној вези, при чему се смисаона веза не односи на савремено појмовно довођење у везу, већ на смисаоно јединство које је постојало у архаичном светоназору.

Тако се, на пример, у склопу анализе лексема *живот* и *смрт*, разматрају и лексеме *мајка*, *земља*, *море*, које су у архаичном светоназору биле кључне за формирање концепта живота и смрти, као и лексеме које припадају сфери материјалне културе и обичајне терминологије у вези са митским појмовима живота и смрти, као што су *жито*, *жир*, *крмача*, *храст*, *кравун* и сл.

Лексема се у овом истраживању посматра као

симболичка конкретизација „текста”, или као конкретизација *снопа значења*, како то назива М. Елијаде, која не значи ограничавање на једну референтну тачку. Будући да лексеми сматрамо видом *текста (информације)*, који има способност да сачува сећање на претходне контексте, она ће се третирати као *кондензатор културног памћења*. Потиснуте компоненте тог *културног памћења*⁸⁶ могу постати поново актуелне у одређеним контекстима. Стога се истраживање неће одвијати само у једном правцу – у правцу трагања за првобитном (митском) мотивацијом речи, већ ће истовремено укључивати и реконструкцију културних кодова у времену.

Из наведених ставова произаћи ће и унеколико необична структура рада, која је, на извештан начин, аналогна процесу метафоричког „уланчавања”, односно издвајања, преношења, укрштања и сажимања одређених компоненти смисла. Будући да се лексичка иконичност не може одредити једнозначно и појмовно, принуђени смо да у научни дискурс уведемо и језичке, митске и поетске слике како бисмо дочарали сложеност и обиље значења и референтних равни садржаних у иконичности једне речи. Не чинити то, значило би превидети упозорење М. Елијадеа и промаштити циљ сопственог истраживања:

Дух користи слике да би схватио крајњу стварност

⁸⁶ Али за онога ко га усваја, текст је увек метонимија интегралног значења које се реконструише, дискретни знак недискретног бића. Збир контекста у којима дати текст стиче осмишљеност и који као да су на неки начин инкорпорисани у њега може да се назове памћењем текста. Тај смисаони простор који текст ствара око себе ступа у одређене међусобне односе са памћењем културе (традицијом), сачуваним у сазнању аудиторијума. Као резултат, текст поново стиче семиотички живот. [...] Када текстови не би имали своје памћење и када не би могли да око себе стварају одређену семантичку ауру, сви ти упади остајали би музејске реткости које се налазе изван граница културног процеса. У ствари, испоставља се да су они важни фактори који провоцирају културну динамику (ЛОТМАН 2004: 26–27).

ствари управо стога јер се та стварност очитује на противречан начин, те ју је немогуће изразити појмовима [...]. Дакле, слика као таква, као сноп значења, јесте оно истинито. Истинитост се не може приписати само једном од њених значења или само једној од њених референтних равни. Изразити једну Сliku конкретним речима свводећи је при том на само једну од референтних равни, горе је него окљаитрити је, то значи уништити је, укинути је као спознајно средство (Елијаде 1999:15).

Заједничко поље мита и језика јесте слика. У основи мита и језика стоји исти стваралачки принцип, који би се, парадоксално, могао дефинисати као уопштавање помоћу (симболичке) конкретизације. Задатак овог рада јесте потрага за тим првобитним менталним сликама које су представљале семантичку мотивацију⁸⁷ језичког знака. Због тога је нужна усмереност пажње на укупност смисла, као и анализа значења у ширем контексту и у дијахроној перспективи, што отвара могућност силаска до нивоа првобитне мотивације. Језичка слика поседује и чува памћење културе. Она у комуникацији функционише тако што успоставља вербалне или појмовне везе (значења), али истовремено успоставља и иконичке везе (укупност смисла, ослоњена на памћење културе).

У истраживању језичке сликовности, морамо се стога ослонити и на две субјективне, ненаучне категорије –

⁸⁷ Истраживање мотива више спада, у целини, у домен „естетичког“ објашњења у широком смислу, него у домен каузалног објашњења у правом смислу те речи (БУВРЕС 1993:155). Стога испитивања лексичке иконичности, или откривање првобитне мотивације, може бити само једна врста херменеутике. Када трагамо за мотивима, не можемо доћи до необоривих чињеница, али на ту врсту извесности хуманистичке науке, већ по својој природи, у доброј мери често не могу рачунати.

имагинацију и интуицију⁸⁸. То нећемо учинити несвесно или прећутно – напротив – то чинимо у уверењу да је за разумевање језичких феномена неопходно отварање лингвистике за овај вид сазнања, односно, искорак *из чаробног огледала рационалне рефлексije, где владају неки други закони, који нам још увек нису довољно познати, или где промичу духови још недоказаних хипотеза* (PIPER 2001:249). Трагање за оним башларовским *белегом*⁸⁹ субјекта у сликама и његова реконструкција не би били могући без одређеног удела интуитивног разумевања или својеврсног саображавања сопствене имагинације језикотворном и митопоетском духу.

Пре него што започнемо са анализом иконичности конкретних лексема српског језика, илустроваћемо овај став једним примером. Јуриј Лотман, наводећи стихове Асејева: *Я запретил бы „Продажу овса и сена”... / Ведь это пахнет убийством Отца и Сына? (Я бих забранио „Продају овса и сена”... / Јер то мирише на убиство Оца и Сина?)*, илуструје однос *поетског и информационог у тексту*: информациони текст – натпис на радњи – овде се чита као поетски текст (ЛОТМАН 2002: 24–25). Међутим, Лотман не уочава (или не објашњава) да овде „поетичност” или сликовитост текста не почива само на звуковној сличности облика *овса и сена* са облицима *Отца и Сына*, већ да активира управо оно што називамо памћењем културе – потиснуте али присутне компоненте смисла. Наиме, анализа која следи у даљем раду

88 О улози интуиције у сазнавању језичких феномена в. PIPER 2001:238–249)

89 Слике нису појмови. Оне се не издвајају по значењу. Тачније, оне теже да своје значење превазиђу. Имагинација је тада вишефункционална. Ако нам се приговори [...], одговорићемо да имагинација није ништа друго до субјект пренет у ствари. Слике тада носе белег субјекта. А тај белег је толико јасан да на крају најпоузданију дијагнозу о наравима добијамо преко слика (BAŠLAR 2006: 6).

показаће да у словенској (али и многим другим културама) житарице играју улогу митског претка који је жртвован да би омогућио ослобађање заметка новог живота (где жртвовање биљке симболички представља истовремено жртвовање оца и сина или мајке и ћерке у једном појавном виду). Овај културни контекст, а не пука звуковна сличност, разрешава „кратак спој” који настаје између појмовног значења и смисла употребљених лексема у заједничком контексту, истовремено указујући на дубљу асоцијативну везу између њих.

Мотивационе основе или икониичност лексема условљене су одређеним културним контекстом, најчешће најархаичнијим социокултурним моделима – митским, магијским и религијским – који ће, потом, прикривено утицати на њихове даље употребе, односно, на стварање нових контекста и модела, што ће резултирати и одређеном језичком сликом света.

III
ИКОНИЧНОСТ *ЖИВОТА* И *СМРТИ*

РАЂА СЕ НА СМРТ А УМИРЕ НА ЖИВОТ

*Животом сматрамо да се
само храни и расте и пропада.
(Аристотел)*

*Ти си мој живот, моја храна и одело, [...]
Сунчана светла луча, моје сјајно спасење!
(Гаврил Стефановић Венцловић)*

*Биљко, помешаност смешну земље и воде
Кажњену блатом, благо презри цветом.
Ал пристани на свет који звезде воде
Изласку мутном с безбожним полетом.*

*Светлост и сенка
Играју на води
Игру живота и смрти.
Где материја сва од заборава открива
Ватру у себи. [...]
Реч ватра! Ја сам јој рекао хвала што живим.
(Бранко Миљковић)*

*И поче да игра као пламен, као зраци, као сенке,
као жито, као таласи, као змије, као мачке,
као ноћне сабласти
(Јован Дучић).*

*Једном сам, играјући се,
нацртао водену површину у вечерњем сјају
и на њој барку иза које остаје лепезаста бразда на води. [...]
Без оклевања човек га је окрстио. „Последња возња”,
иако се то ни по чему није могло видети.
(Иво Андрић)*

Наше раније истраживање иконичности лексеме *бити*⁹⁰ показало је да се биљка у митској свести јавља као основна

90 О иконичности онтолошке лексике српског језика в. Башић 200: 47–81.

представа настанка живота и животних метаморфоза, као симбол цикличног животног тока, што подразумева креацију и деструкцију – које нису схваћене као супротности, већ као манифестације јединственог процеса – а то концептуално јединство сачувано је у икониčnosti глагола *бити*¹ и *бити*² са значењима „постојати” и „ударати”. Испитивање икониčnosti лексеме *живот* показује такође повезаност концепта живота са симболиком биљке – овог пута житарице. Насупрот *небеском цвету* – перуници, која је, по свој прилици, у словенском свету била симбол настанка и објављења (божанског) бића у ватри, осветљености и стремљењу ка висини, људско постојање везује се за хранљивост земље и воде, оличене у *житу*, чија је судбина повратак у таму безобличне материје и и поновно ницање из ње, односно, вечити круг умирања и рађања.

Иако се лексеме *живот* и *смрт* уобичајено перципирају као бинарни антоними, њихов међусобни семантички и појмовни однос много је сложенији. Анализа значења ових лексема у различитим контекстима, као и митова, обреда и ритуала у вези са феноменима које означавају, показује да веза између концепата живота и смрти није само антитетичка, већ да се њихова семантичка поља међусобно преклапају. Руска изрека *Рађа се на смрт а умире на живот* (ВЕЛЕЦКАЈА 1996: 39) само је једно од мноштва сведочанстава о представи амбивалентног јединства живота и смрти. Повезаност појмова живота и смрти, као разлика које могу ићи до антитезе, и сличности које могу ићи до идентитета, води нас унатраг до митских представа у којима је амбивалентност слика много делатнија од антитезе идеја. Она се јавља у различитим

културама и у различитим периодима и спада у ред архетипских идеја. О њој једнако сведочи руска изрека *Рађа се на смрт, а умире на живот*, француска пословица *Живети значи помало умирати*, Хераклитов фрагмент *Живети од смрти, умирати од живота* или Хајдегерово филозофија која људску егзистенцију дефинише као *Sein zum Tode*.

Идеје присуства смрти у сржи живота или светлуцавог прикривања битка у небитку сагласне су са различитим митским и религиозним концептима. У архетипским концептима живота и смрти на делу је, дакле, *coincidentia oppositorum*, која је и у другим сферама једно од основних обележја архаичне мисли. Управо због ове првобитне смисаоне повезаности, која неће сасвим нестати ни у модерном поимању феномена живота и смрти (упркос труду појмовног мишљења да раздвоји оно што Фројд назива *нагоном за животом* и *нагоном за смрћу*), икониичност ових двеју лексема истраживаћемо паралелно. У Фројдовим речима можемо пронаћи, иако донекле „прерушену”, кључну архетипску слику смрти и живота. Наиме, уочавајући аналогију између својих ставова и теорије А. Вајсмана, Фројд каже:

*Од овог истраживача потиче разликовање живе супстанце на једну смртну и једну бесмртну половину: **смртна је тело** у ужем смислу, сома, једино оно подређено је природној смрти, а **семене ћелије су потенцијално бесмртне** (курзив је мој), уколико су у стању да се под извесним повољним условима развију у нову индивидуу, или другачије речено, да се окруже новом сомом (FROJD 1994: 46–47).*

Овде је на делу митска метафорика семена као живе

супстанце и бесмртног дела, које под повољним околностима постаје клица новог живота и његова *срж* (*окожује се новом сомом*). Оно што је смртно јесте индивидуални живот – тело. Међутим, тело и телесно нису појмови повезани само са идејом индивидуалног живота, већ и са идејом индивидуалне смрти, будући да је циљ индивидуалног живота повратак на старо, неорганиско стање, док је *семе* повезано са идејом наиндивидуалне бесмртности.

У основи Фројдове теорије о нагону живота и смрти лежи претпоставка о тежњи за повратком у првобитно стање, које се у овом случају манифестује као нагон живих бића за враћањем у аорганиско стање, односно – смрт. Показује се да је Фројдова теорија о нагону смрти понављање митског концепта живота као путовања ка смрти, заоденутог у научно рухо:

Конзервативној природи нагона противречило би када би циљ живота било неко још никада раније недостигнуто стање. То пре мора бити неко старо, полазно стање које је живо биће једном напустило и ка коме, свим заобилазним путевима развоја, назад стреми. Ако смемо да, као искуство без изузетка, узмемо да све живо умире из унутрашњих разлога, враћа се у аорганиско, онда можемо само да кажемо: циљ свега живог је смрт, и обрнуто: Неживо је постојало пре живог (FROJD 1994:39).

Иако другачије изражен, овај Фројдов став не казује ништа друго до познату идеју *Прах си и у прах ћеш се вратити*. Подсећајући на Гетеово становиште, које смрт види као директну последицу размножавања, и Хартманово, за кога је смрт *завршетак индивидуалног развоја* (видећемо

доцније да ова идеја о смрти као „довршењу дела“ такође спада у ред архетипских идеја), Фројд признаје заокрет у својој дуалистичкој теорији (који је и био омогућен деловањем амбивалентних представа о животу и смрти какве показује и митска свест). Наиме, он каже:

Пошли смо, итавише, од оштрог раздвајања између Ја-нагона=нагона смрти и сексуалних нагона=нагона живота. Били смо чак спремни да наводне нагоне за самоодржањем припишемо нагонима смрти, што смо после, исправљајући се, повукли. Наше схватање је од почетка било дуалистичко, и оно је до данас такво, оштрије него икада, откад супротности не називамо више Ја и сексуални нагони, него нагони живота и смрти (FROJD 1994: 46–55).

Древни концепт јединства живота и смрти, чију метафорику можемо препознати у модерним, па чак и у научним исказима, посведочен је не само у пословицама, већ и у миту, обреду и ритуалу, те ћемо стога, пре него што пређемо на испитивање икониичности лексема *живот* и *смрт*, томе посветити посебну пажњу. Будући да су подаци о словенском митском поимању ових феномена оскудни, за реконструкцију ће, поред података из словенске и српске митологије и фолклора, послужити архетипски митски обрасци човечанства.

Едгар Морен у књизи *Човјек и смрт* (MORIN 2005), једном од најцеловитијих антрополошких истраживања представа о смрти, истиче да суштински постоје два основна мита о смрти, која су повезана и са представама настанка живота – мит о поновном рођењу и мит о „двојнику“. Ова два мита представљају „претварања“ или *фантомске* и

ноолошке пројекције репродукцијских структура, односно, два начина помоћу којих живот опстаје и поново се рађа, а то су *удвостручавање* и *оплодња*. Смрт као поновно рођење, сматра Морен, метафора је пореклом из биљног биолошког циклуса, али она не изражава више само аналогiju са светом биљака, него и закон животињског циклуса, који је обележен паралелним процесима смрти јединке и непрекидног поновног рађања врсте. С друге стране, мит о двојнику, такође делотворан у архетипским представама о смрти, потпуно одговара основном и универзалном начину репродукције – а тај феномен назива се *дупликацијом*. Архаични концепт двојника *суштински изражава исто што и биогенетички став: приликом умножавања не ради се о деоби него о производњи реплике или заменика: тренутак смрти уједно је и тренутак имагиниране дупликације* (MORIN 2005: 27).

Обе ове основне представе о смрти садрже, дакле, идеју настанка новог живота и својеврсну тежњу ка бесмртности, с том разликом што идеја двојника представља концепт индивидуалне бесмртности, док је за наиндивидуалну бесмртност везана идеја оплодње.

Феномен живота, схваћен као плодност и храњење, део је култа Велике Божиње Мајке, а представе живота и смрти очигледно имају универзално важење, јер готово истоветне концепте налазимо у обредима, митовима и фолклору разних народа, а њихове трагове можемо пратити како у уметничком стваралаштву, тако и у савременом језику. Стога ћемо, како бисмо разоткрили иконичност лексема *живот* и *смрт*, анализирати читав низ лексема српског језика које су у вези

са митским обрасцима живота и смрти (*жито, жети, храст, храна, гојити, крмача, жена, земља, смрт, мајка, мора, море...*), међу којима често постоји и етимолошка веза. Будући да су концепти живота и смрти најтешње повезани са појмовима плодности и рођења, размотрићемо најпре улогу жене-мајке, која се јавља као архетипска фигура кључна за разумевање ових појмова, пре свега у оквиру концепта наиндивидуалне бесмртности или вечности органског живота.

У Андрићевој причи *Смрт у Синановој текији*⁹¹ дервиш Алидеде сећа се на самрти два своја одлучујућа сусрета са женама – утопљеницом и прогоњеном девојком. Ова сећања доносе кајање, горчину и закаснелу спознају: *Заборавио сам да жена стоји, као капија, на излазу као и на улазу овога света.* Алидедино сећање на утопљеницу представља прерушени архетип: „сусрет” се дешава у доба пролећних поплава, када речна бујица за собом оставља плодоносни црвени муљ, а слика плодности повезана је са женом: дечак на дну дворишта проналази наго, бело женско тело, заривено у блато. Међутим, тело је беживотно. Сусрет са плодношћу, чији су симболи набујале воде, муљ и женско тело, истовремено је сусрет са смрћу. Други сусрет са женом јесте призор прогоњене, изнемогле девојке коју јуре два мушкарца, у коме се може препознати митолошки мотив *отмице девојке*. Ова два сећања, иако се мотивација у причи не експлицира, доводе Алидеду до коначне спознаје да је жена капија кроз коју се улази на овај свет и излази из њега.

Сугестивне слике-симболе кала, плодносног муља (или првобитног „теста” земље) у вези са женском телесношћу

91 Андрић 1964: 197–211.

и плодношћу, тајном живота али и смрти, пронаћи ћемо обједињене управо у митовима о отмици девојке, који су део обреда плодности и култа жита. Тајна кала као тајна амбивалентне мекоће, плодности, влаге и лепљивости, пасивности мрачне материје, пропадања, заглибљености, усисавања и понора јесте тајна амбивалентности *вечитог женског*, које је симбол давања, одржавања и чувања живота (*храњења*), али и претећег гутања. Мекоћа, податна пасивност, влага и лепљивост кључна су својства материје, која за архаичну свест има обележја женскости.

Причу о умирању и оживљавању бића, или о смрти као „замени” и услови новог живота, у којој главну улогу најчешће има жена, понављају митови различитих народа: мит о Деметри и Персефони, мит о Афродити (Астарт) и Адонису, фригијски мит о Кибели и Атији, египатски мит о Изиди и Озирису, мит о Дионису и, коначно – нешто трансформисану – хришћанско учење о жртвованом, распетом и васкрслем Христу. У свим овим митовима богиња оплакује губитак вољеног младог бића, оличеног у биљу, најчешће житу, које умире у зиму и оживљава у пролеће. Оно је умрли муж или љубавник кога оплакује љубавница или мртва кћер коју оплакује мајка⁹². Овде ћемо посебну пажњу посветити најпре елеусинским мистеријама и миту о Деметри, стога што представља један од најбоље документованих митских сижеа који може осветлити архаичне представе индоевропског круга, важне и за реконструкцију

⁹² Јунг овај прелаз објашњава историјском сменом свести према мушкој страни, који се јавља већ у предхришћанским религијама. Уместо истицања фигура мајке и кћери, за шта је већ постојао модел у миту о Деметри и Персефони, наступају ликови типа Кибела–Атис, као *prima materia* и *filius macrocosmi*, показујући да тај однос није комплементаран већ компензацијски (JUNG 1984: 31–32). У хришћанству је ово потискивање женског принципа само довршено.

првобитних представа смрти и живота у словенском свету, али и због положаја старогрчке религије међу осталим древним религијским системима⁹³.

МАЈКА ЖИТА И ОТМИЦА ДЕВОЈКЕ

У хомерској *Химни Деметри* описан је тренутак када млада Персефона бере цвеће, земља се отвара и Плутон, бог мртвих, излази из амбиса у златним колима, одвлачећи Персефону под земљу да би постала његова жена и краљица подземног света⁹⁴. Земља се овде јавља као она која усмрћује гутајући (уп. наш фразеологизам *прогутала је црна земља*). Фрезер из описа обреда закључује да се фигуре обеју богиња, мајке и кћери, своде на персонификацију жита⁹⁵. Жито које

93 [...] ако истодобно узмемо у обзир њезину старост и приступачност, старогрчка религија ипак заузима јединствен положај: међу најстаријим формама религија она је размјерно најразумљивија те с највише страна препознатљива. Она, наиме, није никад потпуно ишчезла, већ је наставила дјеловати, премда у чудноватим преобразбама, од празноверја и књижевне опће културе све до литургијске праксе и кришћанске теологије. Једино у старогрчкој религији налазимо непрекинуту предају најстаријих времена [...] (BURKERT 2007: 15).

94 Деметра, жуте косе покривне црним велом, тражи кћер све док од сунца не сазна њену судбину. Тада напушта богове и одлази у Елеусину. Гневна због губитка кћери, Деметра се заклиње да неће пустити жито да никне док јој изгубљена кћи не буде враћена. Човечанство би умрло од глади, а богови остали без своје жртве да Зевс није наредио Плутону да врати своју невесту мајци. Плутон, пре него што је Персефону златним колима послао натраг, даје јој да поједе семе нара, везујући је тиме за подземно царство. Стога Зевс заповеда да Персефона проводи две трећине године са мајком и боговима у горњем свету, а једну трећину године са мужем, у доњем свету, из кога се враћа сваке године у доба плодности. Деметра заузврат допушта да жито никне и да се земља прекрије лишћем и цвећем. Потом Деметра причевима Елеусине открива своје свете обреде и мистерије.

95 Хомер у *Химни Деметри* даје наговештај главних елемената обреда – претходни пост посвећеника, поворку са бакљама, бдење, седење посвећеника под веловима и у тишини. Веза са божанством успоставља се пијењем јечмене воде из светог потериофора (*poteriophoros*), што је митско оваплоћење биља. Постоје различита тумачења Деметрине фигуре: Фрезер одбацује мишљење по коме је Деметра персонификација Земље, јер се и код Хомера Земља јавља као Деметрин непријатељ

одлази под земљу да би из њега никао нови живот истовремено је метафора људског живота, а мистерија смрти и мистерија плодности у узајамној су вези. Фрезер стога одређује Деметру као *Мајку жита* (ФРЕЗЕР 1992: 495–501), али постоје и елементи мита који Деметру идентификују као *Мајку-Земљу*⁹⁶.

Један од доминантних облика у којима се јавља *Велика Богиња Мајка* била је *Мајка жита*, чији образац препознајемо у фигури Деметре. *Мајка жита*, *Мајка жетве* или *Велика мајка* јавља се као централна фигура обреда плодности, а обичаји везани за њу познати су у целој Европи и показују велику међусобну сличност. По веровањима различитих народа европског и ваневропског круга, *Мајка жита* налази се у последњој руковети жита које је остало у пољу. Од последњег снопа жита прави се лутка у облику жене, која се најпре украшава а потом спаљује или баца у воду, а овај обред има и елементе свадбеног обреда. Последњи сноп жита некада се назива *старамајком*, *старицом* или *старцем*, али и *старом супругом* или *старим супругом*. У неким крајевима овај последњи сноп зове се још и *дете жита*, а ритуал се доводи у везу са порођајем – *дух жита* је дете које удар српа одваја од мајке (уп. српски обичај да се пупчаник детета пресече српом,

– она је, по жељи Зевса, а да би задовољила Плутону, намамила Персефону да лута ливадом. Фрезер и њу види као персонификацију жита – она, као и Персефона, носи житне круне на глави и класје у рукама. Отуда Фрезер сматра да су мајка и ћерка идентичне и да мајка персонификује жито у виду прошлогодишњег жита за семе и овогодишњег зрелог класја. На портретима су обе богиње представљене тако да их је тешко разликовати. Керењи у фигурама мајке и ћерке такође види једну Богињу. Ипак, однос између жита и земље је двострук, баш као и однос између Деметре и Коре – земља је истовремено „мајка“ жита, али и мајка-земља, она која гута сопствени плод да би поново зачала.

⁹⁶ Деметрине функције у вези су са плодношћу земље – њени атрибути су клас, мак, калатос (котарица напуњена цвећем, класјем и плодовима), нар и свиња. Истовремено, на њен „непријатељски“, хтонски карактер указују буктиње и змија (в. СРЕЈОВИЋ/КУЗМАНОВИЋ 1992).

што је још једна потврда постојања аналогije између живота жита и људског живота у народној свести). У Шкотској се руковет жита зове *девојка* или *острижена девојка*, а назива се још и *млада* или *невеста пшенице* (у Моравској). У аустријској Шлезии организује се права свадбена поворка између *краља* и *краљице зоби*, који представљају младу и младожењу. Овде се могу препознати трагови симболике „старе” богиње, замењене сопственом двојницом-девицом (ћерком). Персонификација жита као богиње мајке присутна је и ван Европе – у Америци је то *Мајка кукуруза*, а у Индији *Мајка пиринча*.

Мајка и кћи⁹⁷ чиниле су у митској свести животно јединство. У једној егзистенцијалној форми (кћи са мајком) богиња се појављује као живот, а у другој (млада жена/невеста са мужем) појављује се као смрт. Артемида и Персефона су, по овом тумачењу, две стране исте богиње – Артемида је активна страна која доноси смрт (убица), док је Персефона пасивна девица коју отима и оплођује господар мртвих (жртва). Отмица је алегорија женске судбине, она представља граничну линију између девојаштва и другог света: губитак девојаштва и прекорачење границе подземља јесу истовредне алегорије, а отмица невесте значи њену плодност – почетак новог живота, коме увек претходи смрт. Унутар те идеје постоји, дакле, еквивалентност која обједињује свадбу и смрт⁹⁸, а која се може

97 Керењи, анализирајући божанске девојачке ликове, скреће пажњу на то да су Кору на Пелепонезу поштовали и као Атену Мајку, по сведочанству Паусаније, а нарочито на Атици где је она била Мајка. У спољашњем кругу олимпске хијерархије, сматра Керењи, влада такође девојка – Артемида, Корина сестра, којој припада чисто женски аспект света – свет дивље природе, а чије је девојаштво или девичанство такво да истовремено укључује могућност рађања. Ослањајући се на Есхила и Калимаха, Керењи истиче да је ту ипак реч само о једној Кори и једној мајци, односно да је реч увек о Деметриној кћери, свеједно да ли се она зове Артемида или Персефона, коју су Грци углавном звали Кора или Педа (*hē pais* „кћи“).

98 Песме о Мари-невести у јужнословенском фолклору поседују сличан мотив „отмице“, у коме се јавља идеја еквивалентности свадбе и смрти, о чему ће

свести на идеју *оплођујуће смрти*. Кору и Деметру такође треба схватити као двоструку фигуру: као Персефона, она је половина другог двоструког лика – подземног владалачког пара. Хеката и Персефона нераздвојиве су као што су нераздвојиве и Персефона и Деметра. Као атрибут сваке од њих на ликовним приказима показује се бакља, што је у складу са Хекатиним епитетом *phosphoros* „светлоносна”. Деметра је изједначена са житом, али и са земљом – њу такође сматрају и подземном⁹⁹. Један од симбола који се по Деметрином упутству показивао у елеусинским мистеријама био је одсечени клас, што показује да је жито богињин дар. Деметра открива људима још нешто, али то је тајна која се не сме изговорити. Она је, дакле, богиња мајка, богиња жита и богиња тајног увида.

Други важан мотив у миту о Деметри јесте отмица девојке, односно митологема о свадби прабогиње која се опиरे¹⁰⁰. Проналажењу Коре претходило је нешто тајанствено

више бити речи у делу који се односи на митолошке фигуре које представљају персонификацију словенског концепта смрти.

99 О трообличности ове богиње индиректно сведочи и Хесоид, који је у Теогонији слави као велику господарицу трију области – земље, неба и мора. Изгледа да је њена трообличност касније растворена на ликове три девојке које играју, а фигуре хекатеја постављане су на раскрсницама трију путева. Идеји Хекате је, поред својстава заједничких са Кором – односа према Месецу и према царству мртвих – припадала и нека врста материнства. Попут Артемиде или саме Мајке Земље, она је била *kurotophos*, хранитељка и дадиља свих који су се родили пре ње. У Химни Деметри, Деметра се појављује у улози дадиље најмлађег краљевог сина у Елеусини. Идеја првобитног јединства Деметре и Хекате, по Керењијевом мишљењу, представљала је основну митску идеју.

100 Прогањана љубавним захтевом бога, богиња се преображава у животиње земље, мора и ваздуха. У последњем облику – као две птице мочварног света, она као гуска, а он као лабуд, они прослављају своју свадбу-отмицу. У Аркадији постоји слична прича о Деметри, чији надимак Еринија открива њену злокобну природу. Њу прогања бог Посејдон. Она се преображава у кобилу, али има и преображаје у виду делфина и птице, вероватно голуба. Кора, која се рађа из те свадбе, у Фигалији се назива Деспојном, односно Господарицом, што је једно од Персефониних култних имена. Деметра као Црна Деметра или Деметра Еринија показује и неке горгонске црте. Пре него што се Деметрина кћер врати, а са њом и плодност земље – Посејдон као персонификација земаљских вода насилно оплоди Деметру, што указује на функцију богиње Деметре као богиње Земље. Док ожалостњена Деметра тражи

и застрашујуће – отмица и смрт. Редослед догађаја по Керењијевој реконструкцији био је следећи: сједињење Коре с Хадом, туговање и трагање, света свадба богиње, проналажење. Богиња у Елеусини добија и име *Бримо*. Реч *brimē* значи „нешто што изазива зебњу, страх”: *brimasthai* значи „гневити се, љутити се”, а *brimazein* „урлати” или „фрктати”. Бримо је Деметра, али, истовремено, и Персефона и Хеката. Име *Бримо* носила је и Фераја, богиња са бакљом која седи на коњу у трку. Оно указује на активни, агресивни и претећи карактер богиње. Након трагања и свете свадбе засијала би светлост и хијерофант би узвикнуо *Велика богиња родила је свето дете: Бримо је родила Брима* (Hipolit, *Elenchos*, В8: према ЈУНГ/КЕРЕЊИ 2007). Дете које се рађа могло би да буде поновно рођена кћи, али хијерофант није објављивао рођење Коре, већ рођење *kurosa*, божанског дечака. *Бримо*, дакле, није само Деметра, одвојена од Персефоне, она је недиференцирана мајка и кћи. Дете остаје такође недиференцирано – оно је сâм плод рођења. Овде је, заправо, реч о свеобухватној идеји почетка живота, које повезује мајку, кћер и дете. Бримово рођење које се гласно објављивало у Елеусини било је први од кључних симбола, док је други био одсечени клас који се показивао ћутке. Овај гест објашњава се као симбол мистерије бесконачности органског живота: свако зрно пшенице и свака девојка садрже *in potentia* све своје потомке: бесконачни низ мајки и кћери у једном (ЈУНГ/КЕРЕЊИ 2007: 213). Деметра и Кора¹⁰¹, мајка и кћи, допуњују женску

кћер, Посејдон покушава да јој се приближи. Да би избегла његова удварања, она се крије међу кобилама, али Посејдон се тада преображава у пастува и оплоди је. Из те везе рођен је коњ Арион и кћер Деметрина чије се име није смело изговарати 101 Керењи указује и на Паусанијино објашњење да у елеусинској верзији Деметрина кћи трпи отмицу-венчање, а затим (у аркадским причама) сама Деметра претрпи отмицу-венчање. Ово удвајање мотива отмице указује на поистовећивање фигура

свест, дајући јој димензију старије и млађе, јаче и слабије.

Кључне одлике деметринских фигура биле би, дакле, недиференцираност мајке и ћерке (што је симбол истоветности у различитом и симбол непрекинутог животног низа); животодавни и смртоносни аспект богиње; жртвовање свиње (симбола плодне телесности); поистовећивање богиње са житарицом, али и са сувом земљом коју потом треба оплодити водом (што, пренето на људски план, изискује претходни пост учесника мистерије); поистовећивање свадбе и смрти, те агресивна и осветољубива природа „девице”; светлосна и ватрена епифанија – уношење бакље, која објављује рођење новог живота; јелен као култна богињина животиња, андрогина природа „плода”, који је, истовремено, жртва – жртвовању девице паралелно је жртвовање младића/дечака. Наведене елементе елеусинских мистерија, иако унеколико трансформисане, препознаћемо доцније у словенским обредима плодности и календарским обредима, као и у мотивима песама о Мари-невести и Зеленом Јурју.

мајке и кћери. О Деметриној кћери са Посејдоном каже се да се зове Деспојна, баш као што је њена друга кћер, она са Зевсом, обично називана Кором, али је Хомер зове посебним именом Персефона. Њено име се не сме одати непосевећенима. Аркадско тројство – Деметра, Деспојна и Артемида, последња као вођа са бакљом и две змије у руци – одговара елеусинском тројству хомеровске химне – Деметра, Кора, Хеката. Пausанија такође говори само о једном Деметрином гневу – о гневу када је силује Посејдон. У том случају је један од мотива гнева (силовање Деметре / Персефонинога отмица) само варијација на исту тему. Пausанија говори и о Деспојнином омиљеном јелену, животињи која је иначе света Артемидина животиња.

ВЕЛИКА МАЈКА У СЛОВЕНСКОМ СВЕТУ – МОКОШ И ЖИВА

Иако Отац Небо и Мајка Земља представљају основне божанске ликове, претпоставља се да испрва Велика Мајка сама рађа партеногенезом, што је повезује с појмом девичанства, односно чистоте, и да отуда води порекло архетип Девице-Мајке, познат многим културама. У поглављу *Богородица старога свијета* Витомир Белај (BELAJ 2007), покушавајући да осветли фигуру Велике Мајке код Словена, истиче да су представе божанске мајке потврђене од периода млађег палеолитика женским фигурицама богиња плодности и рађања, које су истовремено биле и господарице дивљачи. Важност Богиње Мајке порасла је са почетком земљорадње. Због тога што су се сакупљањем, а потом и сађењем или сејањем биљака најпре бавиле жене, плодност земље и плодност жене била је доведена у узајамну везу¹⁰². За плодност *мајке земље* била је одговорна жена, а Богиња Мајка се изједначује са Земљом.

Словенска митологија даје нам нешто штурих података о постојању култа Велике Мајке. О њој нема довољно поузданих сведочанстава, међутим, показује се да слике из митологија, обредни ритуали, као и фразеологија, доводе у везу живот са водом, плодношћу и активношћу. Персонификације ових слика у виду словенских богиња нису сачуване у директним сведочанствима, осим помињања тајанствених ликова *Мокоше*

¹⁰² Наравно, ово спада у ред социолошких тумачења која из друштвених и економских околности ишчитавају узроке одређених културних представа и институција. Међутим, и пре настанка земљорадње, митско мишљење морало је довести у везу земљу и жену управо по својству „рађања плодова“, а доцнији развој земљорадње само је могао учврстити ове првобитне метафоре.

и *Живе* или *Сиве*. Ипак, довођењем у везу ових помињања са подацима из словенског фолклора, али и са забележеним митовима других народа, донекле се може реконструисати потпунија слика.

Мокош се јавља као једно од божанстава којима Владимир подиже идоле на брегу у Кијеву. Леже претпоставља да се њено име могло везивати за корен *мок-* (*мекота*, *мокар*), али наставак *-ош* није објашњен. Јагић сматра да је *Мокош* превод с грчкога *μαλακία*, „рђаво божанство које наводи на Онанов грех”. Поред *Мокош*, Леже помиње и друге богиње, потврђене у писаним споменицима – Титмар у свом опису храма Радгостовог и у VIII глави – о увреди коју је немачки војник нанео застави Словена, на којој се налазио лик богиње (Леже 2003: 105–106). Хелмолд (HELMOLD, CHRONICA SLAVORUM) наводи и *Сиву*, богињу Полабљана (*Siva, dea Polaborum*), дароватељицу богатства, као и то да је руски кнез Владимир 980. године дао да се испред двора у Кијеву постави пет кипова, од којих је један приказивао богињу Мокош поред кипова Хорса, Дажбога, Стрибога и Симаргла. Њу лажни састављач *Mater Verborum-a* назива *dea frumenti*, „богиња жита”. *Сива* се такође помиње и међу лажним ободритским божанствима, а тумачи и као *Жива*, *Живена*, богиња људског живота и природе, словенска Церера. Међутим, Леже сматра да су све ове измишљотине дошле од Хелмолда. Неки рукописи помињу и *Сину* (*Sinna*). Тумачење *Сива* са *Жива* Лежеу је вероватније и наводи Маретића, који сматра да је овде реч о скраћеном имену *Дабжива*. Старословенски новгородски споменик из XV века помиње и богињу *Диву*, док Длугош (XIV век) тврди

да је код старих Пољака нашао Дијанин култ под именом *Dzevana*, а наводи и божанство живота које се зове *Zuwie*, као и божанство *Биђилеља* (*Dzidzilelya*), које бди над судбином деце, а које изједначава са Венером. Ово име се, сматра Леже, може објаснити речју *dziecilela* – „она која мази децу” (ЛЕЖЕ 2003: 132–133), што указује на деметринску улогу ове богиње као дадиље.

Мокош наводе и други писани старословенски руски споменици средњег века. *Слово нѣкоего христолюбца и ревнителя по правой вѣре* (XIV век) спомиње веровање *въ Мокошь* и *въ вилы*. И у другим коментарима словенског паганства јављају се, поред богова Владимировог пантеона, и разна демонска бића, међу којима су и виле, које се помињу уз Мокош и вероватно су у сродству са њом: *вилам* и *Мокоши*. У каснијим руским редакцијама (до XIV века) *Слова святога Григория* додати су коментари који се односе на руско паганство и који набрајају богове Владимировог пантеона, укључујући и Мокош. Уз Мокош је наведена и богиња *Дива*, али се *дива* јавља и само као атрибут Мокошин: *Мокоши-дѣвѣ*. У *Номоканону* (XVI век) помиње се *Мокуша* која има улогу врачаре. У северној Русији се и данас зна за *Мокушу*, жену која се јавља у време великог поста и, обилазећи куће, надгледа предиле. Ноћу се крај маказа оставља прамен вуне као понуда Мокуши (в. ИВАНОВ/ТОПОРОВ 1974. и СМ 2001).

Назив *Мокош* могао је, свакако, бити само именовање једног вида Богиње Мајке, дато по својству влажности, које се доводило у везу са плодношћу. Касније богиња добија изразите демонске и хтонске црте, већ раније латентно присутне. Њен

други атрибут био би *Жива* или „она која рађа”. Претпоставља се да је Мокош заправо Перунова жена, а да су њене надлежности доцније пренете на св. Петку, Параскеву, или руску Пјатњицу, чији је фолклорни лик очувао готово све црте своје паганске претходнице. Петку с Мокош повезују влага и предење. Заједничка су и веровања која женама забрањују да преко ноћи оставе недопредено повесмо. Такође, иконе св. Петке постављане су уз зденце у које је бацана пређа и ткање као жртвени дар. У петак су забрањивани неки радови, а у Србији постоји и веровање да жене петком не треба да перу косу. Громовник се код Руса јавља и као *царь Огонь*, а његова жена као *царица Маляница*, која је такође повезана са влагом. У једној руској песми јављају се огњени Илија и *мокрая Макрина* (варијанта *мокрая Мария*), чиме се она разоткива као влажна земља или *Мать сыра Земля*. Етимологија њеног имена сасвим је провидна и изведена је из корена **мок-*, **мокр-*, у значењу „мокар”, једнако као и *Мокош*. Фолклорна грађа показала је да је Богиња Мајка у руском и јужнословенском предању поистовећена са Маријом (Огњеном Маријом, сестром св. Илије Громовника, потом Блаженом Девицом Маријом), али и са ликом св. Петке (Параскеве), чији је фолклорни лик сачувао све одлике Мокоши – од којих су главне влага и предење. Словенска Мокош је, по Белајевом тумачењу, поред припадности тројству Громовник–Богиња мајка–божанска деца, уклопљена и у тројство Перун–Велес–њихова сестра Мара. Велес отима Мару Перуну, а овај је опет преотима, у чему препознајемо индоевропску митологему *отмице девојке*.

Мокош је спој сувог и влажног, огњевитог и мокрог,

место јој је горе, уз Громовника, али и доле, уз Велеса – воду, земљу и подземни свет. Она је, заправо, посреднички и повезујући елемент између браће-непријатеља. Назив *Мокош* стога би првобитно био епитет, који наглашава једну од две природе божанске мајке (Ж. Ж. Варбот у ЭССЯ 19: 131–134). С тумачењем да је Мокошино име изведено из епитета *мокар* слажу се и Иванов и Топоров, док би њена друга, небеска и активна нарав била означена именом *Жива* (Иванов/Топоров 1982: 185). О томе да је сећање на Мокош остало живо сведоче етнографски записи из деветнаестог и двадесетог века из северне Русије, док ју је другде потиснуо лик хришћанске светице Параскеве, коју Руси зову *Пятница*, а Јужни Словени *Света Петка*. Мокоша је, једним делом, пренела своја својства на православну светицу, док је другим делом сведена на демонско биће народне митологије, на лик зле врачаре или блуднице – у околини Москве реч *мокосья* значи „курва”. Изгледа да је првобитна представа Велике Богиње Мајке, која се повезује са влагом и водом, временом подељена на две фигуре – богињу *Мокош* и богињу *Живу*.

МАТЬ СЫРА ЗЕМЛЯ

Основна тема Дионисових и Персефониних мистерија била је вечно појављивање живота из смрти, у којој је оплођујућа, активна вода била главни елемент. Гледајући према небу, посвећеници су узвикивали *хуе* – „нека пада киша”, док су гледајући према земљи узвикивали *куе* – „зачни”, „буди плодна”. Кора, кључна фигура елеусинских мистерија, била је

замишљана као прабиће, као прворођена, о чему сведочи њено име *Протогона*, забележено код Пausаније. Њено девичанство, по Јунговом тумачењу, није било антропоморфно, већ је представљало својство чистог праелемента из кога је настала – воде. Међутим, вода, поред девичанског, има и хетерски аспект, а то је *промискуитет живота у водама и барама* (ЈУНГ/ КЕРЕЊИ 2000). Ту препознајемо идеју „нечистог” везану за појам плодности, која се, као што ћемо ниже видети, јавља и као семантичка компонента лексеме *живот*, скупа са компонентом „влажно”. За обреде плодности, забележене широм света, карактеристично је управо насилно бацање тела у воду или поливање онога ко симболизује дух жита водом, што говори о универзалности представе о оплођујућој иако насилној моћи воде. Поред тога, јавља се и мотив „чисте”, односно, суве земље, који је забележен и у словенском фолклору. Деметра и њој сродне женске митолошке фигуре древних народа имале су симболику „старе земље”, чија се плодност мора обновити кишом.

Иако за Небеског Оца постоје потврде, праиндоевропска Велика Богиња није потпуно реконструисана. Узрок томе што фигура Велике Богиње Мајке није добро сачувана може се тражити у изразитој патријархалности ратничких сточарских народа, какви су претежно били Праиндоевропљани, што је условило и потискивање елемената овог обреда. Што се словенске митологије тиче, у руској народној космологији и у одломцима митолошке поезије забележен је назив *Мать сыра Земля*, а идеја Мајке Земље постоји и међу осталим словенским народима. Архетипска идеја партеногенезе била је повезана са

мотивом свете свадбе и оргијастичким обредима: Мати Земља ступа у брак са Оцем Небом, који је оплођује кишом, те је плодна Мајка Земља стога увек повезана са влагом, односно, водом. Словенски фразеологизам *мајка-земља*, по мишљењу Н. И. Толстоја, сачуван у разним контекстима (ритуалним, магијским, као и у народном језику), сведочи о древности овог концепта међу Словенима. Идентична идеја постоји и у Пољској, где је земља мајка свега живог, а након смрти земља прима човека у своје материнско наручје (БАРТМИНЬСКИЙ 2005: 214–224). Јужнословенски, а вероватно прасловенски и још праиндоевропски модел формуле је *Мати црна земља*¹⁰³.

Српском и хрватском *мајка-земља* одговара источнословенско *матъ сыра земля*, која има читав систем семантичких обележја: „влажна”, „плодна”, „родна”, односно, „она која је способна давати плода”. Митски образац *мајке земље* или *мати сире земље* сведочи о божанској функцији и плодотворној моћи кише и влаге. Епитети *пијан*, *сир(ов)*, *мокар* наступају овде као синоними, који садрже семему „напојени”, „они који су мокри”, „који нису жедни”. Толстој сматра да су у вези са идејом плодности влажне земље и остаци Перуновог култа, сачуваног у јужнословенском обичају *додола* или *пеперуда*, који садржи (насилно) поливање девица водом за време суше. Обред *додола*, поседује елементе магије плодности и у вези је са представама о оплођујућој моћи кише, која потиче од Оца-Неба (архаично значење назива овог обреда – *додола*, *пеперуда*, *прпоруша* – у вези је са Перуновим

103 То је **mati zeml'a* > рус. *мать/матушка (сыра) земля*, мак. *мајка (черна) земя* у варијанти из Ресена; она долази и у другим контекстима (уп. косовску бугаристицу Богшић 10, 236: у матери црној земљи), али овде је истурена у први план улогом коју сама Земља има у радњи (ЛОМА 20082: 75. Уп. и ЛОМА 2001: 155–156).

именом или његовим активностима и епитетима: литв. *dundulis* значи „грмљавина”, а лет. *dūdina, perkuoninš* – „повремена грмљавина”), што подразумева и суву „девичанску” земљу, коју треба оплодити кишом.

Наиме, главни актери обреда су неожењени момци или девојке и девојчице, које поливају водом, као и бацање предмета у реку или приређивање заједничког обеда у плићак (СМ 2001: 157–159). Квашење-оплодња подразумева претходну чистоту („девичанство”) земље и зато су учеснице ритуала девице (архетип мајке-девице). Српска изрека *Пијан као мајка (земља)* такође указује на концепт у коме је влажност изједначена са плодношћу, материнством, односно, настанком живота.

Вода, због своје оплођујуће моћи, представља симбол животне активности. Слатке, покретне земаљске воде, али и небеска вода – киша, удружују идеју рађања и плодности са идејом протока, покрета и активности, што су примарне слике живота. Насупрот динамичним сликама активне воде стоји море, као мирна, безгранична, заводљива и мрачна вода, која се ипак може јавити у активном, али и претећем виду – као оличење стихије (*море бесни*). Вода је елемент који истовремено омекшава чврсту материју, чинећи је плодном, али и растаче или „гута” – отуда и амбивалентност њене симболике. Појмовне слике живота и смрти везане су стога за активност воде, обично у споју са земљом¹⁰⁴, која је у митским представама представљала женски и матерински елемент.

Земља је, поред воде, најважнији елемент за разумевање идеје органског живота. Стога се у свим митологијама јављају

¹⁰⁴ О материнској води и споју земље и воде у људској имажинацији в. БАШЛАР 2004: 137–170.

фигуре Матере Земље¹⁰⁵, различито називане и у различитим односима према врховном мушком божанству. И у словенском свету људи су „синови земље”, а *земно* је оно што је повезано са телесним људским животом (*земни остаци*). Лексема *земља* у етимолошкој је вези са лексемама *муж* и *жена*.

Наиме, *земља* долази од ие. корена **ǵhdem-*, који се налази и у трачко-фригијском имену богиње земље *Семеле*, а у вези је са гот. *guta* = лат. *homo*, и даље са стлит. *žtið* („муж”) према *žtonà*, („жена”), односно пие. *žtonēs* (SKOK III). Земља се идентификује са мајком, а код Словена је повезана и са ликом Богородице, те јој се у Србији обраћају речима *земљо-Богомајко*, док је у Полесју забележена молитва *Помилуј, сачувај и спаси, света земљо и мајко Божија!* (СМ 2001: 198). У миту о Деметри, као што је већ речено, успостављен је идентитет између ликова Деметре и Коре, односно, мајке-земље и кћери-жита. Исти мотив препознаје се и у бугарској изреци *Ако целунеш пръст – целуваш хляб* („Ако целиваш прегршт земље – целиваш жито”) (СМ 200: 198). Поред тога што је матерински симбол, за земљу су везане и метафоре смрти: *мирисати на земљу* значи „бити близу смрти”; *отићи под земљу* „умрети”, *земљано дете* је израз којим се код Источних Словена назива дете које неће дуго поживети, а црн (у лицу) као земља каже се

105 Геа, Земља, зачетница рода богова, није само супруга Уранова, него и његова мајка, која у инцестуозној вези са њим рађа друге богове. Њу, иако је била прамајка богова, нису звали мајком, већ је тај назив припао њеној унуци а Зевсовој сестри – Деметри. Деметра није само Зевсова сестра (као и његова супруга Хера), већ је и његова љубавница, која с њим зачиње Персефону, богињу земаљске плодности и рађања. Зевсова жена се у једном микенском грчком тексту зове *Diwija*. Та појава постоји и у индијским Ведама, где понекад наступају божанске Мајке–*Matarah*. Потврђен је и култ Мајки код Келета и Германа у Галији и Порајњу. Мајке се на тим споменицима зову латинским именима: *Matres*, *Matrone*. Мајке су, судећи према натписима, биле заштитнице плодности, здравља, рађања, лековитих извора, приказују их како држе или доје децу, али и као старије жене. Јављају се скоро искључиво по три заједно.

за човека на самрти.

Лексема *земља* у етимолошкој је вези и са лексемама *змија* и *змај*. Змије и змајеви играју важну улогу у различитим митологијама, па и у митским представама словенског света. Стане се у подножју дрвета живота, они су чувари блага и хтонска бића, односно, *жители царства мајке смрти* (Јунг 2005: 326). Етимологија ових лексема, дакле, потврђује митолошку слику смртног људског пара и змије, као бића земље. Јунг закључује да је Мајка увек хтонска¹⁰⁶, иако некад повезана с Месецом (посредством жртвовања менструалне крви, посредством жртвовања детета или тако што је украшена месечевим српом). Везу змије са земљом у словенској митологији одражавају и формуле-басме против змијског уједа, које се изговарају стављајући земљу на место уједа: *Земља земљу љубила (јела)!* (СМ 2001: 212 и Лома 1988: 37–41). Верује се да змија може да затвори воду, односно, да изазове сушу. Змије имају царицу (цара), која на глави носи круну или драги камен, а назива се *матицом*, што сведочи о змији као о материнској фигури.

Говорећи о људској имагинацији, Башлар истиче првенство материјалне имагинације над имагинацијом облика и боја, а као једну од основних слика материјалне имагинације узима змију, посебно змију која гризе сопствени реп (*уроборус*):

Змија која гризе свој реп није савијени конач, обичан телесни прстен, то је материјална дијалектика живота и смрти, смрти која извире из живота и живота који извире из смрти, не као супротности платоничарске логики, већ као бескрајно обртање материје смрти и материје живота

¹⁰⁶ У пластичним приказима она је тамне боје, која се продубљује до црне или је црвена, а налази се приказана и са многобројним дојкама, распоређеним као код свиње.

(БАШЛАР 2006: 191).

Змија заузима посебно место у архетипским представама – она је оличење материјалности настале из земље, по којој пузи и којом се, по веровању, храни. Она је стога *симбол најматеријалнијег искушења* (БАШЛАР 2006: 185), она која Адаму и Еви открива тајну живота и смрти, односно, тајну тела и материје, и због тога бива кажњена вечитом везаношћу за њу: *на трбуху да се вучеш и прах да једеш до својега вијека* (ПРВА КЊИГА МОЈСИЈЕВА: 3.14). Због своје хладне и влажне телесности повезана је истовремено са елементом воде, а њено вијугаво кретање и испреплетеност представљају покретачку слику најдубље људске имагинације – несвесни архетип који ствара обиље метафора у вези са концем и предивом: змија је *пупчана врпца* земље и *живо клупко* – клупко истовремено функционише као метафора змије и као метафора живота, уп. *клубко змија – (замршено) клубко живота*. Она је и живо уже (уп. широко распрострањен мотив претварања ужета или штапа у змију). У словенској митологији змија поседује исту архетипску материјалну симболику: њој одговарају конац, узица, ђинђуве, коса, грана, штап, вретено, фрула, фалус (СМ 2001: 212). Она је истовремено и *поживотињени корен и, у поретку слика, тачка у којој се спајају биљно и животињско царство* (БАШЛАР 2006: 180).

Везу змије/змаја са дрветом живота Јунг објашњава тиме што је дрво претежно симбол за мајку, а разна змајолика бића и чудовишта такође су негативни матерински симболи¹⁰⁷.

107 Змај [...] , као негативна слика мајке, изражава отпор против инцеста, односно страх пред њим. Змај и змија су симболични представници страха од последица кршења табуа, то јест регресије ка инцесту. Стога је разумљиво што сваки час наилазимо на дрво са змијом (ЈУНГ 2005: 230).

Борба јунака са змајем симболизује савлађивање мајке, чиме, по Јунговом тумачењу, *јунак постаје једнак Сунцу, поново себе рађа* (Јунг 2005: 230). Ту је, заправо, реч о борби са „негативним” аспектом мајке-заводнице¹⁰⁸, прождирачице и отимачице, односно „мрачне мајке”¹⁰⁹. Змија и дрво симболи су мајке-земље, будући да представљају форму живота најтешње повезану са њом, а савлађивање змије или змаја савлађивање је мајке-материје и успињање јунака ка оцу-сунцу: одвајање од животне хоризонтале коју симболизују земља и змија, од животног пута као (ропског) пузања по земљи, те прелазак на вертикалу – одрастање детета једнако је ослобађању, успињању, лету (уп. израз *полетарац* за дете у узрасту у коме се одваја од мајке). На тај начин, слика змије обједињује разне архетипе људске душе: као биће земље она дозива слику мајке-земље, као „поживотињени корен” у вези је са представом дрвета живота, а као „жива нит” повезује се са мајком-предилићом.

НИТ ЖИВОТА

Архетип мајке-предилиће утицао је на стварање концепта живота као нити која се одмотава, присутног и у савременом српском језику, у фразеологизмима попут *животна нит (нит живота), живот му виси о концу, читав живот одмотао му се пред очима*. Негативни аспект мајке која „преде” (злу) судбину свог детета препознајемо у фразеологизму *Чија мајка*

¹⁰⁸ Змија такође поседује еротску женску симболику; она се у старобалканским култовима јавља у вези са богињом плодности, чији су могући наставци кипарске и критске представе жена („свештенице“) са змијама, повезиване такође са траговима веома раширеног култа змије као атрибута хтонских божанстава плодности, која су истовремено и божанства смрти у егејском свету (ИВАНОВ 1986/7: 84).

¹⁰⁹ О фигури „мрачне мајке“ в. БРИЛ 1993.

црну вуну преде, која се, свакако, може схватити и сасвим реалистички, као жалост за покојником када се носи црнина, међутим, индикативно је да управо *мајка* (а не, рецимо, *жена*, *сестра*, *ћерка*) *преде* будућу црнину, иако родитељи (*мајка*) обично не надживе своју децу.

Рађање се, као и сам живот, концептуализује, као „одмотавање нити”, те се стога у митској свести доводи у везу са ткањем или са одвијањем, одмотавањем пређе, што нам потврђују подаци из различитих митологија. Ткање је у митском свету синоним за стварање и рађање. Када је тканина довршена, ткаља пререже нити што је држе за стан и при том изговара формулу благослова какву изговара примаља прекидајући пупчану врпцу новорођенчета (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983: 704). Израз *ткати* може да значи и зачињање људског живота или људског тела, о чему сведоче приказивање *ткаље на гробним фрескама*, као и *грчка реч „mitos”* која људско семе означава као *ткачку нит*, а што је уједно и име *кабирског прамладожје* (КЕРЕЊИ 1994: 47). Ткање као синоним за стварање јавља се и у ведским стиховима: *Ко је у њему саткао дах* (према: ЕЛИЈАДЕ 1999: 133). Преља је, по Јунговом тумачењу, поројектујући и покретачки фактор, који се на Истоку зове још и *Маја*, плесачица која ствара илузију: *Једна изрека гласи: Преља је та која покреће* (JUNG 1996: 237). Предење има магијски карактер и представља активност која треба да доведе до плодности и код Словена – невеста после прве брачне ноћи добија од свекрве преслицу на којој преде за богатији живот. Преслица је, такође, симбол девојке и апотропеј од нечисте силе. Предење је, дакле, амбивалентна

активност – спада у делокруг нечистих сила, симболизује девичанство, али и плодност и умножавање. Преслица и вретено као женски симболи¹¹⁰ јављају се и у српској варијанти *Пепељуге*¹¹¹, која се у свим српским и бугарским рецензијама зове *Мара*, што је посебно карактеристично, будући да су лична имена у народним приповеткама веома ретка. Преслица је атрибут суђеница или суђаја, Среће и Петке, али се доводи и у везу са нечистим силама – кикомором, домовојем, русалком, ноћницом и мором. О томе сведочи и кашупски назив *mora*, који истовремено значи „нечисти дух” и „ножна преслица” (СМ 2001: 443–445).

За везу рађања и „пређе”, односно „одмотавања” и „котрљања”, као сасвим сликовито објашњење може послужити коментар који Војислав Ђурић даје уз српску варијанту *Пепељуге за кокошку* („велико, дугуљасто клубе са шупљином у средини”¹¹²):

Кокошка није округла као друго клупко, него је дугуљаста као лубеница, а у сриједи мало шупља; па кад се стане мотати на мотовило, онда се почне изнутра (Ђурић 1990: 543).

Изглед кокошке, као и начин одмотавања „изнутра”,

110 Преслица повезана са вретеном симболизује, као у случају грчких Парки, људску судбину и животни ток, али када је одвојена од вретена, она има и фалусно и полно значење – представља не само мушки полни орган, него и нит покољења, а у неким случајевима – и симбол женског полног органа у девичанском стању, као у Пероовој *Сретној краљевни*, али и у познатој *Трновој ружици*.

111 Пепељуга преде са осталим девојкама око једне дубоке јаме. Након старчевог упозорења да ће се мајка оне девојке чија преслица упадне у јаму претворити у краву, девојке прилазе јами и најлепшој од њих – Мари – испада вретено. Карактеристично је и то што она од маћехе добија задатак да намота пређу и сакупи просо, што српску Пепељугу-Мару разоткрива као одјек митолошке фигуре Маре-невесте, словенске Коре, о чему ће ниже бити још речи.

112 Упореди већ поменуто значење лексема *мачка* – „свежањ вуне, кудеље или лана који се веже на преслицу, повесма што се извлаче из великог влада” са иконичношћу лексема *мачка* и кот и утерусном симболиком ове животиње. О овоме в. БАШИЋ 20102 (I) И (II).

може се веома лако довести у везу са порођајем: рађање детета, повезаног пупчаном *врпцом* са женским гениталијама, налик је одмотавању нити из повесма вуне, односно, из *кокошке* која има шупљину у средини. Ту везу потврђује и семантички развитак лексеме *kotъ*, *kotiti se I* и *II*: од значења материнства и рађања, у вези са представом „материце”, преноси се на означавање малих животиња меканог крзна (*kotъ I*) (што би била додатна мотивација за везу са женским гениталијама), које доносе бројну младунчад, повезану пупчаном врпцом (што подсећа на одмотавање нити, односно клупчета), а потом се ознака преноси и на окот ових животиња (*kotъ II*).

Претпоставка да словенско **kotiti* произилази из ие. глаголске основе **kat-* „покретати, ставити у покрет, бацати”, показала се перспективном у семантичком и лексичко-терминолошком погледу – скоро увек је повезано са **kat-* „завијати, мотати, упредати, савијати, свезивати, повезивати, плести”, које Покорни даје као основу латинског *catena* „ланац”. Значење „бацити, хитати, кидати, гађати” јавља се у терминологији плетења и ткања (ср. руск. *метать*) и као синонимична замена глагола „рађати, порађати”. Семантичка конкретизација „бацати, хитати, котрљати, ваљати, низ” представља у том случају другостепено извођење, као и значење грчког *κατά*, односно хетитског *katta(n)*, и семантички је блиска словенским лексемама **kydati*, **metati*, које су потом биле коришћене за означавање деце или рађања, иако нису имале семантичку компоненту „низ”. Сличан однос постоји и у немачком *werfen* „бацати, хитати”, према *Junge werfen* „родити дете”, а специфично значење *werfen* је и „сновати

ткачку основу”. Све ово указује на типолошко јединство индоевропског **kat-* „бацати, хитати, прошивати” и епизодно „плести” (ЭССЯ 1984: 204–206 и 209–212).

Мокош, која одговара архетипу Велике Мајке, као и њене замене попут св. Петке, али и читавог низа нижих женских фигура попут вила, суђаја и мора, везују се за функцију предења и ткања, а њихов атрибут је и дуга коса коју плету или чешљају, често крај извора или зденца. Етнографски подаци показују да је Мокош замишљана као жена велике главе и дугих руку, која ноћу преде. Иако се претпоставља да је њено име у вези са кореном *мокар*, *мочити*, руски *мокнуть*, остаје као могућа и веза са **tokos* „предење”. Лома такође сматра да Мокош није само демон женских послова, предења и стриже, можда и плодоносне влаге, већ је сагласан ставу Иванова и Топорова да је Мокош типолошки блиска грчким Мојрама и германским Норнама које предуги нити судбине (Лома 2002: 242), као и хетитским богињама подземног света-прељама¹¹³ (а може се довести у везу и са ликовима нижег нивоа у словенској традицији – *Мареном* и *Маром*, уз коју иде и симболика змије. У српској традицији за њу се везују празници *Женски* и *Кокошињи Божић*, који су повезани са забраном предења. У словеначком се *мокош* јавља и као назив за дивље кокоши. Њена наследница, након христијанизације, постала је Петка Параскева – коју је у украјинским ритуалима такође представљала жена распуштене

¹¹³ Овове се може додати и митолошка персонификација *daēnā* из зороастризма (која покојника води преко моста Чинват са овога на онај свет, а која за праведнике има лик прелепе девојке, док се грешницима јавља у виду наказе), потом – сирене у свом загробном аспекту, као и Кирка и Калипсо, које на својим тајанственим острвима певају седећи за разбојем; у староисландској *Саги о Њалу* одговарају им валкире које уочи крваве битке код Клонтарфа певају злокобну песму, ткајући крвљу и цревима јунака (в. ЛОМА 20083: 175–176).

косе, коју би водили по селима. Петки су приносили на жртву пређу, кудељу, бацајући је у бунар, а назив тог обреда – *мокрида* – као да чува сећање на словенску Мокош.

Ова веза богиње плодности са ткањем, предењем и уопште „везивањем”, која често иде уз симболику змије, може се објаснити појмом *магија везивања*. Наиме, М. Елијаде наводи читав низ *богова везивалаца*, чије су карактеристике акватичке, хтонске и лунарне, а смисао везивања је, с једне стране, заустављање, односно – спречавање развитка космичког живота, често у вези са „окивањем” вода. Као женска божанства са овом функцијом, Елијаде наводи трачко-фригијску богињу *Бендис*, литванску *Бентис* и *Биндуса* (*Bindus Neptunus* са римског натписа из околине Бихаћа, где су живели Јаподи, за кога се претпоставља да су му приношене људске жртве). Богињу Бендис Херодот изједначава са Артемидом, а у неким орфичким химнама поистовећена је са Персефоном, док је Страбон сматра оргијастичком (Елијаде 1999: 120). Функцију „отварања” и „затварања вода”¹¹⁴ у грчкој митологији има и богиња плодности Деметра, а у словенском фолклору – Огњена Марија, господарица змија. Предиво и ткање симболизују животни ток: *нит живота* представља симбол људске судбине, а Суђаје и Парке су преље.

Ткање, предење, плетење и везивање у вези су и са љубавном и еротском активношћу, о чему сведоче и изрази попут *везати се за некога*, *спетљати се* (*уплести се у везу*) *с неким*. Очигледно је да постоји архетип везивања *на различитим плановима магијско-религијског живота* (*космологија, митологија, чаробњаство*)¹¹⁵ (Елијаде 1999: 137), а да је он,

¹¹⁴ Уп. израз *мараня* у значењу „жега”.

¹¹⁵ Ткање, предење и плетење – магијске су активности: у многим језичким породицама, речима које означавају „везивање” изражава се и „зачаравање” (и у

када је реч о везивању живота, односно „затварању вода”, био повезан са женским божанством плодности – у словенском свету са Мокош, која је могла имати различите трансформације.

Одговор на питање на који начин се могу повезати слике мајке-земље, мајке-предиле, змије и дрвета живота треба, пре свега, потражити у тактилним и визуелним сензацијама. Корен дрвета, који израста из утробе мајке-земље, вијугав, испреплетен и жилав; змија, хладне и влажне телесности, као *поживотињени корен*, која такође излази из земље и у њој се стани, у виду изувијаног, живог клупка; (матерински) трбух, повезан пупчаном врпцом са новорођенчетом, испуњен сплетом вијугавих црева (митска имагинација вероватно није правила јасну разлику и границу између пробавног и репродуктивног трбуха, а с обзиром на функције рађања и храњења, односно стварања и одржавања живота, имала је додатни разлог да их поистовећује) – показују упадљиву аналогију у погледу облика и тактилног утиска, а визуелно се могу повезати и са сликом „трбушастог” клупка вуне, из кога се извлаче мекане и савитљиве а опет чврсте нити, чијим се укрштањем и уплитањем ствара тканина. Из овог амалгама представа могле су лако настати веома сугестивне слике мајке-земље, мајке-змије и мајке-предиле, односно метафоре мајчинства и стварања, при чему се успоставља аналогија између утроба земље, животиње или жене-мајке, из којих се „одмотава” нит живота.

Србији се за „омађијаног“ човека каже да је везан), а постоји и знатан етнографски материјал о позитивној и негативној магији везивања и чворова.

МАТИ – ДРВО ЖИВОТА

Особине повезане са архетипом мајке јесу материнско старање, магични ауторитет жене, свешто негује, чува, подржава и поспешује раст и плодност – мајка влада местима магијског преображаја и поновног рођења. Али, на негативној страни, архетип мајке означава све тамно, тајанствено и скривено: понор, бунар, свет мртвих, оно што прождире и заводи, као и оно што не може избећи судбини. Ову амбиваленцију архетипа мајке Јунг назива *љубавном и страшном мајком* и као најпознатије двојне примере мајке наводи Девицу Марију која није само мајка господа, већ и његов крст, према *средњовековним алегоријама* и индијску љубавну и страшну мајку Кали. У индијској филозофији архетип мајке садржан је и у *концепту практи (материја којој су придружене три гуне или фундаментална својства: сатва, рађас и тамас: доброта, страст и тама* (JUNG 2003:89–116).

Савремена истраживања потврђују да се у словенском свету за мајку везују првенствено улоге хранитељице, покровитељице и васпитачице детета, а анкета LAS 1990. показала је да се као атрибути мајке наводе највише предмети који су у вези са храном и кухињом (лонац, посуда, чајник), али и предмети у вези са шивењем (Бартмињский 2005), што се све уклапа у атрибуте митске Велике Мајке, из које су настале ниже, „демонске” фигуре парки или суђаја за које се везују активности попут предења и ткања. Наиме, архетип мајке најчешће је повезан са плодношћу и утробом, те са шупљим

предметима као што су пећница, судови за кување и остале врсте посуда, али и са цевастим цвећем попут руже или лотоса (ову функцију код Словена имала је, по свему судећи, *перуника* или *лелија*).

Међутим, симболи мајке могу имати позитивно али и негативно значење. Те амбивалентне аспекте уочавамао управо у богињама судбине разних народа, као што су Мојре и Норне или наше Суђаје, али и у фигурама попут вештице, змаја/змије и ламије, или разних прождирућих и изувујаних животиња, као и у представама дубоке воде, мора, понора, пећине, ноћне море и утваре.

Сама реч *мати*, *матере* долази од индоевропске, балтословенске и прасловенске речи *mater*. Скок сматра да *мати* припада општем децјем говору у коме се корен *та-* могао давати разним члановима сродства у семантичким варијацијама. У балтичкој групи имамо: лит. *mótė*, „супруга”, лит. *moša* – „сестра” (мушкарчева сестра), лот. *māsa* – „сестра”, с чиме се слаже араб. *motrē* – „сестра”. Изведенице се праве од двеју основа **mat-* и **mater-*. Од **mat-* долази прасловенски деминутив на *-ъка*, чешки и пољски, такође и бугарски и словеначки *matka* (пored *мајка*).

Овде препознајемо семантичке инваријанте концепта мајке које је дефинисао Лејкоф: први је концепт рођења, где је основно значење „жена која је родила”; потом генетички модел – „жена која предаје потомству генетички материјал”; модел одгајања и васпитавања – „жена која гаји и васпитава децу”; матримониални модел – „очева жена”, и генеалогички модел – „ближи предак женског пола” (LAKOFF 2002: 8).

Међутим, нека посебна значења речи *мајка* упућују нас и ка другим семантичким елементима – нпр. значења пољског *matki* („монахиња која има важну улогу у самостану”) или српско *мајка игуманија* („настојница манастира”), као и речи *матица*, *матични* („мати код пчела”, метафорично „извор” – што указује не само на семантичку компоненту најважније, централне позиције у друштву, већ и на значење „основа”, „почело”. Пчела-матица такође је женски симбол, који се доводи у везу са Богородицом, те се она у бајањима назива *Маријом*, док се у украјинској молитви назива *царица матка*. Њена веза са громом (постоји веровање да у кошницу никада не бије гром) и водом (в. СМ 2001: 460) указују на то да је пре християнизације могла бити атрибут паганске богиње плодности – Громовникове жене, а њену везу са материнством несумњиво потврђује и текст дозивања пчеле у кошницу, који у верзији из Грбља гласи:

У свој домак, мајко! (као сједавши) Сједи мати, сједох ја, Белорина мајко! Сједи, мати медена! Смири домак, мајко! Смири, мати медена (куцајући каким штапом по улишту) Ево домак, мајко! (Вук 1985¹).

Назив *матица* за извор, односно, за речну матицу упућује на претпоставку да овде није реч само о метафоричком преношењу на основу семантичке компоненте „централна позиција (у заједници)”, већ да мотивациона основа лежи дубље, у митској представи мајчинских вода као „почела” и „извора”.

Један од симбола Велике Богиње Мајке, односно првобитне, животодавне материје, било је и дрво. О томе

нам сведоче и латинске лексеме *materia* и *matrix*: *mater*, *tris*, f. – *mater* „мати, мајка”, *matrem esse* – „трудна, носећа бити”; „када се говори о раслини онда *mater* – „мати = стабљика, стабло, дебло”, а користи се да означи и земљу: *haec terra, quam matrem apellamus*; *materia*, ae, f. – „материја, грађа, твар”; *materia rerum* – „почело”; „дрво, труд; стабло, дебло”; *materiam superabat opus* – „грађа опречна делу”; поред тога, значи и дрво по користи: „лијес, грађа”; *materiae aggestus* – „житак, храна”; *matrix*, *icis*, f. – „матица, стабло од којег се узимају цјепови”.

Иако је патријархални поредак потиснуо мајку-жену као централну фигуру људске заједнице, именице попут *матица*, *матични* сачувале су некадашње семантичке компоненте лексеме *mater*, која се и у значењима именица *materia* и *matrix* изједначава са почетом и основом, грађом, односно са хранљивом материјом и стаблом¹¹⁶. Мајка-дрво препознаје се и у архетипској представи *дрвета живота*. Постоји могућност да је дрво живота, односно дрво-предак, првобитно имало женску, а не мушку симболику. Потврду за то пружају и синтаме попут *дрво рађа*, *родно дрво*, као и фраза коју изговарају мајке када грде децу – *Боље да сам дрво родила*¹¹⁷, али и тзв. *свадбено дрвце*, један од најзначајнијих свадбених предмета у Бугарској, које се обично прави од хлеба (*краваја*), гране плодног зеленог дрвета и три или више јабука. Праве га невестине другарице у њеном дому и симболично га предају куму, а овај га односи

¹¹⁶ Видели смо већ приликом анализе лексеме *бити* да постоји етимолошка и појмовна веза *бића* са лексемом *биљка*, као и да се настанак бића поистовећује са настанком биљке, односно да се настанак концептуализује као слика пупљења, распрскавања и одвајања од „стабла“. Уп. и изреку *Ивер не пада далеко од класе* у значењу „потомак личи на своје родитеље“.

¹¹⁷ Постоји и варијанта *Боље да сам змију родила*. Ове фразе, заправо, откривају архетип мајке-дрвета и мајке-змије (које, стога, могу родити не само људско биће, већ и дрво или змију).

у младожењин дом и ставља на свадбену трпезу. Пред тим дрветом кум благосиља младенце, а након тога се дрво уништава. Радост Иванова сматра да је овде реч о обредној варијанти дрвета света и да у првој етапи прављења оно има наглашену женску карактеристику, да би се на другом плану откривала значења која га повезују са симболиком мушкарца, те да би на крају дошло до спајања мушке и женске симболике. Сама свадба представља семантичку варијанту „првопразника” у којем се одиграва познати трочлани комплекс „живот–смрт–нови живот”. Семантика свадбе је варијанта семантике празника кроз који се остварује идеја вечно умирућег и вечно рађајућег (ИВАНОВА 1998: 7–13).

Дрво је повезано са функцијом мајке, као и са активношћу предења, и у обреду *Кукера*¹¹⁸. Главни обредни лик који се ту јавља јесте *Жена* или *Мајка*, која носи корпу са преслицом и пређом и дете направљено од дрвета и крпа. Мајка имитира приликом обиласка кућа порођај, рађајући маче или „краде” прво дете (СМ 2001: 316–317). Маче је у овом обреду симбол детета¹¹⁹, а *Мајка*, чији су атрибути корпа и преслица, истовремено је и крадљивица прворођеног детета. У овом обреду комад дрвета симболизују дете. Овај обред, заправо, чува значење архетипске митске слике – наиме, женска божанства често су поштована као дрвеће – *Јунона из Тестије била грана дрвета, она из Самоса даска, она са Арга*

118 У источној Тракији и неким областима источне и југоисточне Бугарске тип прерушавања на Беле покладе. Обред у коме учествују првенствено нежењени мушкарци има елемент обредне андрогинизације.

119 Да се дете поистовећује са мачјим потомством сведочи нам и то што се лексема *маче* користи као „реч одмила, обично за дете”: *маченце* се говори „нарочито при мажењу своје деце”; *маџун*, *маџан* се користе у обраћању малом детету: „љуљајући дете пева му: *маџ маџуне бронзоглаве*” (РСАНУ).

стуб, каријска Дијана неотесан комад дрвета, Атина из Линда углачан стуб. Тертулијан назива Цереру на Фару „*rudus palus et informe lignum sine effigie*” (груб колац и безобличан комад дрвета без слике). Атенеј примећује о Латони на Делу да је она ζῦλινον ἀμορφον, безобличан комад дрвета. Тертулијан назива једну атичку Паладу „*crucis stipes*”, крстати колац (или катарка) (JUNG 2005: 192).

Дрво је било симбол мајке, али је истовремено било и фалусни симбол – како наводи Јунг, на једном рељефу из Кампаније код Лователија у котарици лежи фалус, а слично томе и веронски Пријап има котарицу напуњену фалусима (JUNG 2005: 300, 482).

То што се у обреду Кукера јавља маче као симболичка замена за дете долази отуда што су мачка и њој сличне мале животиње меканог крзна, попут куне, ласице, лисице, хермелина и зеца, у словенском фолклору представљале симболе девојке, невесте, жене, женских гениталија, као и симбол дома и огњишта, а јављају се у обредима плодности, у вези са храном, предењем, ткањем и магијом, али и са женским демонским фигурама – „прождирачицама” и „крадљивицама” деце и плодова, што су све карактеристике фигуре Велике Богиње Мајке, која се може јавити и у свом застрашујућем, хтонском виду, као *мрачна мајка*¹²⁰.

120 Стога постоји могућност да је лексема мачка настала из основе **mat-* (> *мати*, *матер*), односно од деминутива **matъса* > *маца* и придева изведеног одатле **matъсѣъ* > *мачији*, те да је мотивациона основа оба назива за мачку (*мачка* и *кот*) била у вези са представом женских гениталија, („материце“), односно рађања, концептуализованог као „избацивање“ и „одмотавање“ великог броја младунчади у низу, што и јесу значења глагола **kotiti se I* – „плодити се, рађати се, о мачкама и другим животињама“ и **kotiti se II* – „котрљати се“, односно ие. глаголске основе **kat-* „покретати, ставити у покрет, бацати“, повезане са ие. **kat-* „завијати, мотати, упредати, савијати, повезивати, плести“. Првобитна иконичност лексема *мачка* и *кот* могла је бити у вези са утерусном симболиком и представом мајке.

Потврде за постојање култа дрвета код Словена даје још у X веку Константин Порфирогенит, у IX глави (71–72) *De administrando imperio* (DAI), говорећи о словенском светишту код великог дуба на отоку Дњепру, званом Св. Григорије, потом Херборд, у XII веку, у житију бамбершког бискупа Отона бележи податак о дубу који су пагански Словени сматрали светим, а који се налази над врелом. Такође, постоји и запис непознатог фрањевца из 1331. године о Словенима који као бога поштују *неко дрво и врело које је било до корења тог дрвета* (према КАТИЋИЋ 2008: 56). Карактеристично је и то да се у овим народним песмама, које чувају митолошки слој, јављају два дрвета – јела и бор, који су биљни пандан пару испод дрвета, а да се бор, као у једној песми са Шипана, обраћа јели речима *Вита јело, сестро моја*. ((КАТИЋИЋ 2008: 64). Јела се овде јавља као карактеристично женско дрво (живота). То што антички писци женска божанства одређују као *безоблични комад дрвета* сведочи о представи безобличне материје као о женском животодавном принципу (уп. ниже семантичку компоненту „необрађено” лексеме *живо*), за чије је коначно уобличење потребан активни, мушки принцип.

Пре открића земљорадње и узгоја житарица, улогу култне биљке – дароватеља живота, могло је имати дрво које је давало плодове за исхрану, пре свега храст, чији је плод жир. Храст, посебно храст лужњак, који расте на територији готово целе Европе, Кавказа и Мале Азије, у митској свести морао је бити непосредно повезан са водом, будући да

Језички подаци, када се доведу у везу са митолошком функцијом мачке и њој сличних животиња, указују на то да је лексема **kotъ* првобитно могла бити у вези са представом плодности и рађања, одакле се преноси и на именовање животиње која рађа у низу, односно одједном „избацује“ велики број младунчади повезаних пупчаном врпцом. Више о овоме в. БАШИЋ 20102 (I) и (II).

расте на глиновитом или песковитом, претежно влажном земљишту, испод кога се налази високи проценат подземних вода, док тешко успева на плитком и сувом терену. Храст се у митологијама разних народа Европе, укључујући и словенске, јавља као култно дрво – митски предак и дрво живота, које увек расте на води, крај извора.

Размножавање храста може бити полно – размножавање из семена, које одлази под земљу, бубри и даје клицу, и бесполно, вегетативно размножавање – путем изданка који се одваја од биљке-родитеља и даје нову биљку – потпуно истоветну оној од које је потекла. У овом двоструком начину размножавања можемо препознати мотивациону основу две кључне представе настанка живота – мит о поновном рођењу и мит о „двојнику”, односно, оплодњу и удвостручавање. Оба процеса повезана су са представама деструкције и смрти – услов једног је „ударац” који одваја биљку-дете од биљке-родитеља, стварајући двојника, док је услов другог одлазак под земљу и „труљење”, те је други вид оплодње и размножавања повезан са влагом. Влага је посебно важна за храстов жир – храст неће нићи из семена ако није било довољно падавина.

Именица *храст* свесловенска је и прасловенска лексема од **xvorstь*; за сугласник –*v-* између *x-* и *-r-* налазимо потврде у стцслав. *hvrastije*, стчеш. *chvrast*, рус. *хворост*. *Храст* се, као и *дуб*, може јавити у значењу „дрво уопште, стабло” (Красица): *смокверасту на храсту*. Специјализација значења *дуб* „*quercus*” налази се само у словеначком и српско-хрватском. У бугарском као и у осталим словенским језицима има значење „грм”, а у руском *хворост* значи и грање, негде и „суво грање”, као и у

румунском славизму *hrest* (Молдавија)>*hreasc* поред *vrasc* – „суво грање уопште”. Што се етимологије тиче, извесно је да је назив словенски, али нема поузданог тумачења. Миклошич сматра да је ономатопејског порекла, као и *шума*, од словенског ономатопејског глагола – чешки *chrastěti*, *-iti* „шумити”, с.-х. *хрустити* (*ce*). Петерсон тумачи назив из ие. сложенице **qsu-orsto* „граната раслина”. Први део сложенице налази се у *хвоја*, *хабам*, а други у „расти”. Махек упоређује са ствнем. *horst*, *sard*, *colostri*, *galestri*, баск. *korosti*, *khorestii*, *gorosti* „*ilex aquifolium*”, допуштајући укрштање са *хвоја* да би објаснио –v-. Хирт сматра да је у питању посуђеница из готс. *horst*, као и Младенов који сматра да је у прасродству са њом.

Постоји још једно значење речи *храст* (Водице) – „грчевита болест код деце”, која се објашњава исквареним обликом *фрас*. Значајно је то што се у хрватском и српском, осим у вези са бојом и местом где расту – *црника*, *лужњак* – јавља и назив у вези са укусом: *сладун*, словенског порекла. С обзиром на ово именовање чија је мотивациона основа укус, те на чињеницу да је плод храста коришћен у исхрани, може се помишљати на извођење облика *храст* из **xor-na* те би његово првобитно значење било „хранљиво стабло (дрво)”, а етимологија би се сводила на етимологију лексеме *храна*, по Брикнеру, који сматра да је *x* настало од *h* из *sk-* у ие. корену *sker-*, превој *skor-* „резати”. Потврда за то може се видети и у именици *храст* у значењу „грчевита болест код деце” – где се семантика може свести на значење ие. корена *(s)qer-* „резати”, будући да је грч сензација која се често изражава глаголима са семантиком „сечења” – *сече*, *пробада*, *оштар бол*, *резак бол* (о

вези појмова „резати” и „хранити се” биће речи ниже, поводом иконичности лексеме *храна*). Значење „сува грана” лексеме *храст* такође би могла имати свој природни семантички развитак из основе (*s*)*qer*-. Наиме, оно што је крто, суво, може се ломити, резати и сећи, а управо се храстова грана сече у склопу обреда рођења младог бога.

Пре почетка гајења житарица и настанка култа жита – храст је, дакле, могао бити „животодавно, хранљиво дрво”, јер је давао плод чије је млевење обезбеђивало људима храну која држи ситост и гоји – жировно брашно. Жир се и даље користи за животињску исхрану, а осушена и самлевена храстова кора има лековита својства и користи се у народној медицини. Етимологија потврђује животодавну функцију коју је храстов плод могао имати у митској свести. Наиме, свесловенска и прасловенска изведеница од истог прасловенског корена као *живот*, поред *жито*, јесте и *жир* – 1. „зрно”, 2. „колективни назив за све воће, плод уопште”. Семантичка веза са кореном *жи-* у *жити* види се у стцслав. *жиръ* („паша, ждрање”), који даје придев *жирован*>**жиров* у значењу „жиром ухрањен”, а именица *жировњак* значи „крмак ухрањен жиром”. Деноминал на *-ити* – *жирити*, *жирим* (објекат свиње) – „питати свиње”. У мађарском се јавља посуђеница *zsir* у значењу „дебљина”. У руском и украјинском *жир* значи „дебљина”, „сланина”, „богатство”. Лиден и Писани напуштају Миклошичево и Ендзелиново извођење од *жити* и упоређују са гр. *χοῖρος* – („прасе”) и арм. *gēr* („дебео”, „плодан”) (Скок). Жир је биљка од чијег се плода добијало брашно и месио се хлеб, посебно у гладним годинама, а у праисторијско доба био је саставни део

исхране (в. Лома 1997: 153–164).

Првобитна улога жира у исхрани може објаснити и култну улогу храста – који и у словенској митологији има улогу дрвета живота и митског претка. Семантички развитак могао је ићи од значења хранљивог (животодавног) дрвета, односно, сваког дрвета које даје плод погодан за исхрану људи, до специјализације за назив дрвета које даје плод од кога се могла справљати посебно хранљива и заситна каша, која гоји, те је тако храст постао „дрво живота” и стога култно дрво.

За обреде плодности, поред чина поливања водом, карактеристичан је и чин спаљивања обредне лутке, али и спаљивања класа жита. Између смрти бога вегетације и спаљивања лика родовског претка, односно симболичког спаљивања праоца на истеку године свакако је постојала аналогија. Није познато зашто је дошло до замене ранијег спаљивања храстовог пања (бадњака) спаљивањем снопа жита у обредима плодности. Објашњење би могло бити следеће: храст је представљао митског претка – животодавно дрво. Исхрана жиром пре открића житарица могла је бити мотивација за развитак култа храста. Свиња, која је такође представљала симбол богиње плодности и божанску животињу која се жртвује у склопу обреда, такође се храни жиром. Прелазак на исхрану житарицама и стварање култа Мајке жита није потиснуо храст као култно дрво, али је резервисао спаљивање дрвета – митског божанског претка – за обреде прослављања рођења младог бога (Божић), док спаљивање класа жита постаје симбол обнављања живота биља и људског живота.

ЖИВО – МОКРО

Потврду претпостављене истоветности словенских богиња Мокош и Живе, односно, могућности да су то само именовања два различита аспекта Богине Мајке, проналазимо и у међусобном семантичком односу придева *мокро* и *живо*.

С тим у вези, занимљива је етимологија именице *жива*, која није, као што Скок мисли, поименичен домаћи придев *жѝв*, *жѝва* него турцизам, од тур. *civa* [дива], из персијског, али јесте, у крајњој линији, етимолошки иста реч – пие. *g^wt^wos, која има значење хемијског елемента, „живог сребра”¹²¹, која се замишља као спој воде и ватре, односно као *огњена вода*. Овај хемијски елемент сребрнобеле боје „разлива” се брзо, што га чини сличним течности. У алхемичарској традицији, *живи филозофа* – првобитној води – поверена је улога материје коју треба прочистити у трбуху алхемичарског суда. И не само то – жива има одлике асимиљујуће супстанце, односно, *дубоког теста* сачињеног од воде и земље:

Живу која супстанцијализује сваку флуидност, сваки асимиљујући раствор, Јунг управо означава као хтонску силу несвесног које је истовремено и вода и земља, дубоко тесто (Башлар 2006: 102–103).

Жива се јавља и као име баре код Осијека. Назив ове баре или израз *живо блато* разоткрива архетипску слику измешаности воде и земље на коју указују Јунг и Башлар, као и на семантичку компоненту „покретно”, „влажно” и „оно што

121 У западним језицима жива се назива „живо сребро“, средњелатински *argentum vivum*, итал. *argento vivo*, фр. *vif argent*, преведено на немачки као *Quecksilber*, енгл. *quicksilver*.

гута (асимилиује)” лексеме *живо*, док синтагма *живо тесто* (у значењу “влажно, непечено, недовољно печено тесто”), поред компоненте „необрађено”, „недовршено”, указује такође на постојање семантичке компоненте „мокро”, „влажно”.

Постоји још једна употреба придева *живо*, која сведочи о овој семантичкој компоненти – лексеме *живо* и *суво* јављају се као антоними: *градити у живо* значи „градити помоћу креча, малтера”, док *градити у суво* значи „градити без јапна”. *Живо* у овој употреби недвосмислено указује на представу измешаности суве материје и воде. *Живак* је јама подзидана глином и покривена даском, која служи као резервоар за воду, а *живац* се јавља и у значењу „мали подземни ток” (*водени живац, живац студене воде*).

Будући да сама лексема *живо* садржи значењску компоненту „влажан”, могло би се претпоставити да је првобитна икониичност лексеме *живот* била везана за представу плодносног влаге. Порекло придева *жидак*, *житко* није разјашњено¹²², али с обзиром на значење „редак” уз текућине (супротно „тврђ”, „густ”), као и „флексибилан, гибак, вит, витак”, могао би се довести у везу са основом *жи-*. Придев *сув*, који се јавља као антоним придева *жив*, срећемо и у значењу „чист” (нпр. *суво злато*), што представља потврду да је за појам *суво* везана идеја чистоће, односно неизмешаности елемената, док је појам *живо* у вези са појмовима *нечисто*, *мешавина*, *влажно*. Загонетке попут оних из зборника Стојана Новаковића: *Висок тата, пловна мама, буковит зет, манита*

¹²² Скок одбацује мишљење Младенова, који *жидак* упоређује са нвнем. *giessen*, got. *giutan*, и склонији је Солмсеновом мишљењу да постоји веза са гр. *δεῖσα* – „измет, благо” (SKOK). Уп. и BEZLAJ 4: 453. И ова етимологија уклапа се у концепт *живот је влажна материја*.

девојка (отац – небо, мајка – земља, зет – ветар, девојка – магла), као и Друга другу преко плота звала: Дај ми, друго, мало сала, жива сам се већ распала. Земља иште с неба кише (према: Толстой 1995: 412–418) – сведоче о истом митолошком сценарију. Овде *сало* има значење „киша, влага”, што сведочи о изједначавању влаге и масноће у митској свести, а да су обе у вези са плодношћу потврђује и израз *масна земља* за плодну земљу.

Ова представа влаге као начела сједињења, односно, настанка живота, у вези са масноћом и хранљивошћу, очигледно је универзална: Гастон Башлар уочава и везу влаге и лепљивости са хранљивим богатством жита и идејом плодотворног сједињења, а потврду за њу дају му и текстови лекара из XVII и XVIII века, попут Сажове *Анализе жита*:

Ако је лепљива супстанца кратка и нема гипкости, жито је лоше. Та лепљива супстанца јесте сама срж жита и не само то: Лепљивост¹²³ постаје симбол, легендарна сила, начело сједињења, ониричка моћ. Сапенетрација (Башлар 2004: 84).

У српском језику постоји и придев *гојатан* (*жив и гојатан* у етимолошкој су вези), који иде уз *жито* и *вариво*, у значењу „нечист”. Отуда *гојатати*, *гојатим* у значењу „чинити да што буде нечисто”. Скок претпоставља да употреба овог придева у значењу „нечисто” иде из уверења да жито када се неприродно удебља постаје нечисто. Међутим, пре ће бити да су појмови *живо*, *влажно*, *масно* и *нечисто* припадали истој семантичкој сфери у периоду митског мишљења, а да

¹²³ Представа лепљивости као начела сједињења и стварања (форме) биће посебно размотрана у вези са опозицијом лепо/ружно.

отуда произилази и народно веровање о нечистом, односно, „дебелом” житу. Семантичку везу појмова *плодно, масно* и *нечисто* потврђује и употреба придева *мастан* у значењу „прљав”, „нечист”, као и у значењу „дебео”, „гојазан”, али и употреба овог придева у значењу „богат, обилан”, „плодан” (нпр. *масне паре, масна земља*).

Живо је и назив за животињу, магарца или мазгу (Хвар), док именица *живо* у Босни, Пиви и Дробњаку значи „благо, стока”. Прилог *живо* значи и „брзо”, а користи се за појачавање у значењу „здрово” и „јако”. Изведеница *живица* има значења „у конопљи струк на коме расте семе”, „ледина која скоро није орана, целица”. Апстрактум на *-ина*: *живина* = *жевина* (Космет) има значења: „карцином”, „мноштво”, „перад” (Војводина), „животиња” (Дубровник). Ту су још изведенице *живински, живинство, живиница, живинче* – „благо, ситно: овца, коза, свиње”; *живић* (Вук) – „младица”, *живад* – „перад”; *живац* – „нерв”, а јавља се и као опозиција уз камен-станац – *живац* (Водице), као и у значењу „руб сукна које не треба обрубити”. Из исте основе изведене су и именице *животина, животиња* у значењу „animal”, „живот, житак, живљење”, „живи створ” (Космет). Глаголи су *жити, живѣ, руски живу, житѣ > жити, жијем* или *ужити, ужијем* (Хрватска, Водице) према импф. на *-ва*, који даје *уживати, уживам*, а одатле *уживалац; ужитак*, што значи још и „живеж, храна”.

Балтичке упореднице гласе – лит. *gyvas*, лот. *dzīvs*, док је индоевропски придев **gʷiṯuos* или **gʷiṯuos* поименичен у грчко *βίος*. Паралеле постоје и за глагол *жити*: лит. *gyti*, лот. *dzit*, „оживети”, „оздравити”, као и за изведеницу *живот*,

старопруски *giwato*, лит. *gyvatà, gyvastis*, „живот” = „живост”. Архаични апстрактум од *житѣ* – „живот”, на *-је, житѣје* – *жиће* (Црна Гора), из црквеног језика *житије*; *житак* – „живот”, „стока”. Поименичена на *-аљ* даје *живаљ* – „становници”, са истим значењем као стара радна именица на *-тель* – *жителѣ*. Изведеница на *-ина* – *живина* означава: 1. „animal”, 2. „живот”, „житак”, „живљење”, 3. „живи створ”, а с придевом на *-ѣн* даје *животан*.

Да је првобитни смисао основе *жив-* садржавао значење меке, влажне, и хранљиве материје сведочи и назив *живиж* који означава срж у дршци птичијег пера или део у рогу шупљорогих преживара испод рожнате навлаке. Појам *живота*, већ само на основу наведених изведеница и употреба, у очигледној је вези са појмовима *влага* и *нечисто*, односно са сликом мекане сржи и неуобличене, житке и хранљиве материје. Потврду за појмовно-семантичку везу живота и хранљиве материје даје и етимолошка веза глагола *гојити* и *живети*: од праслв. **gi-* > *ži-*, *жито*, *жир*. Индоевропски корен је **gʷei-* („живети”), а превој **gʷoi-*, што даје *гојити* и *гој*. Постоји и облик *гој*, *гоја*, забележен у XII веку у Дубровнику, у амплификацији у *миру* и *гоју*, као синоним за мир, који данас више не живи у књижевном и говорном језику. То је свесловенски и прасловенски поствербал од *гојити*, *гојим* са значењима „неговати”, „товити”. Такође значи и „лечити”¹²⁴ (Црес, чешки, пољски, украјински, лужичкосрпски, полапски), а још је жив у књижевном и говорном језику са префиксима – *одгојити* „васпитати”, *узгојити*, као и у поствербалима *одгој*, *узгој*. У народној песми придев *гојајли* иде као епитет уз перчин

¹²⁴ Народна пословица лечење приписује мајци: *Мајка родила, мајка лијечила*.

– *гојајли* „однегован”¹²⁵. Од *гојити* су изведене радне именице у вези са одгајањем деце, животиња, цвећа, поврћа: *гојенац*, *гојеник*, *гојилица*, *гојитељ*. С префиксом на у-: *угојит*, *угојим* („постати дебео”) поред *огои*, *огоим* („угојити”). Придеви на -џн: *гојан* (XV век): 1. „миран, спокојан”, 2. „обрађен, засађен”, 3. „узгојен”, „јак” „туст”, „угнојен”, одређени *гојани* (народна песма). На Косову *угојан* значи „дебео”, „мастан”. Придев *гојазан*, стцслав. *гоязънъ* показује исти семантички развитака када стоји уз лексему *жито*. Основно значење је „туст”, „дебео” (када стоји уз човека и називе за људско тело).

Живот је балтословенска и прасловенска изведеница на -от, чија су основна значење „vita” и “тело” (уп. *Цели ме живот боли*). Руска лексема *животъ* има значење „стомак”, али у архаичној фрази *не щадя животъ* – „не жалећи живот” има исто значење као и у српском језику, што упућује на старију семантику, која је изједначавала телесност, утробу, храњење и живот. Лексема *животворностъ* садржи обе значењске компоненте – „живот уопште” и „телесни живот” (у вези са стомаком, односно храњењем) и значи „животворност” и „ојекљење”. Придев *жив*, *жива* је балтословенски, свесловенски и прасловенски (стцслав. *живъ*). Превој *гој* према *жити* има значење претерита: „оно што је живело”, али у савременој језичкој свести не постоји више веза *гојити* са *жити*. По семантичком закону резултата то значи: „мир” и „товљење”. Скок сматра да се не може означити као балтословенска реч, него само закључити да је у прасродству са лит. придевом *gajùs* – „лако (из)лечен, исцељен”, *atgajùs*

125 Не зна се да ли је придев *гојадан* (Сињ) – „време када је киша, крупа, ветар, лед“ у вези са овом основом (в. SKOK), што би било могуће с обзиром на семантичку компоненту „обилно“, „крупно“, „велико“.

(„оживети”) и *gījo* („оживео је”), санскр. *gauas* („кућанство”), авеста *gaua-* („живот”, „жиће”, „живљење”), гр. *βέομαι* „живећу”. Индоевропски корен је **gʷei-* „живети”, превој **gʷoi-*.

Поред везе са телесним развитком (храњењем, гојењем, одгајањем), првобитни концепт живота показује и везу са појмовима *обиље* и *плодност*, посебно са биљним плодом, који истовремено служи као храна, али се из њега, као из семена, може развити и нови живот. Поред тога, реч је и о плодовима који имају лепљиву и влажну („живу”) срж и омотач – *жиру* и *житу*.

Жито је балтословенска, свесловенска и прасловенска изведеница од истог корена *жи-* као и *живот* и *жир*. Јавља се у значењима: 1. „жито”, 2. „пшеница”, 3. „просо”. Од балтичке групе пружа упоредницу старопрусско *geits* – „крух”, „хлеб”, док у келтској групи значи „јело”: кимр. *bwyd* („јело”), сткорн. *buit* („храна”), одатле и ир. *biathaim* („храним”). По томе би *жито* било келтско-балтословенска лексема. *Жир* и *жито* јесу плодови који служе као људска и животињска храна, али су истовремено и „семе” из кога настаје нова клица и рађа се нов живот. Међутим, да би послужили било као храна било као плод, они морају да прођу кроз процес уништења (млевење жита или разбијање жира, односно, одлазак под земљу и труљење). Управо стога жито постаје кључни симбол за изражавање мистерија живота и смрти у обредима плодности.

Сва наведена значења лексеме *живот* указују на то да је мотивациона основа за њен настанак била у знаку женског принципа (меко према тврдом, влажно према сувом), као и на

то да је првобитни концепт живота био у вези са оним што рађа, негује и храни (гоји и чува). Стога се живот доводи у блиску везу са појмом мајке. Живот је, такође, конципиран пре свега као телесни, материјални живот, повезан са функцијом хранења. Отуда и веза са трбухом и цревима.

Однос „нечисто” према „чисто” такође се може посматрати кроз призму односа женско–мушко: оно што је плодно захтева влагу, смешу („нечисто”) и обиље. Временом, са победом патријархата, оно што има одлике „женског” прелази и у домен морално „нечистог”. Међутим, основа за то постојала је у првобитној вези појмова *жив* и *жена* са *влажан*, *мастан*, *обилан*, *необрађен* („природан”) и *нечист* (идеја „мешавине” чврсте и течне супстанце – блата, каше).

Савремена значења и употребе лексеме *живот* такође потврђују семантичке компоненте већ уочене у континуантима основе **gʷei-* Тако су у РСАНУ за реч *живот* наведена следећа значења: „који живи”, „у коме постоје појаве својствене биолошким ткивима, који није угинуо” (о људима и животињама), „који се није осушио, усахнуо” (о биљкама); „који и даље постоји као биолошка врста, који није изумро”; „који чине људи, људске групе или животиње, биолошки организми, који се састоји од израслих биљака” (*жива ограда*); *жива рана* – о рани, повреди, која не зараста, „стално активан, неизлечив”, „рана која се може јавити и на гранама и стаблу”; „који стално тече, притиче, који има сталан прилив, о извору, струји подземне воде”; „о прехранбеном производу: „пресан, сиров, непечен, некуван”: *живо месо*, *жив хлеб* – „непечен, неиситњен, нежвакан, несварен” (*гутати живе залогаје*);

„који се још налази у првобитном природном стању, необрађен, непрокрчен”: *жива шума, жива („неутрта”) слама*; „који се чује у говору, у употреби, који није смишљен, вештачки уобличен, спонтан, слободан” (*жива реч, живи народни говор*); „узет из живота, из стварности, стварни, конкретан; који није застарео” (*живи проблеми, жива питања*); „добро очуван, свеж, неизбледео, дочаран” (*жива традиција, живо сећање*); „који има битну улогу у нечему, који постоји као битна активна појава” (*живе силе*); „склон брзим покретима, реакцијама” (*живахан, живе очи*), „хитар, активан, предузимљив”; „који се снажно и брзо креће, бујан, пун вреве кретања, акције” (*живе улице, живи градови*); „који се убрзано, са појачаним интензитетом изводи, одвија, темпераментан, брз, убрзан” (*Песма је све живља, живи дијалог*); „буран, жесток, жучан” (*живо одобравање, жива дебата, живо негодовање*); „који се одликује високим степеном, јак, велики” (*најживља страст, жива радост, живо занимање*); „кад се истиче чистота састава материје од које се нешто састоји, „чист, непатворен” (*све од сребра и сухога злата, а десета од жива мрамора; Црква јесте од сувога злата, латенице од живог сребра*); за појачавање значења именице, у значењу „истински, прави” (*жива згода, жива вера, жива мука*); кад се истиче да се нешто односи на одређени појам – „сам”, „сами” (*удари га међу плећи живе*); „економски јак, имућан, добростојећи” – *жив господар, најживљи људи, земљом је најживљи у селу; Имају у заједници сељани који су живљи („богатији”); „већи, виши” – по метра живљи од човечија таса*; у именичкој служби (*живо*) у значењима: „домаће животиње, стока, благо, крупна

стока, обично теглећа и товарна”: „волови, мазга, магаре”; медицински народни – „карцином”; за појачавање значења *свако, ико, нико (нико живи, ко ће се живи на врлет попети)*; „из све снаге” (*колико сам жив могао*); „живо створење, живо биће, живинче, живо, органско ткиво, осетљиво ткиво, живац”.

На основу употреба лексеме *жив, живот* у савременом српском језику и значења њених изведеница, можемо доћи до закључка да је првобитна икониичност лексеме *живот* садржавала представу плодноне влаге и неуобличености, житке смеше, као и представе активности, разливања, протока, односно – слику покретне воде. Семантичка веза са влагом, водом и покретношћу посебно је очигледна у метафоричким концептима живота као покретне, текуће воде, што је видљиво и у фразеологизмима као што су *животни ток, извор живота, протекао је живот*, или и у мотиву *живе воде* која у српским народним бајкама има значење „животодавне воде”¹²⁶.

Такође, сачувана значења „сиров”, „разливен” „еластичан”, „лепљив”, „необрађен”, али и семантичке компоненте „мастан”, „хранљив”, „богат”, „јак”, „велики” указују на то да је првобитна икониичност лексема *жив, живот* била у вези са представом влажне/масне и покретне, активне материје, неодређеног облика и састава („смеша”/„каша”) чија су главна својства плодност, хранљивост и обиље. Из семантичке компоненте „оно што је телесно, материјално”, „влажна материја” *жив* је развило и значење онога што је нетакнуто, неуобличено, самоникло, насупрот ономе што је створено и довршено неком делатношћу. Семантичка веза са

¹²⁶ *А кад види да му је глава одсечена, одмах узме живу воду, те га прелије и састави главу, и он опет оживи као и био* (Златоруни ован, Вук 1853).

оним што је влажно, мокро, лепљиво, дакле – неодређеног облика, за разлику од оног што је суво и „формирано”, даје опозицију *живо* („сирово”)/*печено* или *живо* („необрађено”)/*обрађено*, односно, *живо* („нечисто” „влажно”)/*суво* („чисто”).

Појмови *живот*, *гајити*, *хранити*, *жито*, *жир* у митском свету припадају истом појмовном кругу. Анализа ових лексема у српском језику указује на то да је и словенски митолошки концепт живота вероватно био веома близак основној идеји елеусинских мистерија, односно, да је иконичност ове лексеме била заснована на истоветној представи, у чијој је позадини стајала идеја богиње плодотворне влаге и живота – *Мокош*/*Живе*, односно – Велике Богиње Мајке.

ЖИВЕТИ ЗНАЧИ ХРАНИТИ (СЕ)

Говорећи о Јонином комплексу, Гастон Башлар уочава да се слика гутања везује за митове рођења, а заједнички им је извор *теорија о обавијању клица* (Башлар 2006: 110). Мајчински трбух обавија и штити дете, утроба земље обавија и штити плод-семе, нови живот (дете) је *плод утробе* (*fructus ventris*), који се *носи испод срца*¹²⁷. У бајкама, укључујући и српске народне бајке, често срећемо мотив жене (често царице или краљице) која затрудни појевши зрно грожђа или плод са неког дрвета. Народна имагинација тиме доводи у везу чин једења и рађања новог живота, односно поистовећује пробавни

¹²⁷ *Срце* је првобитно значило „централни телесни орган, од прасловенског **serd-* > *sred-*, а изрази као *на ште срце* „на празан стомак“ или *срдобоља* указују на то да је лексема *срце* најпре означавала стомак. Срце може и да гладује – *срце лакти* (израз којим се на Космету означава „имати склоност, привлачност ка нечему“). *Лакти* је сродно са *лачан* – „гладан“, отуда и *лаком*.

трбух са репродуктивним трбухом (материцом)¹²⁸. Трбух се у људској имагинацији доживљава као срећна и спокојна област – повратак у *материнско окриље* (*крило*) повратак је у топлоту и заштитнички мир. У оба случаја постоји веза са „утробом” – било да се она успоставља посредством идеје материнске плодности или посредством функције храњења, јер су обе обједињене у митској свести улогом жене-родитељице, хранитељице и неговатељице.

Веза лексеме *живот* са храном, телесношћу и утробом потврђује се и у народној причи *Ко мање иште више му се даје*, у којој Бог шаље анђела на земљу да види како три брата живе, па ако *зло живе* да им да *бољу храну* (Вук 1853). Овде су *живот* и *храна* употребљени као синоними. За умрлог се и данас каже да је *бацио кашику*, што такође сведочи о постојању концепта који изједначава живот и храњење. Исти концепт открива и фраза *со живота* чије је значење „оно што животу даје смисао” и заправо представља скраћено поређење: „оно што је со за храну, то је одређени смисао за живот”. Ово поређење, дакле, почива на метафори *живот је храна*, односно на концепту *живети значи хранити се*¹²⁹. Иста метафора *живот је храна* налази се и у изразима попут *сладак живот*, *горак живот*, *загорчати живот*. Стога би ради потпунијег разумевања иконичности лексеме *живот* требало испитати и лексему *храна*, будући да је и у данашњој употреби остала сачувана појмовна веза.

128 Ова идеја није потпуно нестала ни у савремено доба – нероткиње у Србији и данас набављају зрна грожђа из Хиландара, са лозе коју је, наводно, посадио св. Симеон (Стефан Немања), у нади да ће затруднети након што ово зрно поједу.

129 И смрт се може изразити метафорама храњења као нпр. у пољском израз *gryźć ziemię* = умрети (ТОЛСТАЯ 2008: 450), а аналогни изрази постоје и код осталих Словена (уп. српски *загристи ледину*).

У *Речнику Матице српске* глагол *хранити* дефинисан је као „стављати неке храну у уста, помагати неке при храњењу”; „послуживати некога храном”; „полагати, бацати храну животињама”; „опскрбљивати, снабдевати хранљивим материјама”; „снабдевати храном, пружати неке услуге исхране”; „обезбеђивати неке средства за живот, издржавати некога”; „отхрањивати; подизати”; „бити извор хране”¹³⁰; „служити као храна”. У многим контекстима (нпр. изрека *храни змију у недрима*) или изведеницама (*хранитељ, хранитељска породица*) глагол *хранити* је синоним глагола *чувати, гајити*.

Из ових употреба видимо да је лексема *хранити* сачувала семантичке компоненте „гајење”, односно „чување”. Облик *расхранити, расхраним* (Ораховица) значи и „утовити се”. Старије значење¹³¹ *хранити* – „пазити, чувати, гледати, стражарити”, по Скоковом мишљењу, очувало се у префиксалној сложеници *похранити* – одакле и поствербал *похрана, дохранити, исхранити, нахранче* („дете које се отхрани”). Лексема *сахранити (се), сахраним* – (XIII век, Вук, објекат *мртвац*) јавља се у значењима „обавити погреб”, „спасити се”, „одбранити”, „сачувати”. Значења поствербала *сахрана* (Вук) јесу и „спас”, „чување”, „уточиште”, „погреб”, „гроб”. Значење ове изведенице потврђује постојање концепта смрти као преласка у нови живот, где обред полагања тела покојника у земљу (*земљину утробу*) представља чин чувања и неговања, односно припреме за ново рођење, будући да се оплодња,

130 И у овој речничкој дефиницији видљив је метафорички концепт живот ↔ храна ↔ вода.

131 Скок ово значење одређује као првобитно – међутим, значење „чувати“ (*хранити*) пре би била некадашња семантичка компонента, која се развила из архетипске идеје „неговања“ или „чувања“ живота као снабдевања храном, односно, из концепта *Живети значи хранити се*.

у митском концепту, одвија преко „плода” који уносимо у утробу/желудац¹³². Радна именица *сахранитељ* (=„Исус”) такође открива семантичке компоненте „чувати” и „спасити”: Христ је заштитник и спасаца људског рода. Семантичку старост чува и *схранити*, *схраним* (Вук) у значењу „спремити”, „справити”, или *схранати* (Винодолски закон, XIII и XIV век) према импф. *сахранивати*, *-ујем* (одакле поствербали *схран*, *схрана*, *схрамба*, *схраниште*, *схраница*, *схраничица* – синоним *спремиште*). Као хипокористик употребљава се вокатив (*x*) *рано моја* (уп. руско *кормилец*, *кормилица* „дојкиња, дојиља, дадиља, хранитељка”).

Што се етимологије лексеме *храна* тиче, постоје различити ставови, међутим, вероватно је да су лексеме *храна* и *крмача* истог порекла. *Крма* је свесловенска и прасловенска реч која означава храну уопште, а специјализовано храну за стоку. Прасловенско **kьrma* могло би бити и балтословенска реч према *karms* „добро ухрањен”. Упоређује се и са лит. *šerti*, *šeriu* – „крмити”, *šeřmes*, „даћа”, према Брикнеру од ие. **sker-*. Може бити од истог корена од кога је и *крњ* **(s) qer-* „сећи”, што би значило да је дошло до специјализације од „резања” на „хранити” (као што се то десило у *portio*, *portionis* – “порција”, односно, “одсечен комад за исхрану”) (Скок). Наиме, Брикнер сматра да је *x* у *храна* настало од *sk-* у ие. корену *sker-*, превој *skor-*, те да је, без покретног *c-*,

¹³² У овом облику можда је сачуван и траг ранијег ендоканибализма као вида „оплодне смрћу” односно „чувања и гајења” тела претка у сопственој утроби ради поновног рођења. Веза смрти и оплодне сачувана је у разноврсним магијским поступцима који треба да обезбеде плодност жене посредним контактом са умрлим, од којих је и до данас сачуван поступак „лечења” нероткиње контактом са умрлима, односно, у християнизованој варијанти, са моштима светаца, те су забележени и поступци лечења нероткиња, које треба да ноћ проведу спавајући на гробу светитеља

исти корен и у *крма*, *крмити*. Трубачов констатује да је „псл. **xorna* неодвојиво од иранског, авестијског *xvarəna* ‘јело, пиће’ и да је највероватније позајмљено из иранског” (ЭССЯ 8: 76-77), за **кърта* не даје коначну етимологију, али ипак прво наводи горепоменути корен „сећи”. Младенов ту види корен (*s*)*ker-*, (*s*)*kor-* у значењу „резати”. Упоређује се и са авеста – *haraiti* – „штитити”, док га Махек упоређује и са санскр. *s’ar-tan* („покривач”, „прекривка”). Скок овде види потешкоћу у развиту *h*, те претпоставља да је дошло до предсловенске контаминације корена *ker-* и *ser-* (Скок).

Не улазећи у детаље у вези са формалним развојем, сви ови појмови (*резати*, *хранити*, *штитити*, *покривати*) могу се довести у семантичку везу. Човек је, наиме, опстанка ради, морао најпре бити *hoto pesans* – и у његовом светоназору појмови *храна*, *заштита* и *убијање* (резање, сечење, комадање) морали су бити блиско повезани. Ако је храна оно што се „реже” зубима, а до ње се долази убијањем и комадањем („резањем”) животиње, ако је ловац истовремено и заштитник племена, а покривач оно што штити тело, семантички развитак од „резати” до „храна”, с једне стране, и од „резати” до „штитити”, а одатле, пренесено, „покривати” (уп. израз *покривати некога* у значењу „штитити некога”) сасвим је јасан. Све ове функције биле су обједињене у лику ловца – хранитеља, заштитника и убице. Уосталом, и данас је делотворан концепт *Живот је борба*, који није ништа друго до унеколико модификовани и „ублажени” концепт *Живети значи убијати* („сећи ради хране и заштите”). Иста основа могла је послужити, дакле, за формирање лексема са семантиком резања, храњења и чувања, а њена првобитна

икони́чност је садржавала представу резања и комадања у сврху одржавања живота. Жртвено убијање било је и *темељни доживљај светог* – према Буркерту, *homo religiosus* постаје свестан самог себе најпре као *homo necans* (више о овоме в. BURKERT 2007). Ова првобитна мотивационо-семантичка веза која доводи у везу храњење, односно распарчавање тела и испијање крви са спасењем и животом, а убијену жртву види као темељ светог, сачувана је и у обреду хришћанске еухаристије: *Спаситељ/хранитељ* објављује људима: *Пијте моју крв и једите моје тело*.

Из лексеме *крма* пак изведено је *крмак*, *крмача*, као и *karmina* (Крк) у значењу „даћа, погребцац”. У поређењу са осталим значењима *крмача* као специјализација за свињу само је штокавска, словеначка и чешка (Скок). Из ове основе изведене су и руске речи од миља *кормилец* и *кормилица* – „дојкиња, дојиља, дадиља, хранитељка”; *кормить* – „хранити, намиривати, крмити стоку, дојити, исхрањивати, прехрањивати, издржавати”; *корм* – „храна, сточна храна”; *корма* – „крма, храна”.

Свиња је и у словенском свету, баш као и у грчком култу Деметре, била симбол Велике Мајке-хранитељице, што сведочи о појмовној вези између хране и женке домаће свиње. Мит о Деметри доноси, као што смо видели, изједначавање смрти и свадбе, гроба и ложнице – младожења је сам бог смрти, али свадба ипак задржава смисао сједињења мушкарца и жене, те тако имамо спој смрти и плодности, или смрти и новог живота, који, када је представљен у анималном виду, добија симбол супрасне крмаче¹³³ (в. ЈУНГ/КЕРЕЊИ 2000: 178–181). У митском

¹³³ Још један архетипски спој јесте веза месеца, жене, жита и свиње, али овде није

свету не постоји јасна граница између биљног, животињског и људског, већ повезивање и прелазак из облика у облик. Отуда се у митовима плодности, поред жита (раније, вероватно, жира) јавља животиња чија је храна једнака људској, али која истовремено служи као људска храна, животиња која се ваља, укопава и рије по глибу и чије је место кал (из кога је човек створен), и која стога постаје симбол плодности, храњења („гојења”), прождирања, али и самопрождирања (крмача која прождире сопствени накот), те стога и симбол живота.

Башлар симбол вепра или (дивље) свиње дефинише као слику екстровертне прождрљивости: *Слике као да функционишу у два смера: биће тежи да се зарије у муљ и у сопствену масу* (Башлар 2004: 87). Свиња остаје симбол телесности и телесних нагона (материје и плодности), добијајући временом значење нечисте животиње¹³⁴, те стога постаје и симбол греха. Међутим, њена првобитна симболика није била негативна¹³⁵. Она се јавља

реч о алегији, већ о космолошким представама. У митологијама разних народа биљка је репрезентативна форма бића, исто као и Месец, који постаје симбол оне која умире и која се враћа. Овај мит веома је распрострањен и може се наћи и изван европског круга, нпр. у Индонезији, где се такође јавља фигура девојке коју прогута земља, а она наређује да се закоље свиња и направи се славље поводом њене смрти. Након три дана прославе, она ће се појавити на небу као пун Месец (ЈУНГ/КЕРЕЊИ 2000: 194).

134 Свињско месо је табу код семитских народа; а забрањује се његово конзумирање не само у Курану, него и у Старом завету. Филон Александријски ову забрану образлаже тиме што је свињско месо најјаксније, па наводи људе на сладокство, које је порок. Међутим, претежнији је био други разлог – Мојсијева вера дозвољава да се једу само биљоједи, а свиња је стрвинар који се не устеже ни од људског меса. Међу индоевропским народима од најранијег времена свиње нису гајили Индоиранци – у индоиранском *śvī* - означава дивљу свињу. У Индији и Ирану нису гајили свиње од раног доба и не среће се ниједан помен свињогојства у текстовима. Насупрот томе, на подручју Европе, свиња је била припитомљена много пре образовања латинског језика: генерички назив ту се већ користио за домаћу врсту (в. БЕНВЕНИСТ 2002:19).

135 У вези са ватром и вештином кувања у разним митолошким системима такође се јавља мотив (дивље) свиње. У миту о Арију, крадљивцу птица, порекло дивљих свиња доводи се у везу са пореклом кухињске ватре. Паралелно са њим, овде постоји и мотив инцестуозног односа мајке и сина: ловац на птице након свађе са рођаком (зетом, шураком или оцем) бива остављен на врху дрвета. У једној варијанти мита, јунак доноси ватру чији је господар јагуар. Дивље свиње, као и јагуар, јављају се као

као Деметрина култна животиња и представља амбивалентни симбол, будући да обједињује мајчинску функције рађања и храњења са претећом уроњеношћу у телесно – у сопствено тело и у материју, односно у стваралачки али и прождирући муљ.

Свиња је и жртвена животиња. Тесоморфије, један од обреда Деметриних светковина показују да је свиња била првобитно оваплоћење богиње жита Деметре и/или њене ћерке/двојника Персефоне. Жртвовање свиње у Елеусини припада периоду припреме за посвећење и Буркерт (BURKERT 2007) сматра да је овде реч о некој врсти преджртве – свиња је симболичка замена за жртвовање девојке Коре („зрна“). Свиња је жртвена животиња и у божићним обредима Јужних Словена. Иако симболизује прождрљивост и незаситост, као и сензуални живот уопште, симболика свиње као животиње-претка, бројног потомства, благостања и обиља сачувана је и данас у неким културама (Кина, Вијетнам). У Египту је, упркос забранама које су постојале у вези са свињама и свињарима, богиња неба и велика Мајка Нут приказивана на амuletима у облику крмаче која доји своје младе (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983: 666–667), те је у том својству била симбол материнства. Као Деметрина жртвена животиња свиња се зове *delphax* и представља утерусну животињу земље, баш као што је делфин утерусна животиња мора.

С друге стране, утроба, повезана са храњењем, у митској имагиницаји изједначена је са материцом, те стога представља повлашћено место животних преображаја.

отимачи жена – међутим, јагуар људима даје вештину цивилизације, док је свиња она која културу „срзава“ на природу (КЛОД ЛЕВИ СТРОС 1980: 89).

Ониричка фантазматика начиниће од исконске дупље-омотача *место основних нежности и заштите*, али и *предмет жарких провалних и регресивних жеља* (Брил 1993). Утроба Јониног кита једна је од слика те исконске дупље, а кит се често представља и као делфин. У Мојсијевој вери китови и делфини такође нису „кошер”, јер немају крљушти. Грчко *δελφίς* („делфин”) изведен је из *δελφύς* („материца”), јер је делфин сисар који рађа живе младе, а од истог корена изведена је и реч *δελφάξ*, што је означавало и крмачу, која је у древном Египту, поред краве¹³⁶, била симбол плодности и обиља. Богињи мајци у елеусинским мистеријама одговара животиња мајка, а несталој кћери прасад бачена у провалију. Као симболи богиња, свиња и зрно налазе се у потпуном паралелизму, а плодоносна смрт зрна¹³⁷ наглашена је у миту жртвовањем прасета. У елеусинским мистеријама зрно и прасе, утонувши у земљу и почевши да труле, наговештавају митолошки догађај поновног рођења. Жртвовање свиње као симболичке замене за девојку-зрно (Кору) није било лишено одређених еротских асоцијација – *χοῖρος* у вулгарном облику означава и женско крило¹³⁸.

Претпостављени семантички развитак лексеме *живот* ишао би, дакле, од представе хранљиве и плодне материје, чија плодност зависи од влаге, ка концепту живота као телесног развоја, те отуда и веза са стомаком, храњењем и телесном

136 Крвава као мајка и хранитељица јавља се и у бајкама Краварић Марко и у српској варијанти Пепељуге.

137 Идеју плодноне смрти жита налазимо и у познатим Христовим речима: *Пшенично зрно, ако не падне у земљу и не умре, остаје само, али тамо где умре, оно доноси много плодова.*

138 Аристофан наводи да човек из Мегаре продаје своју кћер у врећи као „прашчића мистерија”, поигравајући се притом поменутом сексуалном симболиком (в. BURKERT 2007:282). Можда је ова епизода „замене у цаку“, с обзиром на симболику плодности коју имају обе животиње, могла бити мотивациона основа распрострањене изреке *Продати мачку у цаку*.

негом уопште. Од везе са плодовима који су истовремено храна и семе (*жир* и *жито*), те су стога симболички означавали животни циклус, прешло се на означавање домаћих животиња, као бића која служе као људска храна, а која истовремено хранимо и телесно негујемо, како би се угојила и дала новог „плода”.

ХЛЕБ ЖИВОТА

Поред храста, који је симбол митског претка, а потом и зрна жита, као готово универзалног симбола живота и плодности, у представама о животу, али и у обредима у вези са важним животним циклусима (посебно у обредима рођења и смрти), значајну улогу има хлеб. Својства зрна жита, које је истовремено хранљиви плод земље и семе из кога се развија клица новог живота, као и поступак мешења и печења хлеба, послужили су за сликовито исказивање идеја о рађању и обликовању, умирању и поновном рађању. Жито и хлеб постају симболи тајне људског живота¹³⁹.

Представе о људском животу блиско су повезане са космолошким идејама. Претходна анализа икониичности лексеме *бити* открила је да измешаност супротних елемената за митску свест представља ону плодносну основу из које ниче прво биће. Из неиздиференциране материје (муља/блата/првобитне смесе или „каше”) Творац ствара човека, удахнувши му живот.

¹³⁹ Кисели хлеб извађен из врућег пепела указује на „оностраност“ ватре и могао је бити схваћен као дар из другог света. Обредни или магијски хлеб меси се од новог пшеничног брашна, од јаре пшенице. Сматра се да хлеб може утицати на плодност животиња и птица (РАДЕНКОВИЋ 1997: 145).

Бог је тако први „грнчар”¹⁴⁰ али и својеврсни „пекар” – он меси и обликује „тесто земље” из кога настаје живот. Најпотпуније остварење људске егзистенције изражено је у хришћанству метафором *хлеб живота*: *Ја сам хлеб живота и који мени долази неће огладнети* објављује Христ (Јов. 6, 33–35). Христ је *хлеб*, што је културна људска храна *par excellence*, те тиме хлеб постаје симбол савршеног живота и његов најпотпунији израз: *живети* (аутентично и потпуно) значи „хранити се (хлебом живота)” – а овај метафорични концепт¹⁴¹ објективизиран је и у ритуалу хришћанске еухаристије: Христ силази са неба и силом Светог Духа улази у часу еухаристичке благовести у *Деву Цркву*, те Црква постаје добра и благословена земља која изнедрава живот. У овом хришћанском обреду и његовом текстуалном изразу на трагу смо много древнијим митемама које повезују живот, зрно (жита) и хлеб, Мајку-Девичу и Земљу.

Мотив антропоморфизованог хлеба јавља се, независно од хришћанског концепта, и у словенском свету. Говорећи о мотиву „житија” у руском фолклору, Толстој наводи, поред разних *vita herbae*, и приче о хлебу као коначном производу гајења житарица. У причи *Ђаво и хлеб* из Западне Украјине,

140 Списак „божанских грнчара“ употпуњују легенде о стварању човека са свих крајева света: у акадском миту Еу и богиња Мами од иловаче, помешане са крвљу жртвеног бога, стварају фигурице мушкараца и жена. Алах такође ствара човека од иловаче, а исто предање јавља се код Монгола, као и у Турској; у кинеској легенди богиња Ниу-куа обликовала је људе од жуте земље и блата, док предање Киче Маја говори да је праисконски човек направљен од влажног блата и земље.

141 Исти овај метафорични концепт који спаја хлеб и људски живот, схваћен пре свега као телесни живот, препознајемо и у стиховима Растка Петровића: *Ево ја жваћем врући хлеб у друштву смелих створења; / О, тај врући котур, како ме одвлачи све дубље / У тајанствени живот тела! / Ево: отисци последњих руковања Новог Завета* (ПЕТРОВИЋ 1974, *Двадесет неприкосновених стихова*), који указују на везу хлеба са људским животом и телом, те са фигуром Христа. Овде се треба сетити и стихова руског песника Асејева: *Я запретил бы „Продажу овса и сена“... / Ведь это пахнет убийством Отца и Сына*, објашњених у уводном делу рада, који алудирају на исти древни концепт.

хлеб спасава јунака од ђавола причом о мукама које трпи: домаћин га разбацује по пољу, грана гвозденим зубљама, потом хлеб израста из земље и расте увис; домаћин узима косу и сече га, баца на земљу и веже у снопове, слаже у крстине и баца на кола, одвози кући и ставља у пласт, а затим зове *гадјамаке* (украјинске бунтовнике) који га бацају на земљу и бију ланцима, потом провејавају, одвајају хлеб од његове одежде, суше га, возе у млин, мељу у брашно, онда га поново враћају кући, потапају у корито, мешају са квасцем, месе и, коначно, стављају у ужарену пећ; када је хлеб печен, узимају га и једу (Толстој 1995: 308).

Овај сиже показује да се хлеб разуме као коначни, последњи и најсавршенији облик жита, те да представља завршну фазу у развоју биљке. Живот човека аналоган је животу биљке. Као што је хлеб у овим „житијима” антропоморфизован (сам прича свој живот, описујући муке кроз које пролази), тако је и људски живот поистовећен са циклусом житарице. На основу једне загонетке о лану, која такође разрађује мотив животних мука биљке, може се претпоставити да ритуалне радње (поливање водом, потапање, ударање, сушење, комадање, спаљивање...), забележене у обредима плодности разних народа, заправо представљају део инсценације животног пута жита:

Потапали, сушили, ударали, кидали, вртили, ткали, на сто стављали или Тукли ме, ударали, све ми радили и на престо с царем посадили (Митрофанова 1968: 35 према Толстој 1995: 309).

Ритуали везани за обреде плодности показују се,

дакле, као ритуали засновани на магији компресије животног, вегетативног и производног времена, односно на *магији животног круга*.

Поред тога, значења изведеница из основе *жив-* указују на још неке везе које представљају потврду митолошког концепта *хлеб живота*. Наиме, *живак*, *жива* назив је божићног колача. Овде постоји веза придева *жив* са обредном улогом хлеба који се меси о Божићу, а који истовремено има и функцију видања рана, што повезује плодност и рађање са храћењем, неговањем и лечењем (уп. фразеологизам *Здравље на уста улази*).

У овом контексту посебно је занимљив божићни обредни хлеб – *крачун*¹⁴², познат у Закарпатју, западним и источним деловима Подкарпатја, код Лемка и у источној Словачкој, као и код Словака у Моравској и Мађарској. Он се пече уз посебне ритуале, а мрвице које од њега остану не бацају се, него се спаљују или закопавају. То, заправо, значи да се са њим поступа као са људским бићем – односно да се примењује погребни обред – кремација или сахрана. Реч *крачун* (*корочун*, *керечун*) јавља се и као календарски термин и као ознака божићних реалија: у значењу „Божић” у Украјини, северној Бугарској, Србији, као и у Словачкој; потом у значењу „Бадњи дан”, као и за означавање божићних празника, али и божићног дрвцета *карачон* – „дрвце коледара” у Банату. У Бугарској се име *Крачун* даје човеку који се роди на Божић, а у бугарским дијалектима јавља се *крачун*, *крачунец* као ознака

¹⁴² Крачун је сматран симболом породичног богатства, користио се у магијске сврхе – за обезбеђивање плодности и здравља чланова породице и стоке, као и лечење и гатање. Био је постављан на простру сламу или жито, обавијан је конопљом и ланом, како би била обезбеђена плодност ових биљака.

дана летњег солистиција – дана св. Теодора. *Корочунь* у руском означава и пост пред Божић, а *карачун* истовремено значи и сунчеву прекретницу и божићни обред – *коледа*. Међутим, у руском и белоруском језику односи се и на смрт: рус. *карачун* – „изненадна, неочекивана смрт”, *корочун* „самртнички грчеви”, „изненадна смрт у младости”, „грчеви”, „зли дух који скраћује живот”, *карачун* – „зли дух, ђаво, демон” (СМ 2001: 299–300). С тим у вези могла би се размотрити тачност претпоставке да назив *карачун* за обредни хлеб потиче од општесловенског глагола **korčiti* – “ићи, корачати” и да је семантички упоредив са латинским *adventus*, које прихватају Трубачов (ЭССЯ 11: 56–58) и Лома (Лома 2002: 226–227). У ово извођење сумња Скок, јер оно не објашњава семантику. У чакавском *крачун* значи „мандал, полуга, колац којим се затварају врата”, деноминал *закрачунити* „замандалити”, а реч је могла значити и „божићно дрво, бадњак”. Назив *крачун* у значењу „божић” и „обредни (божићни) хлеб” могао би бити изведен из основе (s)*kor-* у значењу „резати”, „сећи” из које долази *крух*, *крњ*, *крчити*, *кратити* – што све подразумева радње сечења и комадања, односно, из **(s)qer-* „резати”. Отуда *крачун* може означавати и „комад дрвета који се сече – бадњак” (уп. значење „колац”, што је одсечен комад дрвета), и обредни хлеб дугуљастог облика – који је, као и бадњак, симбол Божића (младог бога). Порекло из ове основе објаснило би и лексеме *корочун*, *карачун* у значењима „изненадна смрт”, „дух који скраћује живот”, „грчеви у стомаку”, где би језгро сличности било „сећи”: изненадна смрт = “*пресећи живот*”; будући да је грч бол који се осећа као нешто што „сече” утробу. Уп. и горепоменућу именицу *храст*, такође у значењу „грчевита болест код деце”, чија би се семантика такође сводила на

значење „сећи”, „резати”.

Код балканских Словена постоји и обредни хлеб *кравај*, такође везан за Божић, али и за симболику рођења и плодности уопште. Кравај има различите називе, који су обично у вези са мотивима весеља, радости, богатства или среће, осим у случају када је номинација у вези са конкретним празником за који се припрема, или има мотивациону основу у *чест* (>*чесница*) у значењу „комад, удео”. С тим у вези, посебно је занимљив и назив *погача савелђа* за кравај који се прави за празник св. Георгија у облику колца (Плотникова 1997: 7–17). Овај облик могао би се довести у везу са имперфектом глаголом *сунути*, *суне* – *сувати*, *сувам*, односно, прасловенским и црквенословенским обликом *sovati*, *siujo*, руским *совать*, одакле иде *засовница* (Вук, Космет) „дрво којим се изнутра затварају врата”, „крачун”, потом *засун*, *засунка*, као и пољско *zasiwa*, *zasiwka*. На *-elo* је дало *sòvjelo* (Дубровник), *sòvilja f* (горње Приморје), а на *-ka* *совељка* (Бољевац у Србији), *соваљка* (Космет), *совáлка* у значењу „чунак на разбоју”, али и *савила*, *совилица* „двопек који има облик чунка на разбоју”. Мавер сматра да ово долази од латинског *subella* = *subula* “шило”.

Ако узмемо да је мотивациона основа за називе ових обредних хлебова био облик колца, односно, бадњака, да су се правили за Божић и били у вези са бадњаком, као и да су се правили за дан св. Ђорђа, који има одлике митског претка, коњаника и змајоборца и словенског ратарског божанства плодности Зеленог Јурја¹⁴³, онда је могуће да име словенске

143 Св. Георгије је један од најпоштованијих словенских светаца – а празнује се на пролеће (Ђурђевдан или пролећни Јурај) и на јесен (Ђурђиц). У народној култури он представља заштитника стоке и вучјег пастира. Једно од најпознатијих дела св. Георгија, које је постало шире познато из апокрифне књижевности, јесте убијање аждаје, коју је изгazio коњем. Овај мотив је широко прихваћен у народној традицији. Св. Ђорђе је змајоборац, ратник и коњаник, али и заштитник сточара и земљорадника, који отвара сезону пролећних радова – зелени Јурај на зеленом

митске фигуре *Совиј* или *Совиљ*¹⁴⁴, има исту мотивациону основу – он представља митског претка који је симболизован одсеченим комадом дрвета – колцем/бадњаком, који се спаљује. Наиме, између смрти бога вегетације и спаљивања лика

коњу доноси клас жита. Прво истеривање стоке такође пада на Ђурђевдан. Код Хрвата и Словенаца јавља се фигура Зеленог Јурја као дечака покривеног грањем, који представља оличење св. Георгија, а у хрватским песмама на дан св. Георгија присутни су мотиви борбе против змаја и мотив отмице девојке. Зелени Јуријаје има кључ за отварање небеских врата, а у Штајерској се пева песма: *Св. Јурије, ти имаш кључ, отвори нам небески свет* и при том се древним кључем копа земља. У централној Белорусији моле Јуру на Ђурђевдан да отвори земљу и пусти росу, како би бујна жита класала. Ускршњи коледари такође моле Јурја да пусти росу током пролећа и лета. У Моравској на Смртну недељу (претпоследњу недељу Ускрса) младеж у песми пита коме је Смртна недеља дала кључ, а одговор је – *Дала сам га, дала сам га светоме Јурију, да нам отвори врата раја, да Јуриј откључа поље, да расте трава, трава зелена*. У словенском фолклору св. Георгије је заповедник змија, али и господар вукова, па и хромог вука (ова легенда има сличности са легендом о св. Сави). У Русији постоји изрека *Што год вук има у зубима, то му је дао Јегорије*. У Пиринској Македонији сматрали су да је св. Георгије заповедник пролећне кише и грома: он и пророк Илија јашу на коњима по небу и стога се чује грмљавина. Он је, по веровању у околини Пловдива, домаћин и чувар свих вода, а убио је аждају да би људима дао воду.

144 У Малалином летопису налази се уметнути текст у коме се спомиње човек по имену *Совиљ* или *Совиј*, који је некада ухватио вепра. У овом миту отац, љут што су синови појели сву храну, одлази у подземни свет да умре. Један од синова му је показао девет врата и он силази у Хад. Остала браћа разљуће се због тога и пошаљу брата по оца. Син га најпре закопава у земљу, али отац му ујутру каже да су га црви и змије прождрали. Након тога син поново припрема вечеру и полаже оца у шупље стабло, али се отац изјутра жали да су га бројне пчеле и комарци боли и да је тешко спавао. На крају оца спаљују. Текст о коме је реч гласи: *Ујутро син сложи ломачу и баци оца на њу. Ујутро га је питао, јеси ли добро почивао, а он му одговори : Яко детице в колыбѣли сладко спахѣ! „Као дијете у колијевки слатко спавах“*. Совиј или Совиљ је спроводник у Хад, који је увео спаљивање мртвих. Белај у Совиљу препознаје Сварога и доводи га у везу са огњем и сунцем, што би значило да му етимологија сеже до ностратичког слоја у коме је реконструисан **z, gl-* у значењу „светлити, блистати“, а да су из тог корена проистекли индоевропски **sāwel-*, **swell-*, „сунце“ и, како тврди Топоров, **swe-* „свиња“. Глухак сматра да је **swell-* дало у стаориндијском *s(u)war* „сунце“, *svariti*, „сијати“, с чиме је повезан и старословенски бог Сварог. Совиљево балтичко име припадало би у том случају истом семантичком пољу као прасловенско **сѣлн(цѣ)* и **svinьja* (БЕЛАЈ 2007: 410–411). Лома истиче да је индоевропска реч за сунце у балтском сасвим другог образовања (лит. *saulė*), тако да се та етимологија може одбацити и предлаже етимологију *Co- viij*, где се издваја почетни слог *co-*, од прасловенског префикса *сѣ-* „добро“ и имена *Вуй* (авест. *Vāyu-*, српср. *Vāi*, стинд. *Vāyu-*), који изворно представља божанство ветра *Vaju*, у индоиранској митологији, да би попримио црте божанства смрти, односно доброг психопомпа који одводи душе у небо. Топоров пореди *Совиј* са лит. *šove•jas* „стрелац“, полазећи од семантички сродног руског глагола *совать* „гурати хлеб лопатом у пећ“.

родовског претка постојала је аналогичја. Ова митска представа имала је своју реализацију у индоевропском посмртном обреду спаљивања, а друга је симболичко спаљивање праоца на истеку године.

Мотивациона основа назива *крух* и *хлеб*, које означавају хлеб уопште, изгледа да је слична оној лексеме *чесница*. Наиме, свесловенски и прасловенски **kruhъ*, јавља се у значењу „хлеб” само у српском и хрватском, док у осталим словенским језицима има значење „комад”, а основно значење је „оно што се крши”. Сродно са *крто* и *крхак*, од прасловенског корена **krъhъ*, као и *крш*, *окршај*. Облици попут *кртина* („месо без сала”), или *кршевље* (Брач) („приломци осушених грана”) указују на првобитни смисао – оно што је крто и крхко јесте ломљиво, односно – може се сећи или ломити стога што је суво и чврсто. То значи да је мотивација назива *крух* истоветна мотивацији истозначне лексеме *хлеб*, чије је првобитно значење, како сматра Скок, било „у пећи испечени крух” као виши степен прехрамбене производње према старијем вареном као каша (Скок).

Полазна мотивациона основа за различита именовања хлеба, укључујући и *крачун*, била би и опозиција према каши (чврсто, суво и уобличено према течном, влажно и безоблично), са којом га повезује исти састав и иста функција храњења. Стога се може закључити да је иконичност лексема за означавање овог облика људске хране била представа хране која је печена, сува, оформљена, те ју је стога могуће и комадати/сећи. То објашњава и обредно комадање или разапињање жртве/бога у аграрним обредима плодности и у митовима, као и обредно

комадање хлеба – људски живот аналоган је животу биљке, а божанство плодности пролази судбину жита чије је крајње оваплоћење хлеб – оно бива комадано и потом „прогутано”. Истовремено са преласком на нову врсту хране – мења се и метафорика живота: од храстовог плода или зрна жита, који дају кашу, прелази се на чврсту храну – хлеб, који се „крши”. Или, као што то уочава Башлар, прелази се са гутања на жвакање:

Чини се, наиме, да можемо разликовати два стадијума усненог несвесног: први одговара добу гутања, а други добу грижења. Јонин кит и Палчићев људождер могли би да послуже као слике та два стадијума. [...] између прве и друге слике укључује се један нови поредак агресивности. Воља за гутањем поприлично је слаба наспрам воље за грижењем (Башлар 2006: 108).

У Србији се, као и у Хрватској, за Бадње вече припрема хлеб, божићна печеница (прасе), а домаћин уноси у кућу светло – упаљену свећу, коју носи у једној руци, а у другој нарамак сламе. Овде су присутни готово сви елементи елеусинских обреда – жртвено прасе, уношење бакље, као и симболика жртвеног жита (хлеба), који представљају симболичка знамења људског живота и плодности. И Божићу претходи пост, као што и посвећеници елеусинских мистерија пролазе кроз период поста. Људско тело пролази исту фазу кроз коју пролази цела природа и „мајка земља” – она мора бити „сува” и „чиста”, како би била припремљена за почетак новог живота, једнако као што се људско тело лишава масноће да би се „очистило” за обред иницијације.

Симболика хлеба спаја четири основна космолошка

елемента – воду, земљу (и зрно жита као плод земље), ваздух и ватру – са специфично људском културном активношћу – мешањем теста које се надима и расте дотакнуто дахом (ваздухом). Да би се из безобличне материје након процеса „раста” створио чврст и постојан облик, неопходна је ватра. Ватра је оно што довршава дело, што му даје чврстину и трајност. Семантичко-појмовну везу лексема *испећи* и *довршити* препознајемо и у фразему *Испеци на реци* – у којој је глагол *пећи* синоним глагола *домислити*, (= “довршити мисао”), као и у значењу лексеме *(з)готовити* – „скувати јело”.

Реч је, заправо, о деловању закона универзалне аналогije, иначе својственог митском мишљењу¹⁴⁵, те је велика космолошка „кухиња” аналогна људској. Велике кухиње човечанства могу се поделити на доба гњеченог жита, доба каше и доба погаче, које одговарају етапама космолошког стварања – гњечење/млевање жита аналогно је божанском стваралачком ударцу, потоња мешавина чврстог и течног елемента¹⁴⁶ јавља се у представи муља/мочваре, која је налик првобитном облику људске хране – житној каши; „раст” је аналоган надимању „теста” (под дејством ваздуха), а стварање новог, постојаног и довршеног облика одвија се под дејством ватре.

Ватру као симбол довршења дела (или елемента иницијацијског поступка за прелазак у нови облик) срећаћемо у разним ритуалима плодности и заштите здравља, али и у ритуалима везаним за смрт, односно у погребним обредима. Истовремено, опозиција сировог и печеног, која се јавља и у

145 Исти овај образац показује и дечија имагинација – дечија креативност реализује се спонтано у игри мешања „колачића” од блата или песка и воде, који се потом „пеку” на сунцу.

146 Ова представа циклочног раздвајања и спајања као основе постанка света позната је и у алхемичкој традицији и изражана је формулом *Solve et coagule*.

симболици хлеба, за митску свест јесте опозиција природе и културе, меког и тврдог, женског и мушког, влажне неодређености и сувог, постојаног облика. Као што Клод Леви Строс запажа у *Митологикама* – мит схвата кување као посредовање између живота и смрти, неба и земље, цивилизације и природе. Настанак културе повезан је са огњиштем и вештином кувања, а мит о крађи ватре кључни је културни мит¹⁴⁷, познат готово свим древним цивилизацијама.

ЖИВА ВАТРА И ЖИВА ВОДА

Слике живота у митској свести несумњиво су биле повезане са сликама земље и воде, односно са влажном земљом, оплођеном „активном водом”. Из овог митског концепта настанка живота проистекле су и семантичке компонентне: „влажно”, „масно”, „плодно”, „покретно”, „меко”, лексеме *живо*. Представа живота повезана је са идејом Мајке (*мајчинских вода* и *мајке земље*), која се у митској свести изједначавала и са дрветом живота.

Имагинација живота изражава се, дакле, посредством елемената воде и земље, који дају смешу као прво искуство и оличење „живе” материје. Стога се може закључити да је митски концепт живота, те и првобитна иконичност лексеме *живот*, садржавала слике плодне материје – муља, те биљке, дрвета и плода, који из те влажне земље настају и служе одржавању живота. Слика животодавне смеше била је повезана са идејом неоформљености и „сировости”, али и са идејом тела

¹⁴⁷ Насупрот женским материнским фигурама, симболима природе, „крадљивци ватре“ увек су мушкарци и представљају посреднике између људи и света богова, митске хероје који преводе људе из природног стања у стање културе.

и телесности – пре свега са утробом, која је истовремено имала функцију хранења и функцију рађања, те је појам живота стога био у нераскидивој вези са представом жене-мајке, која се изједначава са земљом (*плодна земља, родна груди, мајка земља*), али и са влагом и водом.

Међутим, поред митолошког сценарија *Живот је вода*, помоћу кога се могу објаснити многа поменута словенска веровања и обреди, као и назив словенске Велике Богине Мајке – *Мокош*, постоји и други, наизглед супротстављени, концепт живота, који гласи *Живот је ватра*. Савремена употреба и значење лексеме *жив* – „који гори, неугашен, за појачавање именица које значе ватру” , као и читав низ израза попут *животни плам(ен) / пламен живота, живи угљен, жив угарак, жива жишка, пламен живи, од жива му грома изгорела, жива ватра* – доводе у везу живот са ватром.

Архетипске слике живота не садрже, као што је већ речено, само представу земаљске воде, већ и идеју небеске воде – кише, која је обично повезана са ватреним елементом – муњом. Ударац муње у митској свести био је повезан са представом дрвета – храста, посвећеног Громовнику, чији је ватрени ударац имао моћ оплодње. Митови о Богу-громовнику, као што је већ речено, обједињавају идеју плодноне ватре и влаге (в. Puhvel 1987: 226–227). Концепт *Живот је ватра* у вези је и са идејом љубавне страсти – жудње, која се такође замишља као ватра (*сагорети од љубави/страсти, љубавни плам, жарка жеља*).

Живот се повезује и са огњем или ватром и у изразима као што су *искра живота, живи огањ, сагорео је, угасио се*

(као свећа) = „умро је”. О вези живота са ватром сведочи и већ поменуто значење придева *жив* – „неугасли”. Уз *живу ватру* или *живи огањ*, за који се верује да потиче са неба и који се добијао трењем, ишао је у индорианској митологији и жртвени напитака *сома* (код Индијаца) или *хаома* (код Иранаца). Однос воде и ватре у митској свести није однос супротности које се искључују, напротив – они су повезани: небеска ватра (гром и муња) праћена је небеском водом (кишом), а обе имају оплођујућа својства. Вода је, дакле, повезана са громом из кога потиче огањ. Кинески алхемичари за воду кажу да је ватра и да се херметичка прања слажу са очишћењем ватром, а купка и прање могу бити радње огњене нарави.

Са космогонијског становишта вода прекрива два антитетичка симболичка комплекса који се не смију замијенити. Силазна и небеска вода, киша, уранско је сјеме које ће оплодити земљу: она је, дакле, мушка и сродна ватри неба. С друге стране, прва вода, вода која се рађа из земље и праскозорја, женска је (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983).

Вода као оплодна животна снага (*мушка вода* или *божанско семе*) истовремено је светлост и творачка реч, а њено главно утеловљење је спирала од црвеног бакра. Слика спирале – оног што је увијено и гипко – и црвена боја бакра¹⁴⁸ – указују нам на кључне компоненте првобитне представе живота као мушке, активне воде/ватре. Овде је, дакле, такође реч о споју огња и воде.

Повезаност воде и ватре налазимо и у погребним обредима Келта. Лустрална вода, коју су друиди употребљавали

148 Слика бакарне спирале свакако је стилизована представа муње, али постоји и занимљива визуелна аналогија са пупом Громовниковог култног дрвета – храста, који је прекривен бројним спирално распоређеним љускама светлосмеђе боје.

за терање урока, била је вода у којој се угасио горући угарак са жртвеног огњишта. Овај обред постоји и на јужнословенском терену. Угљевље се гаси за лечење болести и терање урока и страха, обезбеђивање плодности животиња, а посебно је занимљив обичај гашења угљевља за жену нероткињу:

Жена неротка држи чанак с водом уз ватру а човек креше угарке на пошто која варница у чанак падне, онда жена пије ту воду из чанка с надом да ће затруднети (Тројановић 1930: 222).

Основа овог магијског обреда заправо је архетипска представа воде оплођене ватром, која ће стога утицати и на плодност жене која је попије.

Ватра и вода посвуда управљају смрћу и поновним рођењем – Близанци Попол-Вуха након спаљивања поново се рађају из реке у коју је бачен њихов пепео. Земаљска, хтонска ватра код Астека представља дубоку снагу која омогућава спајање супротности и одлазак воде у облаке, односно преображај земаљске, нечисте воде у небеску, чисту и божанску воду. Ватра је такође покретач периодичног препорода, а има и сексуално значење које се везује за првобитну технику добијања ватре трљањем, што је слика полног чина. С друге стране, спиритуализација ватре повезана је са њеним добијањем ударцем.

Елијаде наводи да се ватра добијена трљањем сматра потомством полног сједињења. По неким представама, ватра може бити и демонског порекла, јер се магијски зачиње у полном органу вештице. Посреди је вероватно хришћанска реинтерпретација обреда извођења живе ватре помоћу

„мушког” и „женског” дрвцета, који се у Швајцарској зове „шкопљење ђавола”. За ђавола се веровало да одржава полне односе са вештицама. Сексуална симболика производње ватре видљива је и у томе што се два комада дрвета замишљају као персонификовани мушкарац и жена код Индуса (о сексуалној симболици ватре која настаје трљањем в. и JUNG 2005: 126–131).

Ватра која настаје ударцем сродна је муњи или стрели, поседује моћ очишћења и просветљења, и представља огњени продужетак светлости: у санскрту су *чист* и *ватра* једна те иста реч – ведски назив Агнија *pāvaka-* у вези је са кореном *pav-* „чистити се” (уп. у српском језику већ поменути семантички паралелизам лексема *чисто* и *суво*). Концепт прочишћења ватром познат је многим народима. Ова продоховљена ватра супротставља се сексуалној ватри која настаје трљањем, као што се и слављење небеске светлости разликује од обреда ратарске плодности. Сунце са зрацима и ватра са пламеном симболизују радњу оплођивања, очишћења и просветљења. Ватра, наравно, има и негативне аспекте: ватре страсти, казне и рата, које уништавају, пале и гутају или гуше димом (CHEVALIER/GHEERBRANT 1983).

И у словенској митологији ватра има важну функцију и представља оличење стваралачког начела, очишћење и иницијацију у нови живот, али има и уништавајућу, претећу компонентну. Повезана је са животом и посредством спремања хране – што представља основну метафору преображаја природе у културу. Ватра је у словенским представама антропоморфизована и веровало се да она једе и пије, те су поред ватре Словени остављали воду и дрва као храну, а изгледа

да је симболизовала мушко, очинско начело, јер је забележено обраћање ватри као оцу у Вологодској губернији. Такође је коришћена и у љубавној магији, где се пореди са љубавном страшћу. Веза воде и ватре забележена је и у словенској представи огњене реке која дели свет живих од света мртвих (СМ 2001).

Ватра се јавља као митско средиште и у српским космогонијским представама. Јанковић сматра да огањ, као један од ослонаца Земље у српском народном веровању, можда представља далеко и изгледело сећање на питагорејско гледиште да се у средишту света налази ватра (Јанковић 1951:11). Међутим, пре ће бити да је у питању архетипска идеја, можда настала у вези са деловањем вулкана који избацују „течну ватру” из утробе земље, или идеје *самотворног огња* који се појављивао тамо где непосредно испод површине земље постоји природни гас, настао у вези са лежиштима нафте (више о овоме в. Лома 2008). С овим у вези можда стоји и веровање у *змајогорчев огањ* о коме у *Рјечнику* говори Вук: *Гдјекоји прости људи приповиједају да Земља стоји на води, вода на огњу, а огањ на змајогорчевом огњу.*

Обредне ватре, попут ивањданских, и ђурђевданских покладних ватри, познате у читавом словенском свету, представљале су центар календарских празника, што поново сведочи о вези ватре са плодношћу и стварањем у словенским митским представама.

Спој ватре и воде има брачну симболику: за Римљане је брак био спајање огња и воде (*aquae et igni*). Ова идеја плодотворног споја ватре и воде присутна је и у индијској и

грчкој митологији – Агни је као огњена клица скривен у води, а вода као елемент из којег се рађа небеска ватра – Сунце – видљива је и у миту о Летином лутању пре порођаја (о овоме в. Лома 1999). Огњиште такође има култно значење због симболике заједничког живота, дома, споја мужа и жене, љубави. Огњиште је соларни симбол, због светлости и топлоте, те стога и мушки, али због своје везе са земљом, истовремено је типично женски симбол (в. Часудис/Наумов 2008), те тако представља спој мушког и женског принципа. Будући да се на огњишту припрема храна, оно представља и симбол живота који се продужава и шири, и зато ватра и огњиште добијају тако важну улогу у свадбеном ритуалу (в. Тројановић 1930: 30–37). Поред тога, у српским народним веровањима постоји идеја брака као споја земље и сунца, нпр. у краљичким народним играма где краљ представља Сунце, а краљица Земљу (Јанковић 1951:2). Стога најпре треба размотрити идеје настанка живота као споја ватре и воде у вези са улогом женских божанстава у словенској митологији.

ЖИВОТНИ ПЛАМ

Осим Мокоше – чије је именовање, с обзиром на идеју мајчинских вода, оправдано изводити из придева *мокар* – као могуће словенско женско божанство наводе се и *Лада* и/или *Љеља*. Јосип Бедековић у *Natale solum magni ecclesiae doctris sancti Hieronymi* (*Домовина великог црквеног учитеља св. Јеронима*, 1752) међу идолима које су поштовали Словени наводи *Лада*, као и песму коју у Међумурју још увек певају, а у

којој се *Лада*/о помиње. Међутим, није утврђено да ли је запис аутентичан или се ради о мистификацији којом је Бедековић хтео да поткрепи тврдње о словенским божанствима, које су у то доба биле популарне. Најстарији писани подаци о *Лади*/у срећу се у пољским изворима из XV века, када се трагало за остацима заборављене паганске прошлости како би се могао реконструисати прасловенски пантеон. Такође, у *Статуту краковске бискупје* из 1408. године јавља се забрана песама које су се певале о Духовима, а у којима се зазивају пагански богови, а пољска *Statuta provincialia* око 1420. године наводи и имена тих богова: *lado yleli yassa tya* у песмама које се певају око Духова:

Item prohibeas plausus et cantalenas! in quibus invocantur nomina ydolorum: lado yleli yassa tya que conseueverunt fieri tempore festi Penthecosten. – Такође забрањујте пљескање и песме у којима се зазивају имена богова: *lado yleli yassa tya* што уобичавају чинити у доба Духова (BELAJ 2007: 295–296).

Лада помиње и Павао Ритер Витезовић, наводећи стихове који се певају око кресова по читавој Славонији и доњој Хрватској у доба летњег солистиција, а у којима се понавља рефрен: *Липи Иве роже трга / Ај, Ладе, Ладе липо Ладе*, а затим се позива на исправу католичког надбискупа Фелицијана из 1134. године о краљу Ладиславу који је, укинувши паганске заблуде надоместио пагански празник Лада празником Ивана Крститеља.

О Ладу је писао и професор Загребачке академије Мартин Саболовић у писму Карлу Готлибу Антону 1786. године, говорећи да девице у доба св. Ивана Крститеља иду

од једног дома до другог певајући: *Ладо Ладо, лепоје Ладо*, истичући да то нико још није записао, али и да Витезовић сматра Ладу Сибилом, односно Пророчицом (BELAJ 2007: 298–299). Матија Петар Катанчић такође наводи песму коју је слушао као младић: *Три дивојке жито желе, ладе ми ладе, миле ладе мој / Једна другој говорила / ладе ми ладе, миле ладе мој*. Он такође наводи посавске поскочице у којима жене певају Ладу: *Skocsi kolo, da igrato, oj, oj, Lade, oj*, као и: *Skocsi kolo, da pivato Ladi*.

Припев *ладо* и *лељо* јавља се у краљичким песмама код Срба и Хрвата које су певане на Тројице, Ђурђевдан или Ивањдан. По овом припеву краљичке песме називане су *ладовнице* у околини Лесковца, док су на подручју северозападне Хрватске саме краљице називане *ладарице* или у Конавлима *ладањке*. У обредним песмама Источних Словена овај припев се јавља у многим обредним песмама (свадбеним, календарским), често и у облику *дид Ладо*.

Постоји и обред колективног девојачког гатања о удаји *ладуване, дајлада*, познат и под називом *топљење прстена*, који се обавља за Нову годину (Васиљовден) или Ивањдан, а ређе на Ђурђевдан, и то у средњој и северној Бугарској и Средњогорју. Девојке се окупљају поред извора, на раскрсници или око куће супружника којима су сва деца здрава. Гатање се обавља тако што у котао у коме се налази *мљчана вода* („вода која се доноси ћутке”) свака девојка спушта прстен, мало овса и јечма. Покривен котао ставља се испод дивље руже, а сутрадан се поново окупљају. Једна од девојака или невеста вади један по један прстен из воде, док остале кратким песмама казују

какве ће бити среће девојка чији је прстен извађен. Песме су праћене припевом *Ладо, тѣй, ладо, Ладо, ле, ладо, Ей ладо, ладо, момче младо, Дай ладо льо*. Овај обред и песме познате су у Русији.

Поред тога, постоји и предсвадбени обичај *лада* у пиротском крају и на територији северозападне Бугарске, под називом *ладуване* или *сяне на китка*. *Ладом* се назива главни лик овог обичаја – девојка која игра улогу невесте. У Бугарској, девојка која има живе родитеље и не спрема се за удају те године узима обрамицу и котао за воду и, у пратњи девера, девојака и свирача, одлази по воду на извор. Девојке играју коло око захваћене воде, а један играч два пута претура котао са водом. Трећи пут девојка односи воду у младожењину кућу и од ње се меси хлеб за свадбу. У Пиротском крају овај обред има карактер „лажне свадбе” са карневалским обележјима. „Невеста” носи заденуту дрвену жеглу, сврдло, узду од коња кога ће јахати младожења, рукавицу или торбицу с пшеницом. Девојке које прате „невесту” певају *Пошла лада на воду, / Ој, леле, леле, на воду*. У неким местима за *ладу* је бирана бивша девојка оног ко се женио.

У староруском су *лада* или *ладо* били називи одмила за вољеног мужа или жену. *Лада* у значењу „супруга” среће се од XVI века у приморској књижевности, али и у старом језику Срба (*Пење му гаће стара лада*). Прасловенско **lada* сродно је прасловенском **ladъ* (руски *лад* – „сагласност, договор”), те се и назив обреда *ладуване* као облик гатања о удаји може довести у везу с *лада* „супруга”, односно *лад* „складност, уређеност”. Девојка-лада остварује више функција: баца семе на путу

од извора до куће, позива душе предака (које узимају облик птица) на свадбу, с жељом да обезбеди њихову наклоност, која је од кључног значаја за будућу плодност (СМ 2001: 325–326).

Белај такође наводи песму из Цепеловца у Билогори, сличну оној коју је забележио Бедековић – али у којој цвеће бере Мара:

Лена Мара рожје брала / На ивањско навечерје / Ој, ладо, ладо, ој Иво, ладо (иза сваке китице) / и од рожја венца пљела / За Ивана свевишега / Који носи жарко сонце / Жарко сонце и месеца. / З десном роком огња кури / А са левом деклу грли. (BELAJ 2007: 306).

На могућност да ипак није реч о мистификацији указује то да се реч *ладо* јавља као сталан припев у бројним свадбеним и летњим обредним песмама словенских и балтичких народа. Значење овог припева остало је неразјашњено, али је индикативно то да се лексема *лада* јавља и код дубровачко-далматинских песника Чубрановића, Луцића и Гундулића као песнички назив за удату жену, док се деноминал *ладати*, *-ам* (Вук, Хрватска, Карловац) са субјектом *девојка* јавља у значењу „певати уочи Ђурђева дне идући од куће до куће”. Скок настанак ове лексеме објашњава рефреном *ладо (м)ој* (Вук), *ладо ле*. Међутим, *ладо*, *лада* јавља се и у украјинском и руском у значењу „супруг”, док је значење украјинског *laduvati* „певати свадбене песме”.

На основу ових података можемо закључити да су се мушки и женски облик – *Лад*о и *Лад*а јављали паралелно, да се облик *Лад*о у песми јавља у вези са лепим Ивом, и да је било могуће довести у везу обреде у којима се *Лад*о/а помиње

са празником св. Ивана Крститеља, али и св. Ђорђа, што је још једна потврда да је Ладо повезиван са митолошком фигуром *Лепог Ивана (Јурја)*. Такође, *лада* се доводи и у везу са већ помињаном фигуром Маре-невесте. С обзиром на значења „супруг“, „супруга“, „љубав“, „милост“, „склад“, и на то да се овај рефрен помиње у свадбеним песмама или у обредима плодности, а да глагол изведен из *ладо* – *ладувати* значи „певати свадбене песме“, лексема *ладо/лада* имала би еротску и свадбену семантику, те је, вероватно, била епитет „божанских“ младенаца – лепог Ивана (Јурја) и његове заручнице Маре.

Етимологија нам не пружа коначно објашњење за порекло овог облика, али скупа са фолклорним и митолошким подацима, чини се да ипак даје довољно материјала за реконструкцију првобитног значења. Скок наводи Миклошичево тумачење да је *лада* у вези са чешким *laska* „љубав“, али помиње и везу са *lagoda* „удобност, комотност“, као и са чешким *ladný* „милост“, лат. *Latona*¹⁴⁹, кћи титана Кеја и Фебе, која је Јупитеру родила Аполона и Дијану, као и са лик. *lada* „госпођа“. Такође, претпоставља да су Румуни позајмили *a lagodi* у значењу „заручити“, с поимениченим придевом ж. р. *logódniă* „заруке“ = *logodiniță* са латинским суфиксом *-entia* > *-ință*, односно *logódnic* „заручник“ и претпоставља да је корен *lag-* у вези са латинским *languēo*, *laxus* „бити слаб, млитав, попустљив“, односно „далек, простран, широк, алкав, незатегнут, ненапет, одапет, отворен, попустљив“, који је добро потврђен у ие. језицима, док Брикнер сматра да је корен *la-* у

149 Етимологија њеног имена није позната, претпоставља се да је повезана са *lethe*, *λήθη* „заборав“, односно да је у вези са грчким „прикрити, тајити“, можда и са називом лотос, а постоји и претпоставка да има исти корен као *Леда*, од лидијског *lada* „жена“ (DICTIONARY OF GREEK AND ROMAN BIOGRAPHY AND MYTHOLOGY 1867). Сматра се позајмљеном из дорског гр. *Λατώ* = *Λητώ*.

вези са *laska* „љубав“, а према Шефтеловицу, у прасродству је са лит. *palūgnas* “ласкаво” (СКОК). ЭССЯ наводи значења „девојка, у свадбеном обичају ладувања“, с.-х. „жена своме мужу“, „припев без конкретног значења, словен. *lada* „вика“, ст.-чеш. *lada* „девојка, девица“, пољ. *lado* „усклик, могуће име бога“, староруски *лада*, *ладо* „назив одмила за супруга, љубљени, вољени“, руски дијалекатски „сагласје, љубавни договор“. Доводи се у везу са лит. *ardyti* „делити“, (Потебња), са лик. *lada* „жена, супруга“, урарт. *lutu* „жена“. Чешко *laditi* „довести у сагласје, ускладити“, пољ. дијал. *ładzić* „довести у ред, располагати, приличити“, др. рус. *ладити* „мирити“, рус. *лáдить* „живети у сагласју, миру, направити, изградити“.

Поред тога, у руским дијалектима срећу се и значења „налазити се у блиским љубавним односима“, „молити“, „угађати“. Облик *ладъ*, пољски *ład* „ред“, „градња“, дијалекатско *lad* „рад, посао“, староруски *ладъ* „сагласје, мир, ред“. Брикнер сматра да је **ladъ < *lā-dho*, где *-dh-* представља ступањ редукције од **dhē-* „ставити“. Што се тиче елемента *-l-*, ср. ие. **ol-* може се реконструисати из лат. *uls*, „изван“, *ultrā* „више“, старолатински *ollus, ille < *ol-nos, ollim* „једном, икада“, са којим је у вези прасловенско **olnī* „онда“ (цслов. *лани*, рус. дијал. *лоні* „прошле године“. Словенско *ладъ* било би онда сложеница **(o)lo + *dho-*. С друге стране, елемент *la* тумачи се експресивним образовањем, али то не даје објашњење смисла *ладъ*, *лагода* (ЭССЯ 14: 8–12).

Брикнерово мишљење да се и у *ласкати* налази основа *la-*, која постоји у *улагивати се* и *лагода* чини се вероватним, будући да и *ласкати* поседује семантичке компоненте које се

могу свести на значења „љубав/склад“, али и „ставити (у)“, а показује и посредну везу са значењем „жена“. *Ласкати*², -ѿм (Вук) *лѣцкати* (Вук) = *лѣцкат* (Космет) је балтослав., свеслав. и праслав. „улагивати се, увлачити се у стражњицу“. Поствербал *ласка* (Будинић, једном код Вука) ређе се употребљава, у староцрквенословенском, чешком, пољском и руском, у значењу „љубав“. Балтослов. основа *lask-* налази се у лит. придеву *lokšnus* „чувствен, нежан“<ие. **lask-nus*, лот. *lakstība*. Индоевропски корен **las-* (одакле и интернационални придев *ласциван*) проширен формантом *-qo*, у грчком на *-to*, *λάσση*. Уп. и арапско *lar inj* „ласкам“.

За основу *lask-* везује се и именовање ласице, која се у фолклору словенских народа јавља са сличном улогом као мачка, а у етиолошким легендама Срба и Бугара *змишља као оваплоћење девојке умрле пре брака*. С обзиром на то да долази од **laska* „љубав, нежност“ (упор. у и.е. контексту лат. придев *lascīvus* „похотан“) (Станишић 2003: 161), може се претпоставити да назив *ласица* показује мотивациону везу са љубављу и младом женом, односно невестом¹⁵⁰. Сличан однос јавља се и у другим језицима: немачки назив за ласицу је *Marder*, што је еуфемизам изведен из индоевропског **mar-ti* („млада жена“), у италијанском је њено име *donolla*, „мала госпођа“, у литавском **mar-ti* такође значи „невеста, девица“, старопруски *martin* „невеста“, латвијски *marscha* „братова жена“. *Бритомартис* (*Βριτόμαρτις*) је било критско име Артемиде, Зевсове кћери, Дионисове сестре, али и Аполонове сестре близнакиње, девичанске богиње која је истовремено

150 Уп. [...] *поскольку слово „невеста“ в современном русском языке означает нечто весьма близкое к выражению „изготовившийся к прыжку зверь“, противопоставление здесь неуместно* (ПЕЛЕВИН 2005).

богиња плодности, али и окрутна и осветољубива, по чему је налик словенској *Мари*, чија је култна животиња ласица или куна.

У немачком даје *Lust* „жеља, наклоност, захтевање, прохтев, расположење, уживање, угодност, наслада, забава, похлепа, чулни прохтев”. Црквенословенски језик познаје *ласкосердствовати* у значењу „разнежавати се, пружати се”. Наклоност, љубав, нежност, иначе су повезани са представом мекоће, слабости, опуштања и савијања (уп. латинско *adulo*, *I* „гладити, улагивати се”, *adulor*, *I* „превијати се умиљато, клањати се”, *adulter*, *era* „прељубан, блудан, патворен”, *adulter*, *eri*, „прељубник, милосник, љубавник”).

Као основне семантичке компоненте *ласкати* можемо, дакле, издвојити „пријатност (која је у вези са љубављу и чулношћу), љубавно уживање”, као и „оно што је нежно, мекано, отворено, слабо, што се увија”, односно „незатегнуто, отворено, попустљиво”. Иконичност би заправо била податност и савитљивост у сваком погледу – љубавног давања, неспутаности, лакоће – уп. и лексему *ласно* у значењу „лако”.

Постоји и придев *ласкат* (XVII век) у значењу „светао”, као и *ласкатан* у истом значењу, поименичен у маскулиnumу *ласкат* „севање, муња” и деноминал на *ласкатати*, -ам, али и *ласкати*, -ам. *Ласкатати* се очувао у Водицама (Истра) у облику *ласкати се* (за-) „севати без грома”, где не постоји *ласкати* „умиљавати се, улагивати, додворавати”. У свим славинама налази се пф. *lasnti*, -em „синути”: бугарско *ласкам*, словеначко *leskati se*, *leséi* (Црес), руско *лошк*, пољско *łsnić się*, старопољско *lszczeć*. Прасловенски корен је **l̥skъ*. Са

превојем дужине њ>и>у>и упореди и стцслв. *úlyskati se: liskati, -ām* „блескати”, *liskàtnuti, liskatnēm* (XVI век, Дубровник), *lisketati, -sem* (Белостенец) = *liskatati* (XVI век), *liskati se* (угарски Хрвати). Деминутив на -џс *laščac, -aca* (Истра, чакавски) „метафора око”. Од основе *lask-* долазе и неологизми *лаштило, ластина* „политура”, *лаштити* „сијати се”. Исти се корен налази и у *луча, луна и лисаст*, упореди и лот. *laistīties* „сијати се” и лит. *lipst* „гори”. Глагол *laskati*¹, -ām (Далмација, Павлиновић) је наутички термин „једно се ласка кад се увија и хоће да надуши на другу страну”. *Ласкати, -ам* (Дубровник, Водопић) „попустити” потиче од италијанског (млетачког) *lascare*, деноминал придева *lasco* < влат. *lascus* < кллат. *laxus*, са необичном метатезом *х>с* изазваном аналогичном према *cascus, vascus* (Скок).

Иако не постоји етимолошка повезаност *ласкати* „улагивати се“ и *ласкати* „севати без грома“, односно придева *ласкат* „светао“, може се ипак говорити о архетипској вези сјаја, ватре, љубави и либида у општем, али и у фројдовском значењу. Реч је о концепту љубави као ватре и сјаја, односно, о представи лелујавог спајања пламенова. Та веза љубави, ватре и сјаја изражена је и у самом тексту обредних песама. Наиме, у краљичким песмама *Краљ* се изричито означава као *светли краљ*, а краљица га, у тексту песме, служи из *златна кондира*. Поред тога постоји и идеја стваралачке ватре која се доводи у везу са громом¹⁵¹.

151 Да је божанство грома/муње могло имати женски или андрогини карактер сведочи и химна названа *Савришени ум* – *Песма Грома*, нађена међу коптским рукописима из Наг Хамадија, у којој се истиче истоветност жене и девојке, односно мајке и ћерке, које су истовремено живот и смрт. Стихови о којима је реч у једином преводу на српски гласе: *Јер ја сам прва и последња. / Ја сам чаићена и обеи чаићена. / Ја сам курва и светица. / Ја сам жена и девица. / Ја сам мајка и ћерка. / Ја сам део*

Сунце и ватра као благотворне силе јесу објекти људске љубави – како истиче Јунг, Сунчев јунак Митра зове се *многовољени*. Везу пријатности, миловања, љубави и сунчеве светлости изражава и фраза *сунчеви зраци милују*. Љубав, страст, пожуда, жеља изражавају се такође метафорама ватре, светлости и сјаја – *љубавни жар, обасјан милошћу, обасјан љубављу, сија од љубави*, а ватра представља готово универзални симбол људског срца, као и љубавне и сексуалне страсти. Семантичка веза љубави (и љубавног сједињења), милости, ужитка, са сјајем, али и опуштеношћу, тј. слободним кретањем и сједињавањем, није непозната митском мишљењу. Наиме, Афродиту, богињу љубавног ужитка, Хомер назива *златном*:

У случају Афродите није реч о тупом мраку, какав је од земље, о несвесном уроњавању у јединство, већ о светлости и сјају. Анадиоменин лик, који израђа из морских дубина, прозрачна је чистота савршеног сједињења која је, тиме

моје мајке. Ја сам нероткиња и многи су синови њени. / Ја сам она чије је венчање велебно / и ја сам она која не узме мужа. / И ја сам бабица и она која не рађа. / Ја сам утеха мојих порођајних болова. / Ја сам младожења и млада. / И мој муж је тај који ме зачео. / Ја сам мајка свог оца / и сестра свог мужа/ и он је мој потомак [...]. / Ја сам она коју зову Живот/ и коју зову Смрт. Douglas M. Parrot у коментару уз *Химну грома* пореди женски лик, назван Гром (гром је у грчком језику женског рода) са концепцијом космичке Пнеуме, активног, разумног елемента, начињеног од ваздуха и ватре (НАГ ХАМАДИ: 163–177). Иако се уобичајено сматра да муња симболизује мушки принцип – искру живота и плодносну моћ, која се упоређује и са избацивањем семена, овде се метафорика муње и грома повезује са женским принципом, и јавља се као симбол јединства двојности вода–ватра. У српској митологији ова представа везана је за Огњену Марију. Муња као женска фигура јавља се и у народној песми о белој вили која гради град ни на небу ни на земљи, већ на грани од облака и гледа како се муња *с громом игра – мила сестра са два брата, а невеста са два девера*. Даље се у песми каже: *Муња грома надиграла / мила сестра оба брата, / А невеста два ђевера*. Сестра је изједначена са муњом, а два брата са громом. Овде је прикривен инцестуозни однос, јер су девојци браћа истовремено девери, што би значило да се не зна коме од њих сестра-невеста припада. О томе да се као жена бога Грома јавља Муња доноси нам сведочанство и белоруске бајке, у којима Гром и Муња спаљују дебло у коме се налази змај, а до овог обрачуна доводи лисица, чији се штићеник зове Иван (КАТИЋИЋ 2008: 226).

постала видљива (КЕРЕЊИ 1994: 89).

Притом, као и у случају словенских божанских младенаца *Ладе/а* чије заједничко име указује на неиздиференцираност, односно хермафродитски карактер, што функционише и као представа љубавног сједињења, и Афродитин кипрански култ носи хермафродитско обележје: *на Кипру су богињу поштовали и као бога – Афродитеја* (КЕРЕЊИ 1994: 90).

Психологија Деметриног култа, сматра Јунг, носи све црте матријархалног друштва у коме је мушкарац незаобилазни, али и реметилачки чинилац (ЈУНГ/КЕРЕЊИ 2007: 217–243). Међутим, и мушкарци су се поистовећивали са богињиним ликом – они су у Сиракузи полагали заклетву одевени у богињину пурпурну хаљину (што је, по Плутарховом сведочанству, одећа мистагога), држећи у руци бакљу. Керењи наводи да извори (Стефан Византијски, с. в. *Agrai*) сведоче о опонашању диониских догађаја:

Управо као жртва, као неко ко је осуђен на смрт, Дионис је такоређи мушка слика и прилика Персефоне (ЈУНГ/КЕРЕЊИ 2007: 194).

И у култовима плодности других народа, укључујући и словенске, уочићемо обредну андрогинизацију, која своје порекло има, по Башларовом тумачењу, у односу анимуса и аниме као дијалектици обмотавања: *у свим најстаријим облицима, несвесно је хермафродитско* (БАШЛАР 2006: 104). Мит о Андрогину, који је опседао људску имагинацију, заправо представља тежњу ка целини, реинтеграцији Једног, божанске двополности као узору и начелу сваке егзистенције, односно тоталитету бивства, који се потврђује у низу симбола

и обреда, не само у медитеранској и блискоисточној култури, већ и у бројним другим културама у којима постоји идеја партеногенезе, будући да она подразумева и андрогинију као израз творачке моћи: *двополност се сврстава међу божанска преимућства* (ELIADE 1996: 79).

Двополна божанства постоје у разним религијама – код старих Германа, на античком Блиском Истоку, у Ирану, Индији, Кини, Индонезији, Африци, Америци, Меланезији, Аустралији и Полинезији – већина божанстава вегетације и плодности или су двополна или садрже трагове андрогиније. Идеја андрогиније манифестовала се и у томе што су божанства једне године могла бити мушка, а следеће женска, као што је то случај са земљорадничким божанствима. Потоњи божански парови „Оца” и „Мајке”, по Елијадеовом тумачењу, могли су представљати закаснеле елаборације првобитног двополног божанства или персонификацију њихових атрибута, а у неким традицијама двополни митски предак бива замењен паром близанаца. Андрогинија се стога симболички изнова остварује у обредима који укључују преоблачење мушкараца у жене и обрнуто.

Овим се може објаснити и обредна андрогинизација, карактеристична за обред краљица, који је сродан обредима лазарица, ладарица и љеља, а у којима се јавља припев *ладо* и *љељо*. Наиме, девојке које су пратиле краљицу, сакривену белим велом, облачиле су мушку одећу. Обреди лазарица и краљица вероватно имају заједничко архаично порекло – у варијанти обреда која је најближа српским краљицама, а која је сачувана у североисточној Бугарској, где група извођача, коју називају

буенец, буенек, а чији су главни протагонисти буенек и булка („млада”), предводи *буенец-девојка*. Предводница дружине такође је одевена у мушку одећу, а наоружана је дрвеном сабљом, секиром или врбовим штапићем. У кумановским селима у Македонији, главна учесница у поворци (*лазарка* или *лазар*) такође се облачила у мушку одећу и носила оружје (СМ 2001: 20). Назив *краљица*, као и идеју спајања мушке и женске половине у сјају, налазимо и у фигури Афродите, о којој Керењи каже:

Афродита, мушко-женска целина, која заблиста у својој златној чистоти, помрачи сваку половичност. Она је присутна тамо где се од половине ствара целина и где раздељене супротности постају нераскидиво златно језгро живота. У тој својој особини додирује се са „краљицом” ноћи, мада њена суштина није хтонска, код које се затиче расуто Хелијево златно ја, сакупљено за његово поновно рођење. Афродитини видови су и сувише неспојиви са ноћи, мада, ако није реч о љубавној ноћи, него о ноћи смрти, о њој ћути класична традиција. Једном ће се, међутим, обелоданити да су у Делфима поштовали једну Афродиту као богињу гробова, као Епитимбиду (Epitymbís). У грчкој јужној Италији чудесне творевине непосредно сведоче о томе како је богиња подземља, Персефона, умела да се појави у афродитском лику, као што сведоче колико је било распрострањено религијско мишљење питагорејаца, који су учили да постоје две Афродите: небеска и подземна. И Афродита је имала свој вид Персефоне, управо тамо где су и знали за то, у јужноиталијанском грчком граду Таренту, звали су је „краљица” (КЕРЕЊИ 1994: 90-91).

Афродита, богиња љубави, представља, дакле, блиставу мушко-женску целину, златно језгро живота и стога *краљицу*. Но, она је у вези са подземљем и тамом, те је можемо замишљати и као блиставу светлост која се појављује из таме. *Ладо/Лада* је стога збиља могла бити словенска Афродита, односно представљати андрогину краљевску фигуру или божанско сједињење младенаца у ватри и сјају и то би било објашњење за истовремену појаву мушког и женског облика овог имена.

О другом могућем словенском женском божанству *Љељи* било је опширније речи у вези са перуником/лелијом и концептом бића¹⁵², а овде би ваљало подсетити на неколико кључних тачака: *Љеља* се јавља као женско име, али и у значењу „сестра”, „тетка”, „старија сестра”, „старија (удата) жена”, што би значило да покрива слично семантичко поље као и лексеме из корена *та-*, који је служио за именовање разних видова сродничких односа: лит. *mótė*, „супруга, лит. *moša* – „сестра” (мушкарчева сестра), лот. *māsa* – „сестра”, с чиме се слаже араб. *motrē* – „сестра”¹⁵³, али и значење лексеме *лада* „супруга, невеста”. *Љељина*, реч која би се могла сматрати сродном речи *љеља*, назив је птице која види у мраку. *Љиљак* је назив за слепог миша, што је, такође, ноћна животиња у коју се, према веровању Словена може претворити мора, која је пак у вези са словенском митолошком фигуром Маром-невестом. И у варијантама песама о Калопери Пери, у којима се јавља припев

¹⁵² В. Башић 2009.

¹⁵³ Према Фрезеру, стари Германи сматрали су да је веза неког мушкарца и деце његове сестре исто тако тесна и света као веза између оца и његове рођене деце. Брил наводи и друге остатке сличних понашања, који потврђују претпоставку постојања проширених породица и превласт женског статуса у многим областима и уздизања жене на ранг обожавања (Брил 1993: 160–162). О посебном односу хероја и његовог ујака у српској епизи в. Лома 2002.

љељо, такође постоји мотив светлости и сјаја. Поред тога, *лелија* је назив за перунику, култну Перунову биљку. *Лелија* се јавља у народној песми као име утопљене девојке, коју оплакује младић *Илија*. Још једна од карактеристика обичаја и песама у којима се јавља израз *љељо* јесте обредна андрогинизација и мотив хијерогамије, односно, свете свадбе Земље се Небом. С овим се у везу може довести и санскртска реч *līlā* “игра”, “космичка игра” и глагол *lelāyá-* (“пламтети”, “светлуцати”, “сијати”)¹⁵⁴. Мајрхофер *lelāyá-* преводи као “дрхтати”, “лелујати се” и не везује ту реч са *līlā* (MAYRHOFER 1986–1996: 480). Међутим, управо се светлуцање може конципирати као игра или дрхтање лелујавих пламенова, а идеја игре и светлости недвосмислено је присутна у индијском еротском симболизму.

Јужни Словени такође познају ритуални предмет под називом *лила* „обредна бакља”, као и истоимени обичај током кога се пале бакље којима се маше, а које се користе у обредима плодности. Обред *лила* обавља се углавном уочи Петровдана, а на истоку Србије, у Македонији и у областима западне и јужне Бугарске аналогне обредне радње изводе се последњег дана или последњих седмица пред Велики пост. Зову се још и *оратница*, *оратник*, *ората*, али и *олалија* (Бољевац, Пирот), *лапърда* (Струга у Македонији). Бакље се праве од сламе или коре трешње и брезе, које се намажу смолом и ставе на врх дугог штапа од сировог дрвета. Лиле се носе око села

¹⁵⁴ Сексуални однос и еротски симболизам у индијском религиозном животу, у вези са космичким „исијавањем“ или игром пламенова постоји још од времена Веда. *Maithuna* као свети чин који представља поистовећивање људског пара са божанским (Шива и Шакти), предуслов је за хиндуистичку тантру: *Али оно што је упадно у Guhysatāja tantri и тумачењима је напор да се „доживи“ пет мистичких светала за време сексуалног сједињења, што је обредна „игра“ (līlā)*, истиче Елијаде (ELIADE 1983: 152).

и торова са стоком и око њива, уз повике: *Лила гори, жито роди, крава води*, а потом се забадају у њиве и повртњаке да би усеве штитили од кртица, летину од непогода, а стоку од болести. У околини Бољевца на разгранату мотку качи се стара корпа у којој се запали слама, а онда се обилазе шљивици уз узвике: *Олалија, олалија, олалија, изгоре ти попова буклија*. У пловдивском крају се овим бакљама маше да би се протерало зло и увећали приноси на њиви. Остаци огореле сламе носе се и у пчелињак да би се ројиле пчеле. Овај обред очигледно има сврху обезбеђивања плодности, али и еротску симболику – у источној Србији и западној Бугарској момци витлају бакљама (*лилама*) изнад глава, претећи родитељима сеоских девојака, при чему се често изводе и веселе еротске песме (СМ 2001: 339–340).

Поред тога, у народним говорима јавља се и именица *лила* у значењу „мама, мајка, баба, бака”, а у вокативу *лиле* и *лило* у обраћању драгој, вољеној особи, без обзира на род. *Лила* значи и „танки, глатки слој коре (брезе, трешње, вишње), који се лако љушти”; „бакља, буктиња, начињена од осушене коре неког дрвета, која се обично носи за време народних обичаја”; „ватра, односно, гомила грања, сламе, коре од дрвета која се пали уочи неких празника, нпр. Ивањдана”, као и „обичај паљења бакљи или ватри уочи празника, за време поклада”. Лексема *лила* има, дакле, значења нежности и нежног обмотавања („танак слој коре који се лако љушти”), женске сродничке фигуре и бакље или ватре која се користи у обредима плодности, што су значења која су претходно установљена и у вези са лексемама *љељо* и *ладо*.

С тим у вези занимљиви су свадбени обичаји у Мариову, где се након плетења венца за невесте игра коло, а потом девер или свекрва у свакој руци држе две запаљене *ржанице* (рукохвате ражи), где *ржаница* у левој руци, која иде одоздо, представља девојку, а десна, која иде одозго представља младожењу (Ристески 1961, II: 49 према ПЕТРЕСКА 2008: 237). И овде је обред спајања младенаца симболички представљен укрштањем два пламена, односно, два запаљена снопа ражи. Очигледно је да је идеја љубавног спајања и у митској свести паганских Словена била повезана са сликом лелујавих, треперавих пламенова.

Овде се треба сетити и тога да *Мојра* или *Мајра*, још једна од митских женских фигура, означава *Псећу звезду*, те је, дакле, повезана са представом светлוצања. Као атрибут Деметре, Персефоне и Хекате, које представљају различите аспекте првобитне Велике Богиње Мајке, на ликовним приказима такође се јавља бакља, што је у складу са епитетом *phosphoros* „светлоносна” који носи Хеката, богиња која се замишља и као пас¹⁵⁵.

Истакнуто је већ да су за женске божанске и демонске фигуре које персонификују еротичност и смрт или опасност од смрти везане оралне асоцијације: *од прождирања и комадања, до нежног сисања, цела лествица гутања ређа се кроз мит о Лилим* (Брил 1993: 178). За сва женска митолошка бића, за која је везана идеја плодности али и (прождрљиве) љубавне страсти,

155 У словенском фолклору ову улогу је касније изгледа преузела мачка. Траг митолошких представа које доводе жену у везу са игром пламена, житом, змијама, мачкама и ноћним сабластима можемо препознати и у тексту Јована Дучића: *Жена извади из своје косе цвеће и чиоде, огрну се власима као сенком, и закликта од радости. И поче да игра као пламен, као зраци, као сенке, као жито, као таласи, као змије, као мачке, као ноћне сабласти* (ДУЧИЋ, *Огледала*)

карактеристична је веза са мраком и оралним активностима, а све оне су истовремено и заводничке и застрашујуће фигуре. Уз њих се јавља и функција мајке или дадиље и дојиље, али се везује и идеја светла у тами, односно лелујавог, играјућег пламена и бакље. Словенска паралела овим митским бићима била би фигура Маре-невесте, заручнице Ивана/Јурја, која се у тренутку љубавног сједињења с њим замишља као искра или пламен и отуда именује називом *Лада* или *Љеља*.

МАРА-НЕВЕСТА: СУНЧЕВА СВАДБА И ЖЕТВА-ЖРТВА

Смрт и свадба повезане су у архетипским представама, а оба мотива срећу се и у култовима плодности природе. У словенском свету јавља се име *Мара* као стандардно име за невесту. Белај сматра да је то било име Громовникове кћери и да је реч о инцестуозној свадби брата и сестре близанаца – Јурја (Ивана) и Маре. Венчање између брата и сестре има функцију обезбеђивања плодности земље¹⁵⁶ и овај мотив забележен је код разних народа. Мара је у народним песмама млада девојка која чека свог брата-заручника. Али она је истовремено обесна и злокобна:

*Причекај ме до Јурјева дана, / док изајдем на поље
зелено / И изведем своје другарице / И ухватим коло на ливади /
И наберем двога, трога цвића [...] / Десно крило сиње кукавице*

¹⁵⁶ Белај запажа да Марино митско рођење на Вељу ноћ (почетком пролећа) одговара повратку првих птица у земљу, што омогућава изједначавање Маре и кукавице у песми (*To mi ni bila kukavičica, / Več mi je bila mlada nevesta*). Поред тога, невеста се изједначава и са куницом. У пролеће, на Јуријево, отети Перунов син враћа се као бог вегетације и плодности – Јурај, на овај свет, где ће срести своју сестру Мару.

/ Ливу ногу мртве кртинице, / Па ће кукат око двора мога
(DELORKO 1963: 30, према BELAJ 2007: 278).

У другој песми Мара је коњолика и убија Иву уз помоћ стрелице, која је оружје бога Перуна.

У овим песмама, у судбини Јурја и Маре, близанаца, који су рођени у Вељој ноћи, али су растављени, па се упознају на Јурјево и спајају на Ивањдан, празник на који се пале ивањски кресови и певају песме са рефреном у коме се помињу *лада* или *љеља*, јавља се и мотив смрти-свадбе. У народним ивањским песмама помиње се и мотив крађе сина, који ће бити однет међу рајске девојчице или одведен на равно поље на коме ће најмлађег сина *резиграти*, *рестанцати*. У једној ивањској песми из Беле Крајине имамо исту слику, али се ту прецизира да ће син бити одведен за *кресника* (учесника у ивањском опходу), чему одговара и руска народна песма у којој се помиње *чисто поле* као место у које ће *нагнати* Јурја, као и две групе – група младића и девојака. Белај у руском глаголу *погонять* („гонити, терати, натеривати”) препознаје једну од кључних речи индоевропског мита о двобоју Громовника и Змије, изведену из индоевропског **gʷhon-* у значењу „ударати, убијати”, те отуда ово може бити и сведочанство о убијању Јурја у чистом пољу (BELAJ 2007: 365), што упућује на аналогне обичаје комадања људске жртве ради обезбеђивања плодности поља у различитим културама.

Жито је, дакле, повезано не само са животом, већ и са жртвом. Наиме, у широко распрострањеном култу *Мајке жита* често се јављала људска жртва, којој се обично одсече глава а тело раскомада, о чему читав низ података доноси Фрезер¹⁵⁷

¹⁵⁷ Жртва се јавља и у виду дечака или младе девојке. Фрезер из тога изводи

(ФРЕЗЕР 1992: 532–553). Претпоставља се да су и елеусинске мистерије најпре подразумевале људску жртву. Наиме, загонетна фигура која се у њима јавља јесте фигура дечака. Не зна се тачно ко је дечак кога рађа господарица – а који се називао *Јакхом-Дионисом*, сином Персефонином, или *Плутом*, сином Деметриним¹⁵⁸. Ова двосмисленост утолико је већа што су обе богиње приказиване врло слично једна другој, готово идентично, а нејасноће уноси и податак да се име *Брима* јавља као ознака и за Деметру и за Хекату, богињу чаробњаштва и подземља. Све указује на то да Деметра представља фигуру Земље-Мајке, која је истовремено и она која дарује плодност и нови живот (жито), заштитнички обмотава, храни и гаји, али и она која „гута” и убија, односно одузима живот да би могла дати нови. У песмама јужнословенског фолклора видимо да улогу дечака/младића-жртве узима Јурај или Иван, а да га убија његова осветољубива невеста Мара.

Етимолошка веза лексеме *жртва* са лексемом *жети* (*жњети*), *жањем*, која долази од свесловенског и прасловенског глагола (стсл. *жѣти*, *жьнѣѣ*), чији је индоевропски корен

закључак да је и у Европи могла постојати људска жртва, што подупиरे и распрострањено веровање, какво постоји и код словенских народа, да ће особа која веже последњи сноп ускоро умрети. С овим у вези стоји и мит о Озирису и Изиди – мотив комадања Озирисовог тела аналоган је обичају Конда да се људска жртва подели у комаде и да се ти комади закопају у поља, што ће обезбедити плодност. Стога Фрезер кључ Озирисових мистерија види у мисирском обичају жртвовања човека ради плодности поља.

158 Некада је дечак-жртва идентификован са Дионисом. Жртвовање дечака јавља се и у мотиву жртвовања/посвећења сина елеусинског краља, Демофонта или Триптолема, ватром. У овом ритуалу такође учествује дечак, који се назива *дечаком од самог огњишта помазаним*. Буркерт сматра да је улога детета била да помири богове. По писању Калимаха, Деметра је дечака Триптолема пре обреда чишћења ватром успављивала соком од мака. И у елеусинским мистеријама, као и у миту, јавља се више или мање прикривен мотив убиства/обредног прочишћења дечака-помазаника. Жртвовању девојке одговара друга жртва – дечак (BURKERT 2007: 271–322).

**guhen*- „ударати”, *genèti*, *geniù*, „кљаштрити”, лот. *dzenêt*, санскр. *hanti* „убија”, *hántva* – „убиство” = *жетва*, авест. *jainti*, грчко *Θείνω* „ударам”, *φόνος* „убијам”, лат. *defendo*, потврда је овог концепта изједначавања жетве и жртвеног убиства. Само је у словенским језицима тај израз специјализован као пољопривредни термин. То је исти корен као у *знати*, *гноим*, који је пак специјализован као пастирски термин. Од истог ие. корена **guhen*- је и „жалац” (балтословенско, свесловенско и прасловенско **жадло*, где је самогласник *a* настао од палаталног назала). Постоји и буг. *жиља* „бодем”, од чега је у источним крајевима настао *ожилјак*, „бразготина”, на западу (Скок).

У *Песми о цару Иру и Царици Ирици* употребљава се облик *пожнець*, псл. **žьn’etъ* 3. лице једине презента глагола **žęti* > блр. *жаць*, да се означи убијање змијског бога. Господин Бог, сам пророк Илија пустиће таман облак, *пелену огненну и пожнець тя, поццнець тя и по ветру разнесець тя* (КАТИЋИЋ 2008: 213). Видимо да је судбина змијског цара да дејством тамног облака и огња буде *пожњевен* („ударен/убијен”), раскомадан и разнесен ветром. То подсећа на судбину духа жита кога режу, гађају каменом, поливају водом, комадају и спаљују, као и на поступак који се врши над обредним луткама у словенским обредима плодности. У словенској усменој предаји ова употреба глагола *жетти* оставила је малобројне трагове као што су називи обичаја и игара попут *жатъ змея* („жети змаја”) или *гнатъ змея* („гонити змаја”), што у оба случаја значи „(у)бити змаја”.

У руским обичајима везаним за Јарила, који је код

Белоруса био замишљан као младић на коњу, Јарило се јавља и као старац, у лику сламнатог лутка са великим фалусом, кога покапају у његов гроб. Белај овде види остатке обреда у коме су бога вегетације и плодности свечано сахрањивали, те се стога може претпоставити да је и овај обред симболизовао смрт житарице на њиви (*жетву*). Осим у обредима, Јурјева или Иванова смрт описана је и у митским текстовима. Млади бог обљубљује девојку, а након тога јој се руга. Девојка се зове *Мара*, и у песми коју је забележио Кукуљевић 1947. године (према БЕЛАЈ 2007: 366) пореди се са покошеном и остављеном зеленом ливадам. У другој песми (ЧУБЕЛИЋ 1963:165 према БЕЛАЈ 2007), Мара се свети Иву. Карактеристично је да се у овим песмама фигура младића преклапа са фигуром коња и да је девојка на извештан начин понижена, што подсећа на насилно „венчање” Деметре и Зевса који се појављује у виду коња.

Поред мотива смрти Јурја/Ивана (младог бога вегетације), јавља се и мотив смрти његове сестре Маре. Основа Мариног имена је ие. корен **mer-* („сврвити”, „умрети”) и има довољно доказа у словенској фолклорној грађи да је на парадигматској равни *Мара* замењиво са *смрт*. Код дела западних и источних Словена сачувани су пролећни опходи, углавном у доба коризме, у којима сеоска младеж из села износи сламнату лутку која симболизује зиму или смрт, коју спаљују па покопају. Средњовековне црквене забране ту лутку зову *imagines in fortuna mortis* (Prag 1366, 1248), *imagine[m], qu[od]v[m] mortem vocant* (Poznanj 1423), а Јан Длугош, надбискуп Лавовски, протумачио је 1450. године обичај ношења лутке као сећање на уништавање паганских словенских богиња *Dziewane*

и *Marzane*. (DŁUGOSZ 1873: –X/116 d. према BELAJ 2007: 371).

Ову лутку новији чешки записи познају под именима *Smrt*, *Smrtolka*, *Smrtholka*, *Smrtka*, али и *Mařena*, *Mařořka*, *Mařena-řaramura*, *Mařena Krasna*, *Nevřsta*. Једна од типичних пољских песама гласи: *Изнели смо маржану из села, / Донели зелени гај (грану) у село*, док се у пољској Шлеској јавља варијанта те песме која гласи *Изнели смо кугу из села / Летораст (младицу) носимо селу* (*Wynieřliřmy mór ze wsi, / Latorořl niesim do wsi*). Слична песма је записана 1616. у Чешкој, а текст ту гласи *Сада носимо смрт из села, Нову годину у село* (BELAJ 2007: 371). У почецима двеју чешких песама види се јасно изједначавање старе Маре/Марене и Смрти. Реч је о процесу преображаја невесте у опасну жену која мори, да би на крају била сасвим изједначена са смрћу.

Иако Скок тумачи Марино име као хипокористик од *Марија*, чини се оправданије тражити његово порекло у глаголу *морити* > **mer* („смрвити”, „умрети”[“]) одакле и **mrt-uos* („смртан”, „мртав”). Овај индоевропски глагол присутан је у готово свим језицима. Из његовог прасловенског облика **mer-ti* добијено је *мријети*, *умирати*, *умарати*, *морити*, *замор*. У староиндијском је *mara* „смрт”, а негде је очувано и значење „она која убија”, као у староиндијскоме *mara-h*, лит. *māras*, латвијскоме *meris* „куга”; староисландском и старовисоконемачком *mara*, немачки *die Mahr*. *Nachtmahr* је женски демон који ноћу седа спавачу на груди, француско *cauchemar*, староирски *Mor(r) igain*. У словенским језицима имамо *мора*, *тмора*, *змора*, са истим значењем. У северној Ирској реч *mare* значи последњи сноп на њиви. Такође, јавља се и у Чешкој, у називу митске

фигуре *Mařene* или *Mařane*, која поседује кључеве који ће откључати земљу и пустити росу, што је мотив познат код Источних Словена, као и у руским загонеткама. Веза Маре и смрти препознатљива је и код Срба, где су међусобно замењиви облици *чума*, *куга* и *морија*. За кугу се уобичајено каже да *мори*. Име *Мара* јавља се и као назив обредне лутке која се спаљивала, потапала или сахрањивала на Ивањдан – белоруска *Марá*, бугарска *Мàра Лишиàнка*, украјинска *Марена*, словачка *Morena*, чешка *Mařena*, старопољска *Marzuana*, чије се име своди на прасловенски корен **mar-/mor-*.

Имена локалитета попут *Марин вир* у Колубари, близу њега *Марин брод*, *Марина ливада*, *Марин јасен*, *Марин гроб*, објашњавају се легендом о девојци чија је судбина да се утопи у најдубљем виру – што се може разумети као одјек исте судбине која је истоименој сламној лутки била предодређена годишњим обредом, вероватно *Ивањданом*, а сличан мотив јавља се и у народном предању у селу Крчмару, у осоју Маљена, по коме је Краљевић Марко запалио крчмарицу *Мару*, па је она сишла у реку (Крчмарску) да би се угасила, што такође може бити траг обредног спаљивања и потапања жртвене лутке. Овај мотив утопљене девојке јавља се и у вези са називом **děvka*. (Лома 2000: 146–157), а томе се, на основу већ поменуте народне лирске песме о утопљеној девојци Лелији коју оплакује Илија, може додати и назив *лелија*.

Као Марина култна животиња јавља се куна, ласица, хермелин, лисица али се она у свадбеној песми повезује и са ражи и пшеницом: *Ми приехали ка вам / не по рожь, не по пшеницу, не по кунуцу, не по лисицу, а по красную девицу* (КАТИЋИЋ

2008: 280–281). У митском свету универзалне аналогije оно што је у биљном свету жито (раж и пшеница), у животињском могу бити куница и лисица, а у људском лепа девојка – невеста. Једна од Мариних култних животиња јесте куна, чије је име, будући да је крвожедна животиња, табуизирано, те је у разним индоевропским језицима замењено другим именом. У словенским језицима се за њу понегде употребљава реч изведена из прасловенскога **nevěsta*, цсл. *невѣста*. Њој сродне животиње су и ласица, лисица и мачка, које код разних народа имају сличну симболику.

У вези с фигуром Маре треба указати и на лексему *мараня* у значењу „жега”¹⁵⁹, коју Павле Ивић доводи у везу са називима словенских демона изведених од **mar-* попут *marene* или *море*¹⁶⁰, укључујући и лексему *марен* (Ивић 2003: 89–95). Може се закључити да је реч о женској фигури која је имала функцију у обредима плодности, али се јављала и као (злокобна) невеста (уп. *Кад дођу Мара и сватови; Озад је Маре са сватовима; Јаком иду Мара и сватови* у значењу „најгоре тек долази”), отимачица (*однел те марен, да маренясаи* „да ишчезнеш”), чији је атрибут била и змија (уп. *марен* „змија, гуја”, или *печи као марен* и *на марено* у загонеткама о змији)¹⁶¹. Значење се често своди на ритуалну лутку *Морену* или *Марену* (персонификацију смрти или зиме), која се спаљује или баца у воду (Ивић 2003: 89–95).

Поред семантике смрти, основа **mar-* даје лексеме и

¹⁵⁹ Уп. и *оморина*.

¹⁶⁰ С.–х. *мора*, бугарски *морава*, пољски *zmora*, чешки *mora*, *tura*, новолужички *morawa*, можда и *kikomor* у западној Белорусији и западној Галицији, вероватно из основе **mor-*, **mar-*, такође означавају женске демоне сличне мори, који најчешће гуше људе, сисају крв или млеко жена и домаћих животиња и отимају децу.

¹⁶¹ О вези мачке и змије/змаја у митским представама в. БАШИЋ 2010² (I) и (II).

са семантиком невесте (уп. називе за ласицу), али и љубави и пажње. У Вуковим *Народним пјесмама* забележени су стихови *Мар мацане, мацацане, каква ти је невољица*, али у РСАНУ није одређено значење овог облика, иако се из контекста може претпоставити да је реч о лексеми *mār* која значи „бригу”, „старање”, „пажњу”. Основа *мар* је прасловенска и, по Скоковом тумачењу, у сродству са *memor*, *memoria*. Староцрквено словенско значење је по Скоку *mentio*, *emotio*. С обзиром на значења лексеме *mār* и њене употребе, могла би се сматрати првобитно истозначном са лексемом *неговати*, *гајити*, будући да означава бригу и пажњу која је повезана са емоцијом љубави (*марити* – „волети”, „желети”, „хтети”, „бити стало до нечега”) и са активном бригом (тј. радом, уп. значење *марљив* – „вредан, радан”). С овим треба упоредити и значење лексеме *лати* – „желети, волети” у изразу *ко шта ла*. Редупликацијом је настао облик *мраморити* у значењу „неговати”, „гледати”, „старати се”.

Митолошки сценарио био би, дакле, следећи: настанак живота конципира се као спајање плодотворне воде и небеског огња. Земаљски живот везан је за тело и функцију храњења – те отуда и етимолошка веза лексеме *живот* са биљним плодовима који служе за исхрану – *жиром* и *житом*. Мистерија настанка живота у вези је са првобитном андрогином природом божанства, која се потом распада на слику младенаца чије се спајање замишља као светлост и сјај, као буктиње које трепераво горе у тами. Настанак новог живота увек подразумева жртву, односно смрт старе форме. Због тога се свадба конципира као смрт, а невеста је истовремено злокобна и осветољубива, она

је смрт сама. Концепт смрти као свадбе, потврђује читав низ словенских фразеологизама: српски *венчати се / оженити се с црном земљом*, костромски *сосватать осинку* (=„умрети”), или кашупски израз забележен у Полесју *собиарется замуж*, који дословце значи „оженити се на бело”, односно „на смрт” (в. Толстая 2008: 453–454).

ЛУЧА ТАМОМ ОБУЗЕТА

Будући да је живот конципиран као телесни живот, који у себи крије заматак наиндивидуалне бесмртности, али и личне смрти, она која дарује живот/тело, истовремено је и она која га одузима. *Мајка је живот и смрт* – гласила би, дакле, тајна порука елеусинских мистерија, која је, по свему судећи, сагласна са архетипским концептом живота и смрти и виђењем мајчинске фигуре у њему. Идеја светлости која гасне у тами или трепераве игре пламенова у мраку могла је бити у вези са представом заласка сунца које урања у воду да би се поново „родило” из ње, али и са „небеском водом”, праћеном небеском ватром – муњама и громом, која оплођује суву земљу и омогућава рађање биља. Фразеологизам *искра живота*, као и изрази попут *животни плам*, *пламен живота*, *угасити се као свећа*, *гасне као пламен*, потврђују ову идеју живота као треперавог пламена или искре која засветли да би опет утонула у таму.

Исти концепт живота препознаћемо и у читавом низу текстова, од Хераклитовог познатог фрагмента који говори о свету као ватри која се с мером пали и мером гаси, до Његошеве

Луче Микрокозме у којој се људски живот описује управо метафорама игре пламена у тами: ако биће ври у луче сјајне, / ако земља привиђење није, / душа људска јесте бесмртна, / ми смо искра у смртну прашину, / ми смо луча тамом обузета, или Отргни се искро божанствена / из наручја мрачне владалице. Живот је, дакле, у митској свести био конципиран као светлуцава искра или као луча, окружена тамом, која је истовремено мати и смрт.

Ову идеју ватре која трепери и гасне у тами/води налазимо и у *Рг Веди*, где су поменута два Пушанова родна места која се налазе на два краја сунчеве путање – небо и океан из којег се Сунце рађа:

На основу те представе, његов соларни корелат Савитар се назива „потомком вода” (arāt nárāt). Исто име означава и бога огња Агнија, који се, међутим, означава као „онај са три боравишта” (tri-sadhassthá- RV III 20, 2) јер се, за разлику од Сунчеве ватре, поред неба и воде рађа још и на земљи, као жртвена ватра (RV X 45, 1). [...] Први Агни је дакле рођен на небу као муња, други на земљи као жртвена ватра, а трећи у води као Сунце и његова боравишта су небо и океан [...] (Јома 2004: 45–46).

Ватра је плодотворна, те стога омогућава и бесмртност и нови живот, који подразумева довршетак старог. Мит о Деметри такође садржи мотив детета у ватри. Наиме, Деметра се јавља и као дадиља најмлађег краљевог сина Демофонта, кога сваке ноћи потајно ставља у ватру – што је начин да свомштићенику прибави бесмртност, а дечак се у тој ситуацији упоређује са запаљеним комадом дрвета или са бакљом. По

Керењијевом тумачењу, митолошка слика детета у ватри јесте у складу са мистеријама рођења – рођење божанског детета прослављало се сјајем велике светлости. Смисао овог чина стављања у ватру јесте стицање бесмртности или ново рођење, и у овоме можемо тражити смисао ритуала паљења бадњака код Срба, као и последњег снопа жита.

Изгледа да сваки деметрински плод своје савршенство, баш као и људска храна, стиче у ватри. Смрт у ватри припада судбини жита, али је жито, упркос смрти, вечно. У питању је очигледно архетипска слика, јер исти мотив налазимо и код Кора Индијанаца у Мексику: када њиховог бога кукуруза предају ватри, он пева *Нисам умро*. Прича о Демофонту, са којим Деметра поступа као да је он зрно или хлеб, као и цела *Химна Деметри*, указује на чињеницу да у њене „дарове” спада и бесмртност, а да су елеусинске мистерије истовремено аграрни обред и обред прослављања неуништивости живота. Стога би требало испитати да ли се и на који начин ове архетипске представе огледају и у лексици српског језика.

Мрети, *мрем* (*мријети*, *мрем*), стсцслв. *мрѣти*, *мърѣ*, јесте индоевропска, балтословенска, свесловенска и прасловенска лексема **mer-ti*, *тыр* са значењима „убијати”, „уморити (се)”. Изведенице се праве од девет основа: пет наслеђених из прасловенског *mer-*, *mr̥-*, *mr̥tv-*, *mor-*, *mar-* и четири *mr̥t-*, *-mri-*, *mr̥cv-*, *mr̥š-* насталих у с.-х. Корен *mor-* долази најпре у прасловенском поствербалу (има га и у чешком, пољском, руском) *смрт*, али и у *одмор*; *помор*, *примор* – „умор код рада”, „ситна живина од које пада губа на уши”; *умор*, *намор* – „нахлада”, „инфлуенца”. Од корена *mrl-* долази придев *мрли*,

потом *мрљив* – „спор”¹⁶², *мрљавити* – „рђаво клати”. Мађари су позајмили *мртав*, *мртва* (*вода*) > *mortova* „бара” – упореди наше *мртваја*.

Индоевропски корен је **mer-*, у санскрту *marate*. Брил¹⁶³ указује на то да се **mer-* из кога су изведене све речи које евоцирају смрт, као што су латинско *morior* „умрети”, грчко *μортός* „смртан”, али и *μαραίνω*, које је Хомер употребио говорећи о ватри која се гуши, а које ће добити шире значење – „чилети”, „сушити се”, „спарушити” (у модерном грчком „спарушити”, „венути”). Поред тога, смрт је доведена у везу с ноћи и сном – ноћна сабласт или зли дух који мучи сневача (кога холандски именује *more*, украјински и с.-х. *мора*, изведени су из исте основе. Германско **marwa* („млитав”) истог је порекла. У грчком, дакле, налазимо два значења – једно је значење „ватра која се гуши (гаси)”, а друго значење је „венути, сушити се, чилети” – што садржи представу губитка течности. Ово потврђује концептуалну везу живота са влагом, али и са ватром – завршетак живота значи угаснуће ватре или губитак влаге.

162 У овим значењима можемо видети, поред семантичких опозиција смрт/живот и семантичку опозицију – уморан, мрљив („спор“) према жив („активан, брз“).

163 Жак Брил у књизи *Лилит или мрачна мајка* даје следеће објашњење ове речи: *Изгледа да индоевропски корен речи mare потиче од једног *mer- од којег су изведене све врсте речи које евоцирају смрт и, прецизније, полагању смрт насталу једењем или сушењем. Имаћемо, на пример, латинско morior, умрети; грчко μортός, смртан, а такође и μαραίνω, спарушити, венути. Од истог корена потичу и немачко Mord, холандско moord, посредством готског maurth; исто тако и старословенско мрети, умрети, кимријско marw, смрт, као и француско mort, meurtre, meurtrir (смрт, умрети, изубијати) и тако даље. Смрт је овде доведена у вези с ноћи и сном: зли дух који холандски именује more, украјински mora, мучи онога ко се предаје сну; тад је његово тело напуштено, мишићи опуштени – идеја коју првобитни германски изражава речју *marwa, млитав, истог порекла – тад спавац осећа тиштање у грудима, карактеристично за кошмар, реч чији српскохрватски и бугарски еквивалент гласе управо мора. При свему, словеначки и чешки дају истој речи јаку конотацију сабласти и чине још опипљивијим подсећање на духове и авети тиме што је користе за ознаку једног ноћног лептира (БРИЛ 1993: 140–142).*

Значење грчког *μαράινω* „ватра која се гуши” може се упоредити са значењем латинског *mare, -is* „море”, коју Валде изводи из **mer-* у значењу „flimmern” („светлукати, треперити, светлети, сијати¹⁶⁴”), од грчког *μαρμαίρω* – „flimmern”, *Μαῖρα* – „der funkelnde Hundstern”¹⁶⁵ (светлуцава Псећа Звезда – Сириус¹⁶⁶) (WALDE 1938). Уколико је ова етимологија тачна, мотивација за именовање мора, а отуда и за стварање концепта *Море је мајка* и *Море је смрт*, била је, вероватно, упечатљива слика заласка сунца, које нестајући у великом мору за собом оставља светлуцав траг, као и светлуцавог рађања сунца из мора у свитање. У оквиру концепта *Живот је ватра*, смрт се доживљава као гашење животне искре. Лагано умирање гушењем или утапање упоредиво је у светлу универзалне аналогije са лаганим гашењем ватре или игром непостојаних пламенова, односно треперењем звезда или одсјајем сунчеве светлости на површини воде у сутон. Све ове представе могу се свести на слику светлости коју гута или „гуши” тама – тама ноћи или тама воде. Оно што гаси велику небеску ватру – Сунце – у митској свести јесте велика вода, односно – море.

Будући да су митске представе живота везане за култ Сунца, ова слика могла је постати мотивациона основа за именовање смрти и сасвим се уклапа у митолошки концепт цикличног животног тока – Сунце урања и израња из мора, баш

164 Сетимо се да је представа сјаја имала важну улогу и у концепту бића, као и да реч сен, која у митолошкој свести има улогу двојника, који је саставни део једног од два кључна концепта смрти, вероватно долази од **skai-* са формантом *n* (в. синупти), без форманта у санскрт. *chāyā* (светлост, светлуцање, сена).

165 Мајра или Мајера била је нимфа, богиња Псеће звезде, Сиријуса, ћерка Титана Атласа, жена краља Тетаета. Помиње се у Одисеји као богиња коју је Одисеј видео у Хаду: *Меру и Климену видех и Ерифилу мрску*. (HOMERUS, ODYSSEY XI, 326).

166 У египатској митологији су по положају звезде Сиријус одређивали време наступа пролећног еквиноција и поплаве Нила.

као што зрно жита мора да пропадне у земљу да би било поново рођено. Стога је и људски живот подложен истом вечитом закону повратка у примарну материју, да би из ње поново настао. Море би, стога, поред тога што као велика материца света симболизује живот, могло евоцирати и смрт. Оно је, као и земља, истовремено хтонски и животодавни елемент, а у митској свести изједначено је са утробом, односно материцом и мајком света. Морен истиче везу „Пракорѐ”/Деметре са Хекатом, коју са морем као праелементом повезује и околност да су јој биле жртвоване рибе – посебно *кокоте* и *мрене*.

МАЈЧИНСКА СМРТ

Везу између жене-мајке и смрти Едгар Морен објаснио је у поглављу под називом *Мајчинска смрт* на следећи начин:

[...] *покојник се поново рађа захваљујући мајчинству жене-мајке, тако што предак-ембрио уђе у њен трбух, али исто тако и захваљујући мајчинству земље-мајке, мора-мајке („мајке природе” или мајке-материје), која поново прима у своју утробу покојника-дете* (MORIN 2005:163).

Потврду за постојање идеје *мајчинске смрти* даје и психоанализа, која и у развијеним друштвима открива да дете врло јасно повезује смрт и мајку на начин који показује сличност са овим архетипом. Тај заједнички садржај може се тражити у архаичном изједначавању свемира са мајком и древним схватањима земље и/или мора као мајке, будући да су то елементи из којих, по предању, човек настаје и елементима којима се, након смрти, враћа. Древно доба сахрањује покојника

у положају фетуса, из чега читамо жељу да се костур-фетус унесе у утробу земље из које ће се поново родити. Метафора о земљи-мајци најразвијенији облик достићи ће, сматра Морен, у земљорадничким цивилизацијама, у култу Велике Богине Мајке, космичке Деметре. Жеља да покојник буде сахрањен у земљи у којој се родио (*hic natus, hic situs est*) јесте вера у чаробну моћ родне земље.

Материнска својства придају се земљи као средини у којој се одигравају преображаји смрти, након које долази ново рођење. Трбушној шупљини одговарају земљине шупљине – утроба мајке земље постала је извор култа смрти и идеје земљиног мајчинства. Земља, море и утроба схваћени су, дакле, као места рођења и преображаја, за које је увек неопходна симболичка или стварна смрт као вид иницијације. Читав низ митолошких, религијских и поетских примера доноси потврду о постојању везе између мајке, мора и смрти, за коју Морен даје следеће објашњење:

Јер ће море у себи носити велики склад, велико помирење са смрћу. Оно је исконска природа, козмичка мајка која је слична стварној мајци од крви и меса, мајци заштитници испуњеној љубављу. Чинећи море једино симболом мајке и одбацујући другу могућност да је мајка, обрнуто, симбол мора, неким психоаналитичарима је промакла антрополошка истина. Заборавили су наиме да живот људског фетуса у материци носи у себи и поново започиње исконско искуство до којег са жива бића дошла живећи у мору [...] То је основна биолошка истина која се прелама на свим плановима људског духа. Колико море упућује на мајку, толико и мајка упућује на море.

А смрт упућује на мајку и на море односно на извор живота (MORIN 2009: 174–175).

Фантастична бића попут Ехидна или Ламија, која бирају боравиште у некој дупљи, указују на симболичко изокретање, које и даље одражава њихово женско значење и везу са мајком и морем. Море, сматра Брил, има дубоких сличности са чудовиштима, исто као што је и метонимијски трбух мајке повезан са дететом. Море и трбух су места рођења и преображаја и постају метафоре људског живота:

Свака људска судбина полагаће испит воде – оних амнионових вода које нас преносе у материчну дупљу – из које ваља изронити, кроз коју ће морати да прође дете пре него што га, као у безброј афричких етничких скупина, ритуално не положи на земљу, још један матерински симбол хватања корена, храњења и порекла (Брил 1993: 181–182).

Лексема *море* (*море* у западним крајевима) јесте индоевропска, балтословенско **mario-*, свесловенско и прасловенско **mor'e*, а за ие. *mari* постоје упореднице и изван индоевропске заједнице – на Кавказу *tere, merede, morevi* „вода, дубина, језеро и слично”, монг. *mörö* „велика река”. Судаћи по овоме, *mari* је најпре означавало сваку велику воду. Море је повезано са материнством, али и са смрћу, стога што представља космоморфни други свет – свет материце.

Иста ова архетипска идеја воде-мајке хранитељице и воде-мајке која усмрћује јавља се и у српској народној песми *Смрт војводе Пријезде: Морава нас вода одхранила / Нек Морава вода и сахрани*. Име реке која храни и сахрањује¹⁶⁷

¹⁶⁷ Повратак у ону која их је одхранила може се читати и у светлу Јунговог става да је поновно рођење средишња тема поимања смрти и да оно изражава човекову жељу за повратком у мајчину утробу како би се поново родио.

гласи *Морава*, стога се можемо упитати да ли је реч о случајној подударности или о стиховима старијег порекла који изражавају архетип „мајчинских вода” и „мајчинске смрти”, смештеним у нови контекст. И пословица *Први се мачићи у море/воду бацају* или *Први се штенци у бару бацају*, позната у српском и хрватском, указује управо на ову везу мора (воде, баре), мајчинства и смрти – те би се њен настанак могао објаснити постојањем обреда плодности у коме се први окот култних животиња жртвовао богињи ради обезбеђивања будуће плодности, односно враћао се у плодносно окриље мора као симбола мајчинске смрти, баш као што су и штенци били жртвовани „псећој богињи” Хекати (опширније в. Башић 2010²).

У инфантилној фантазмагорији страх од гушења храном (мајчинским млеком), односно, страх од претећег мајчинског загрљаја или смрти као повратка у мајчину утробу може бити повезан са страхом од давлeња у води. Отуда Брил и везује идеју лаганог умирања гушењем за настанак лексема које означавају смрт у различитим језицима. Може се претпоставити да су изведенице из основе **mer-*, **mor-*, **mar-* могле међусобно бити у прасродству са основом **ta>mater*, управо посредством идеје „мајчинске смрти”, која у себи обједињује идеју повратка у мајчинску утробу скупа са застрашујућим аспектом мајке која одузима живот, а за коју су везане оралне асоцијације (смрт гушењем, односно смрт давлeњем).

Фасмерова етимологија лексеме *матер* од основе **ta-* и претпоставка да речи *мати*, *матка* и *мама* произилазе из дечијег језика и основне фонолошке опозиције затворености

и отворености није у супротности са овим тумачењем. Наиме, опозиција отворености и затворености присутна је и у идеји светла које „гута” тама, на шта се своди идеја трепераве светлости или ватре која се гуши у мору/тами, а она је присутна и у слици материнске утробе/мајке земље која се отвара да пусти „дете” у свет и њеног затварања након што умрлог као „семе” узме натраг у своје материнско окриље.

Ова опозиција отворено–затворено аналогна је отварању и затварању устију приликом дојења, односно храњења (уп. латинско *tatta* „дојка”), што је покрет истоветан „узимању даха” приликом гушења/дављења, али асоцира и на вербалну активност. Да је основа **ta-* , **mr-* повезана са оралним асоцијацијама сведоче нам и лексеме *мамуљати* и *мрмљати*. Глагол *мамуљати* „жвакати, затвореним устима јести”, ономатопејског је порекла, по Скоковом тумачењу, а са уместо *a* даје варијанту *мумати*, *-ам*, као и *мумљати*, *мумлати*. Слов. *мумљати* као дечји глагол значи „пити”, док се у другом значењу преноси на начин говора, поред *мумлати*, а са сонантним *p* даје *мрмљати*, *мрмаљати*, *мрмољити*, ономатопеја у значењу „гунђати”, уп. и лат. *turturare*, немачко *murren*.

Све ове различите оралне активности (храњење, гутање, угриз) представљају једно од кључних обележја митолошких женских фигура различитих народа. Наиме, Брил – поред кључних обележја митских женских фигура које су обједињене ознаком мрачне мајке: заводница, опчињавање, ноћно, лунарно, водено и ваздушно створење, идеја ноћног вида, светло у тами, огледало, чешаљ (коса), предење/ткање, отимачица – наводи и функцију прожидрачице (деце, породиља и мушкараца).

Многобројне застрашујуће и заводничке митске женске фигуре представљене су у виду прождрљиве животиње или чудовишта са великим зубима, што вуче корене из потиснутог прималног фантазма детета, којима се може додати и фантазам *зубате вагине* (*vagina dentata*). За ове митске фигуре типична је, дакле, сексуалност обједињена са прождирућом оралношћу.

Љубавни искази и данас често користе метафорику храњења: *појести*, *грицнути* (објекат љубави, често и *дете*), *љубавна сласт*, *забрањено воће је најслађе*, *јести забрањено воће*¹⁶⁸. Психоаналитичко читање, попут оног Бриловог, наћи ће у овоме врсту раног инцеста, оралног по природи, који се примарно састоји у „једењу мајке”, која је метонимизована у дојку (лат. *tamma*), да би се потом преносио на друге објекте љубави. „Рани инцест” код детета истовремено ствара страх од казне, односно, страх од тога да ће само бити поједено. У словенском свету, код Западних и Јужних Словена постоји митолошки лик *мора*, која гуши и мучи заспалог човека тако што му се ноћу навали на груди: српски *мора*, *морава* (буг.), пољски *zmora*, чешки *mora*, *mura*, новолужички *morawa*, хрватски *mora*. Код Источних Словена, изузев у западној Белорусији и западној Галицији није забележено постојање овакве фигуре, али постоје митолошка имена са основама **mor-*, **mar-* које означавају женске демоне, попут *кикоморе*. Сви ови називи у етимолошкој су вези са прасловенским **mor-* “смрт” (в. СМ 2001: 363-364).

Везу море са дечијим инфантилним страхом показује и словенско веровање да море постају деца рођена са зубима

168 Ова библијска метафора из приче о Адаму и Еви несумњиво има сексуалну конотацију – након што су појели јабуку са дрвета сазнања, Адам и Ева постају свесни своје нагости.

и деца рођена у кошуљици. Ова идеја долази отуда што дете обмотано кошуљицом није потпуно одвојено од мајчинске утробе, она га обмотава и након рођења, што је знак да оно и даље припада оној мрачној страни материнства. Веза сексуалности са фигуром мрачне мајке, која је истакнута у представама других народа, нпр. у лику јеврејске Лилит, сачувана је и у словенским веровањима – наиме постоји веровање да деца постају море јер су родитељи прекршили сексуалне забране у одређеним периодима. Могућа веза море са фигуром словенске Маре видљива је и у веровању да дете може постати мора на крштењу, уколико кума на свештениково питање *Хоћеш ли веру?* одговори *Хоћу мару*.

Фигура море сачувала је и трагове првобитне амбивалентности, наиме, сматра се да је она „дводушна”: зла душа излеће из тела заспале море и прави штету, док сама мора о томе не зна ништа. Њена зла душа испољава се само ноћу. Мора је повезана са животињама попут слепог миша (*љиљка*), миша и мачке, најчешће гуши људе, али може да сиса крв, а трагове инфантилног фантазма носи и веровање да женама сиса млеко из дојки. По овим особинама словенска мора уклапа се у велику породицу женских демона, за чији прототип Брил узима Лилит¹⁶⁹, прву Адамову жену, ноћно, демонско и

169 Брил полази од пантеона старог Вавилонског царства у коме се јавља и Имана, богиња рата, љубави и јутарње и вечерње Звезде. Поред ових божанстава постоје демони – међу којима се налази мушки демон Лилу, наследник сумерског Лила, дух блуда и раскалашности, и њему сродна Лилиту или Арад Лили, незајажљива девица, ноћна отмичарка, приказана као вучица са репом шкорпије, која прождире дете. Сумерска демоница Ламе или Ламашу такође показује амбивалентну природу, забележену у једној химни: *кћер Ануову која даје дојку нејаким бићима, чији је загрљај клопка...; она прождиратељка, бештија, душманка, крадљивица [...]* (БРИЛ 1993: 75). Њој је сродна јеврејска Лилит, прва жена Адамова, која ће, према јеврејском предању, напустити Адама и постати ноћно чудовиште, често представљено као сова или јејина. Алфабет Бен Сиријин даје следеће објашњење овог мита – Адам и Лилит створени су истовремено, али између њих долази до сукоба око

заводничко биће.

Отуда се јавља и појам *мајчинске смрти*, у вези са мајчинским водама: у миту вода има симболику смрти (подземне реке пакла или Хада, река заборава), али истовремено представља извор новог живота и младости (*вода живота, жива вода, еликсир младости, врело младости*). Иако окружује подземни свет, она је у магији, митологији и религијама елемент који препорађа, прочишћава и даје живот. Чудотворне воде налазе се посвуда у митовима и бајкама: Хиперборејци су бацали рибље кости у море да би се претвориле у нове рибе; крштење, које се обављало потпуним урањањем у воду, представљало је истовремено очишћење и поновно рођење. Вода је и главни магијски посредник између човека и космоса, али и између човека и његове смрти. Вода је, као и земља, исконска природа, космичка мајка. Разјашњење мистерије амбивалентних женских божанстава, које нас приближава првобитној иконичности лексема *живот* и *смрт*, Буркерт види у следећем:

Свака од њих је „Велика божница” која стоји на челу мушкога друштва; приказана је у својем сјајном руху као господарица животиња, она је господарица жртве, и Хера и

надмоћи, због чега Лилит измоли крила и побегне из Еденског врта. Због тога бива кажњена тиме што ће донети на свет многу децу, али ће сто њених синова сваког дана морати да умре. Три анђела, сажаливши се на њу због ове сурове казне, дају јој моћ над новорођеном децом. Лилит заводница сусреће господара свргнутих анђела Самаела или Адама Белијала и њих двоје представљају пар супротан пару Адама-Кадмона и Еве. Љубоморна Лилит прогањаће Евину децу. Она попут сумерских и вавилонских демона, мушког Лилу и женског Лилиту, представља опасност за породице и прождире децу. Лилит се представља као дугокоси и крилати женски демон који заводи ноћу мушкарце. Брил сматра да јој је сродна грчка Ламија, која показује блискост са коњима. Ова прождрљива химера, која обједињује мушке и женске одлике јавља се и у западним народним легендама. Сродне су јој сирене, харпије, Сфинга, али и Скила. Брил указује на тумачење по коме је Скила симбол Мора или Мајке, или пак Мајка, коју и саму симболизује Море (БРИЛ 1993: 111).

Деметра. [...] Тако се највиша воља, којој се ловац потчињава, згушњава у предоци, у ликовним приказима, па вјеројатно већ и у језику, у лику Велике божице, жене и мајке, женствености која рађа и живот даје, но и оне која захтијева смрт (BURKERT 2007: 100).

Иако појам Велике Мајке припада упоредној религији и обухвата различите типове мајки богиња, и за разумевање слике мајке, односно женских фигура у словенској митологији, било је неопходно поћи од архетипа мајке као обухватнијег појма. Као што се из наведеног митолошког материјала види, у универзалним представама човечанства – земља и вода дају материјал (*сировину*) за обликовање, а мушки принцип је уобличавалац живота, што одговара и опозицији *влажно–суво*. Живот се јавља у вези са идејом храњења, неговања, гојења, а блиско је повезан са материнском фигуром и материнским симболима воде, земље, дрвета, али ову симболику препознајемо истовремено и у концепту смрти. Као што и Буркарт у свим богињама грчког политеизма препознају једну богињу, тако се и у словенским називима богиња *Мокош*, *Жива*, *Мара* могу препознати заправо само епитети, дати у складу са појединим аспектима једног божанства. Брилово психолошко тумачење овог „распарчавања” првобитне фигуре Богиње Мајке на читав низ женских божанских и демонских фигура у историји људске митотворне и религиозне мисли заснива се на инфантилном дечијем страху од мајке, која је истовремено извориште живота, али и она која тражи жртву или смрт.

Наиме, универзалност стварања мита и митских тема праћена је, сматра Брил, још једном универзалношћу – а то је

универзалност механизма распарчавања и издвајања, који се делимично може приписати процесу потискивања. Основу амбивалентног лика даваатељке живота – митске Велике Богиње – Брил ће видети у онтогенези дечије стрепње: дечија стрепња од мајчинске фигуре јесте резултат апсолутне зависности и потчињености и испољава се као страх од напуштања. Ове првобитне дечје жеље и страхови основа су фантазматских представа детета. Теме гутања, сисања, прождирања, отмице или паралишућег стиска, у вези са идејом пада, понора и мрака, честе су у митовима, предањима, причама и легендама. Најпогодније поприште сукоба у коме се дете бори за задовољење својих потреба, али се истовремено ослобађа зависности, биће тело мајке: задовољење што га пружа мајка заштитница и хранитељка постоји упоредо с фантазматским прогањањем. Мајку – у почетку метонимизовану у дојку¹⁷⁰ – одојче ће доживљавати као дубоко амбивалентни објекат који може, наизменично или једновремено, давати задовољење или прогањати, сматра Брил (Брил 1993: 49–50).

Процес ослобађања стрепње повезане са амбивалентним „објектом” мајке у процесу развоја детета показује паралелизам са развојем митских фигура. Уместо првобитне амбивалентности богиње-мајке, временом се издвајају позитивне и негативне фигуре и обликују се бића и демони, чиме се имагинирани свет усложњава, а митске фигуре распарчавају. Заштитничка улога родитеља и богова, који су истовремено и претња и објекат агресивности, резултира

¹⁷⁰ Током развоја дете своја позитивна или негативна осећања не инвестира више у део мајчиног тела, него у „тоталну мајку“, а паралелно са тим, како би умањило неподношљиви карактер амбиваленције, оно своју агресивност скреће према чисто имагинираном, које му омогућава да поврати објекат који пружа искључиво задовољење, сматра Брил.

раздвајањем ових функција на позитивне и негативне, те стварањем имагинираних бића која то раздвајање омогућавају. Ова биполарност или амбивалентност божанстава у првобитној фази посебно је видљива у третману женских митских фигура: *жена може бити и мајка и блудница, и девица и војникуша, и хранитељка и ждерачица, заводница и ископитељка* (Брил 1993: 58).

Међутим, овај инфантилни страх од мајке, односно од родитеља, и изједначавање мајке и смрти, могао је донекле имати и сасвим реалистичку мотивацију. Наиме, у оквиру култа плодности забележено је и жртвовање прворођенчади, у вези са обећаним приносом „првог плода”, што треба да обезбеди будућу плодност. Фрезер бележи да се приликом жртвовања телета које је дух жита, бира оно које се прво отелилио у пролеће те године (ФРЕЗЕР 1992: 555–561). Раније је вероватно приношена и људска жртва: постојао је обичај да се Дионису жртвује дете, које је доцније замењено козом или биком (ФРЕЗЕР 1992: 494). У елеусинским мистеријама можда је првобитно жртвован дечак – *помазаник ватре* зарад будуће плодности земље, а потом је људска жртва замењена жртвовањем обредне животиње (BURKERT 2007: 289–317).

Да се у склопу жртвовања првог приноса најпре јављала људска жртва потврђује и старозаветна прича о Авраму, али и прича о Каину и Авељу, у којој се злочин убиства прворођеног преноси на брата, као и у сродним причама о два брата од којих прворођени бива жртвован. У *Првој књизи Мојсијевој* Авраму се обећава многобројно потомство за жртвовање сина Исака, који је потом замењен овном. У *Књизи Изласка* недвосмислено

се, поред првине од плодова и животиња, захтева и син првенац:

Од љетине своје и од житких ствари својих немој се затезати да принесеш првине; првенца између синова својих мени да даш. Тако чини с волом својим и с овцом и с козом; седам дана нека буде с мајком својом, а осмог дана да га даш с мени. Бићете ми свети људи; меса у пољу растргнута не једите, баците га псима (ДРУГА КЊИГА МОЈСИЈЕВА 22.28–29).

У *Књизи Изласка* такође се каже:

И рече Господ Мојсију: посвети ми сваког првенца, што год отвори материцу у синова Израљевијех, и од људи и од стоке; јер је моје (КЊИГА ИЗЛАСКА 13.2).

У јужнословенском народном стваралаштву такође постоје мотиви жртвовања детета. У песмама о *изједном овчару*, које су се често певале управо о Ивањдану, а чија је основа ритуално убиство сина, у разним варијантама, као вештице које су чобанчету појеле срце, јављају се различите женске сродничке фигуре: мајка, тетка, стрина, ујна, сестра, љуба, док у неким варијантама љуба моли мајку да поштеди јунака, који се зове Иван: *Немојте мога Ивана / тако вам данка Ивања / Оставите ми га за сутра / за јутра данка Ивања*. Мајке су песме са овим мотивом певале деци уз колевку, док је варијанта из Бугарске певана на крштењу, а фрагмент песме извођен је и у колу за време жетве. Карановић закључује да постоји аналогија између фигуре чобана и митске фигуре сина богиње Хекате („пса” и чувара месеца) који је периодично осуђиван на смрт, односно асоцијација на лунарну богињу у уништитељској фази, када једе месец (КАРАНОВИЋ 2008: 153–165).

Поред тога, у јужнословенском фолклору забележене су

и приче у којима се дете жртвује странцу, путнику намернику, односно спрема му се за вечеру, а као награду за ову жртву родитељи добијају богатство и враћа им се оживело дете (ЂАПОВИЋ 2004: 243–256).

Податке о жртвовању деце доносе и археолошка истраживања: као типичан пример наводи се Картага, где је пронађено велико децје гробље названо *Тофет*, са више од 20.000 урни положених између 400. и 200. године п. н. е., у којима се налазе кости деце коју су жртвовали родитељи због завета да ће убити своје следеће дете, ако им богови услише молбу да нпр. њихов товар робе сигурно доплови у луку. У неким урнама нађене су кости новорођенчади заједно са костима двогодишњака, јер ако новорођенче није рођено живо, морало се убити старије дете зарад испуњења обећања (DEMAUSE 1998). Траг некадашњег односа према деци у коме су родитељи господари децјег живота и смрти сачуван је до данашњих дана у фразама-претњама попут *Ја сам те родио/ла, ја ћу те и убити (ја ћу ти и пресудити)*.

Међутим, у психоаналитичком читању, слике инфантилног страха стварају се независно од реалног злостављања деце и чедоморства. Будући да су слике стварања живота – материнства – концентрисане око симбола „посуде”

[...] *који изазива два опречна имагинирана механизма: слична биљном омотачу зрна, она се отвара да направи пролаз зром плоду, те је стога праузор животне посуде-омотача, али је истовремено налик пукотини-понору и везана за је смрт, пропадање, прождирање и комадање, односно постаје узор неорганске и смртоносне „посуде”: отворена материца*

преображава се у чудовишну и прождрљиву губицу [...] Оба могућна става према посуди која ослобађа или увлачи у себе свој садржај наћи ће се и у ставовима према жени, и из њих ће настати слике, често испреплетане макар и противречне, развоја и живота, ропства и смрти (Брил 1993: 58).

Слике рађања обележене су мотивима девичанства, родоскрвнућа¹⁷¹ и жртве, док су велике богиње разних цивилизација истовремено богиње љубави и рата, живота и смрти¹⁷². Велике богиње човечанства имају животодавни и смртоносни вид, а централна женска фигура, коју Брил означава као *Лилит*, има мноштво митолошких трансформација. У Јунговом тумачењу, фигуре које одговарају Деметри и Хекати надмоћне су и натприродне фигуре мајке у чијем је формирању превагнуо женски утицај над мушким, будући да је улога мушкарца у Деметрином миту само улога отмичара и напасника, док се не јави у улози жртве, те тако психологија култа Деметре носи све одлике матријархалног друштва.

Ову рефлексију психолошке стварности налазимо и у песмама о Мари, где је она преварена и остављена девојка која се свети. Овоме је аналогна и фигура Коре, која се у разноврсним трансформацијама појављује као млада девојка, неретко као *Гретица* (заведена девојка и чедоморка из Гетеовог *Фауста*), или као неудата мајка, а честа њена нијанса је играчица, корибанткиња, менада, нимфа или вила, али исто тако може да склизне у животињско царство где је њена најомиљенија представница мачка, змија, медвед или чудовиште слично

171 О овоме в. у поглављу *Инцест и једење*, БРИЛ 2004: 197–212.

172 Афродити Плутарх додаје епитет Епитимбида („Гробарка“); Изида је обдарена роговима који задају смрт; Бхавани, сестра-супруга и кћер Шивина је Створитељка, она која даје постојање, Мајка и Материца света, али и уништитељка која нови живот даје по цену смрти.

саламандеру и циновском гуштеру (JUNG 2003: 190).

И у словенским митским фигурама Ладе и Љеље, као и у оним чија су имена изведена из основе **mer-*, **mor-* препознајемо архетипска амбивалентна својства материнских фигура: сјај (светлуцање у тами), љубав, нежност, обмотавање, али и претеће гутање, што указује на повезаност представа мајчинске плодности и мајчинске смрти, која је свој израз налазила и у космолошкој, зооморфној и биљној симболици и била везана за култ сунца, земље, воде и аграрне обреде плодности.

***СМРТ* – „ДОБРА” ИЛИ „СВОЈА”?**

Показало се да је и у словенској слици света, баш као и у руској изреци *Рађа се на смрт а умире на живот*, или у миту о Деметри (Персефони/Кори), чије кључне мотиве препознајемо у митологији разних народа, укључујући и словенске, смрт у блиској вези са животом. Једно се разоткрива као услов другога. Ту првобитну повезаност митских концепата смрти и живота откриће нам и анализа лексеме *смрт*.

Смрт у словенским језицима, за разлику од других индоевропских језика, долази са префиксом *сѣ-*. Овај префикс је прасловенска иновација, као поствербал од стсцслав. пф. *сѣмрѣти* („умрети”), који је истиснуо балтословенско **m̃ti-*. Лома тумачи реч *смрт* као прасловенску сложеницу **sѣ-m̃rtь*, према којој у низу других ие. језика стоји симплекс у истом значењу, лит. *mirtis*, стинд. *m̃tyú-*, лат. *mors*, *-tis*, све од праие. **m̃t(e)i-*, као апстрактне изведенице од глаголског корена **mer-*

„умирати”. *Sъ-* би овде, по тумачењу А. Мејеа био поствербал сложеног глагола *sъ-meriti*. Махек сматра да је реч о ие. прилогу *su-* > прасловенско *sъ-* „добро”, „веома”, који одговара жељи да смрт буде добра и лепа, те би била у питању детерминативна именска сложеница „добра смрт”. Ово тумачење почивало би на опозицији између *своје* – „природне смрти” као „добре смрти”, и насилне смрти – као *лоше* или *туђе смрти*.

Трубачов је разрадио Махекову хипотезу тако да појам *добре смрти* доводи у везу са обредом спаљивања мртвих, где би „умрети својом смрћу” истовремено значило „бити погребен сагласно обичајима свог рода”, односно кремацијом. Ову интерпретацију прихвата и Седов. Лома, напротив, сматра да се идеја о “својој смрти” не чини спојивом са избором обреда спаљивања; у случајевима где он има елитистички карактер, примењује се пре свега на ратничку елиту, а где се унутар ње повлачи разлика, позитивно маркирани су управо ратници умрли насилном смрћу, пре свега они пали на бојном пољу.

Овој интерпретацији противно је и новије одбацивање ранијег етимолошког објашњења да су речи **su-* „добар” и **swe-* „свој” етимолошки повезане и да одражавају поглед на свет у коме је своје добро, а туђе лоше. У новијој литератури узима се да **su-* одражава праие. *u-* основу **H₁(e)su-*, изведену од глаголског корена **H₁esu-/*H₁s-* „бити”, „постојати”. Управо ово пружа бољу могућност тумачења. Како у Ведама, тако и у Авести, именица *asu-/ashu-*, чије би етимолошко значење било „постојање, егзистенција”, односи се како на овоземаљски, тако и на живот с ону страну гроба, на преживљавање људске личности након смрти (Лома 2004: 61). Овде, дакле, долази

до изокретања перспективе – *оно што смрт дефинише као добру није освртање уназад, на протекли земаљски живот просуђен као добро окончан, него поглед унапред у блажену егзистенцију после смрти као врхунско добро, омогућено благотворним учинком погребног огња и „доброг” ветра као спроводника душе умрлог на небо* (Лома 2004: 61).

Овај појам, сматра Лома, јавио се у склопу индоевропских есхатолошких представа, које су биле повезане са обредом спаљивања мртвих. Претпоставка да **su-* одражава праие. и-основу **H₁(e)su- < *H₁esu-/*H₁s-* „бити”, „постојати” стога је далеко вероватнија. Првобитни смисао речи *смрт* одражавао би онда став о нестанку једног и стварању другог идентитета или начина постојања преминулог. Без прописно извршеног погребног обреда није учињено све што је неопходно да би била започета иницијација у други живот. Отуда и став да ће само они који су исправно упућени заиста живети после смрти, односно прећи на виши ступањ бића.

Самоостварење, односно прелазак у виши ступањ егзистенције, на више је равни повезан са смрћу. Наиме, у обредима иницијације, прелаз у више стање састоји се од симболичке смрти за којом следи поновно рођење или ускрснуће. Приликом обреда повезаних са полним сазревањем иницијанти се такође сматрају мртвим, све док након обреда не ступе у заједницу у новом виду. Ово разумевање смрти као преласка у више стање или вид новог начина постојања изгледа да је послужило и као мотивациона основа лексеме *смрт*.

Начин сахрањивања и обреди у вези са смрћу свакако су важан елемент за реконструкцију представа о смрти и умирању,

те стога и за реконструкцију иконичности лексема *смрт* и *умирати*, али, посредно, и за реконструкцију првобитних представа о животу, будући да су у вези са идејом поновног рођења. С тим у вези од посебне је важности утврдити првобитни смисао посмртних обреда – ендоканибализма, излагања, кремације, потапања и укопа.

СМРТ И ХРАЊЕЊЕ

Ендоканибализам је повезан са ритуалним убиством, које је било уобичајено за архаични свет, управо због уверења да је смрт само прелазак у нови облик живота. Ритуално убиство засновано је на идеји жртвовања дивинизоване жртве за заједницу. Ова идеја је показала велику стабилност и остала кључна идеја једне од доминантних светских религија – хришћанства. Паралелно са идејом жртвовања, преживео је и архаични ритуал „једења бога”, с тим што се он доцније преображава у симболички чин причешћа, док је за древне цивилизације био карактеристичан чин једења претка, који бива дивинизован. У овим ритуалима показује се веза храњења не само са животом, већ и са смрћу.

Ендоканибалски обред, као један од прастарих облика „сахрањивања”, такође сведочи о овој вези смрти, жртве, храњења и новог живота. Припадници племена јели су месо свог умрлог члана, док се у оквиру тотемизма једе месо животиње која представља тотемског претка, а хришћани, узимајући свету еухаристију, такође симболички једу тело свог Бога-спаситеља. Сврха ових архаичних „последњих вечера”

била је подмладити тело живих захваљујући покојниковим „оплођујућим” својствима, али и осигурати његово поновно рођење. Ти обреди имају и аспект приношења жртве, попут жртвовања краља, који је двојник бога-Сунца или бога-Месеца, како би био замењен новим краљем. Концепт који стоји иза свих обреда јесте веровање да из смрти, жртвовањем, извире нови живот.

Поред тога, жртвовање представља и замену – односно пребацивање смрти на другога: убица-приноатељ жртве покушава да се тим чином ослободи властите смрти. Још и данас се песничка метафора о ницању новог жита или цвећа из херојске крви или гробова¹⁷³ ослања на митолошке концепте приношења жртве и смрти као извора плодности и новог живота. У јудео-хришћанском свету смрт се јавља и као последица греха и казне, али је и у библијској легенди пад у грех повезан са чином једења: Адам је, окусивши јабуку са дрвета познања, које се изједначава у предању са дрветом живота (осом света), избачен из раја и постао смртан.

Трагови словенских обреда смрти слабо су очувани и фрагментарни, те као важан извор служи усмена књижевна традиција, пословице, изреке, фразеологизми, погребне игре и обреди. Н. Н. Велцкаја доноси и податке из средњовековних писмених извора, која је сакупио А. Котљаревскиј (Котляревский А., *Древности права балтийских славян*, Прага 1874). Котљаревскиј запажа да су, с једне стране, балтички Словени исказивали посебно поштовање и бригу за родитеље

173 Попут стихова *Из гробова изнићи ће цвијеће за будуће неко покољење* П. П. Његоша, или песме *Светли гробови* Ј. Ј. Змаја, која је цела изграђена на метафори *гроб је колевка*, као и познате и често коришћене метафоре о косовским божурима изниклим из крви косовских јунака.

и старе, док су, с друге стране, забележени подаци да се стари људи, неспособни за рад, подвргавају насилној смрти, али и да су их, тобоже, скувавши и јели. Он издваја три сведочанства—

- 1) Ноктерово сведочанство из XI века, у коме се каже: *не стиде се да тврде да једу своје родитеље с већим правом од црва;*
- 2) Цајлерово: *деца су убијала своје престареле родитеље и рођаке, кували их и јели, или у живом стању сахрањивали;*
- и 3) сведочанство непознатог аутора с почетка XVIII века у тексту *О округу и називу околице Древан*, у коме је забележено да је 1220. године био спасен старац кога су његови сродници водили у шуму или на ватру. Подаци из *Ипатијевског летописа* осветљавају аграрно-магијску функцију ритуала убијања старца (ВЕЛЕЦКАЈА 1996: 59).

Из свих ових описа може се закључити да, уколико је постојао код Словена, обичај ендоканибализма не би био мотивисан уклањањем неспособних за рад, посебно у време глади, већ би имао религијску функцију, аналогну оној какву је забележио Де Рубрук о Тибетанцима, где чин једења предака представља израз синовљеве љубави и поштовања, будући да они не признају ниједан други гроб осим своје унутрашњости (ВЕЛЕЦКАЈА 1996: 61). У том случају, чин ендоканибализма би био чин чувања умрлих предака, што додатно расветљава везу глагола *хранити* („давати / узимати храну“, „јести“ и „чувати“) и глагола *сахранити*, указујући на то да су неки обреди сахрањивања предака (ендоканибализам, покоп, полагање у море) заправо били поступци предавања остатака покојника женском елементу, односно, похрањивање у људску или космичку „утробу“, место које ће омогућити њихово поновно

рођење у склопу идеје наиндивидуалне бесмртности.

Чин ендоканибализма могао је бити замењен и чином укопа (сахрањивања), који такође представља предавање остатака покојника утроби, али овог пута – утроби *мајке земље*. Њима супротни облици предавања смрти били су спаљивање и излагање, чији је циљ био што брже уклањање тела и ослобађање „двојника”, односно предавање покојника „мушком” начелу – ваздуху и ватри, што се уклапа у „мушки” концепт индивидуалне бесмртности¹⁷⁴. Поред разлике у начину остваривања бесмртности – размножавањем и оплодњом (женски принцип) или ослобађањем двојника (мушки принцип) – ова два различита начина сахрањивања одговарају и различитим представама мајке – *Искусство показује необичну чињеницу да у мушкој психологији преовладава имаго мајке типа Ураније, док је код жене најчешћи хтонски тип, Мајка – Земља* (JUNG 2003: 113) – те је стога и концепт бесмртности као поновног рођења имао одлике небеске или земаљске мајке, односно био у домену небеских елемената ваздуха и ватре, или хтонских елемената земље и воде.

СПАЉИВАЊЕ И УКОП

Спаљивање и укуп два су сачувана посмртна обреда, што је, поред позитивне и негативне маркираности спаљивања и укопа у истом цивилизацијском кругу¹⁷⁵, разлог више да их

174 Мигел де Унамуно објашњава феномен „жеђи за бесмртношћу“ као суштински различит код жена и мушкараца – „женска“ бесмртност огледа се у продужењу врсте, мушка тежња ка бесмртности јавља се као тежња ка индивидуализацији (в. UNAMUNO 1990).

175 Позитивна маркираност спаљивања односила се искључиво на краљеве или поглавице и на њихову родбину, на владаре (поглаваре), великодостојнике и

посматрамо паралелно. Што се етиологије обреда спаљивања тиче – у први план истичу се час практични, час магијско-ритуални мотиви, од којих су кључни транспорт из туђине, предупређење скрнављења, ослобођење живих од покојника, ослобођење душе, проузроковање кише. У основи обреда спаљивања мртаца као дела обреда проузроковања кише лежи идеологија жртвеног обреда, док је веза са погребним обредом секундарна (Лома 2004: 28–33).

Претпоставка да је обред кремације или сахрањивања божанстава само вид жртвеног обреда и да има везу са аграрним митом, исто као и облици ендоканибализма, чини се сасвим прихватљивом. Чак и негативна и позитивна маркираност може се уклопити у ову шему, будући да се обред кремације, тамо где је позитивно маркиран, односи на активне и изузетне чланове друштва (одрасле мушкарце, хијерархијски више слојеве). Они пролазе кроз обред иницијације у „други живот” под заштитом огња, соларног, активног елемента (ваздух и ватра као елементи култа спаљивања), док припадници заједнице који због болести/немоћи, слабости, незрелости или пола припадају сфери пасивних и мрачних елемената (земља/вода), бивају симболички жртвовани Великој Богињи.

друге припаднике највиших слојева, укључујући и одређене категорије духовних лица (будистички свештеници, бели шамани, врачевци), односно на оне којима припада индивидуална бесмртност. У кастинским системима Индије овај обред обавезан је за све припаднике три више касте, код јужноамеричких племена реч је о дистинктивној црти између владајућег слоја завојевача према покореном становништву. У културама у којима је спаљивање позитивно маркирано, негативно су маркиране поједине категорије становништва, а оне се не дефинишу само друштвеним положајем, него и према узрасту и полу (деца, особе женског пола), а негативна маркираност укључује и особе у стању магијске нечистоте (умрли од појединих болести, труднице, породиље, врачци, шамани). У културама где је спаљивање мртаца негативно маркирано, оно се примењује на нечисте, табуисане мртваци (умрле насилном, неприродном или превременом смрћу, жртве појединих болести, преступнике, злочинце, самоубице, потенцијалне вампире). Више о овоме в. ЛОМА 2004.

То би, заправо, значило да једни пролазе пут светлосне или ватрене апотеозе или херојског довршења дела, док други пролазе пут силаска у земљу у којој ће бити чувани до тренутка поновног рођења, које ће им обезбедити потпуну егзистенцију. Овоме је сагласна подела по бинарним принципима: мушко – јако, светло, активно према женско – меко, тамно, пасивно. Сви они који нису досегли у пуном смислу друштвену зрелост и постали активни чланови друштва (деца, робови), или су због неке слабости или мане (болесни од одређених болести, самоубице, нечисти...), односно, по својој природи (жене), одвојени од мушког, светлог, активног и духовног принципа – бивају жртвовани мајци земљи и ту пролазе кроз процес „сазревања” да би били поново рођени.

Може се претпоставити и да је у културама у којима је спаљивање било позитивно маркирано, био доминантан концепт смрти као ослобођења (духовног) двојника. „Недовршена” бића предавала би се земљи као плодотворној утроби из које ће се, у савршенијој форми, поново родити. Обред спаљивања напуштен је тамо где побеђује идеја смрти као поновног рођења (целокупног) бића, у вези са представама смрти и живота у доминантно аграрним културама, док слаби концепт смрти као ослобађање двојника. С друге стране, код негативно маркираног спаљивања (вампири или сви они којима се „душе” не могу смирити на другом свету), покојници бивају ипак накнадно жртвовани божанству ватре, односно мушком, активном и светлом принципу, који их ослобађа „злог тела” и његових прохтева након смрти. Објашњење зашто се обред сахрањивања примењује за одређене друштвене групације

може се наћи у следећем запажању:

Личност је прије рођења чисто духовна, а потпуно свјетовна и неспиритуална, постаје већ у најранијем добу када се одређује друштвено у односу на жене. Како особа стари постаје све светија и више је везана уз обреде, а у смрти још је једном потпуно духовна и света (Црна цивилизација: студија аустралијског племена, W. Lloyd Warner, 1937 према: ELIADE 1983: 51).

Ово објашњава спаљивање одраслих мушкараца и припадника виших друштвених класа као оних који су достигли потпуност бића и који припадају небеском и ватреном, очинском елементу, насупрот онима који припадају пасивном, материнском елементу – земљи и води. Стога, икониčnost лексеме *смрт*, ако се узме да у свом првом делу садржи $H_1(e)$ *su-* < $*H_1esu-$ / $*H_1s-$ „бити”, „постојати”, може имати везе са идејом довршености бића, односно потпуности егзистенције. Врста погребног обреда онда би зависила и од тога да ли је овоземаљска егзистенција била потпуно остварена или не.

У представама о смрти и погребним обредима огледају се сличности између козмогоније и антропогенезе – човек је као биће спој духа/душе и тела. Тело му је прибавила земља/материја/мајка, те је појам овоземаљског живота у вези са култом земље и материјалним, али и са непрекидним кружним циклусом – одлазак у земљу/мајку и поновно (телесно) рођење. Смрт се, ипак, будући да човек није само телесно већ и духовно биће, сматрала и другим рођењем и почетком новог вида постојања. Будући да је реч о духовном рођењу, обред мора створити услове за њега, јер је смрт вид

иницијације, а погребни обреди имају функцију прелазних обреда. Смрт је, и по Елијадеовом мишљењу, протумачена као прелаз ка *надмоћнијем начину постојања* (в. ELIADE 1983: 60). Иницијација је прелажење у нови живот, те стога сви обреди иницијације представљају симболичка опонашања умирања и рађања. И обред прочишћења, често конципиран као прочишћење водом или ватром, ослања се на смрт и поновно рођење.

У вези са овим може бити и подељеност митских и загробних светова на небеске и подземне светове, као и оне који се налазе испод океана. Стога што све друштвене и онтолошке категорије нису подједнако спремне да се упуте ка овом надмоћнијем начину постојања – оне се враћају у земљу или воду (симболичку материнску утробу), чија је функција у архајском свету функција „сазревања” и преображаја.

Та противречност у погледу пута душе умрлих огледа се и у различитим веровањима:

[...]један део душа остаје у близини места становања или гроба, док други „битни” одлази у краљевство мртвих; или се сматра да се душа неко вријеме повлачи у близини живих прије но што се коначно придружи заједници мртвих на другом свету (ELIADE 1983: 62).

Поред тога, постоји и распрострањено уверење да су мртви истовремено присутни и на земљи и у духовном свету – што, по Елијадеовом мишљењу, открива скривену наду да мртви, на неки начин, суделују у животу живих, али и скривену веру у „ускрснуће тела”, јер је наш појам живота увек повезан са телесним. С друге стране, долазак смрти види се и као нови,

искључиво духовни начин постојања, али се та духовност у смрти остварује и изражава кроз симбол и метафоре живота. Тај противречни начин, сматра Елијаде, открива чежњу да се живот и смрт, тело и дух открију као појаве првобитне стварности – али то, посредно, ипак значи и обезвређивање стања духа.

Постоје, дакле, два начина новог рођења или иницијације у нови живот – посредством елемената ватре и ваздуха или силаском у матерински свет – утробу мајке земље или велику материцу – море/воду. Отуда се смрт изражава у метафорама преласка преко реке заборава, односно реке подземног света *Лете*, али и метафором лета – путовањем душе у небеско царство. Први је подржан вером у меатаморфозу тела и поновно рођење из земље, те је стога био под утицајем аграрних култова, односно у њему делује метафоре тела као семена и идеја оплођујуће моћи смрти, док други изгледа као потпуни прелазак двојника у нови, духовни живот. Ову поделу наслеђујемо већ у миту о Деметри: дечак (*Бримо* или *Јакхо*) се предаје ватри, девојка (*Кора*) земљи. Дечак-помазаник *ватре* вероватно је представљао и симболичку замену/жртву за повратак Коре на земљу, а ову могућност дају нам верзије мита о Инани, где је ова тема замене жртве експлицитна.

Говорећи о религиозном опсегу смрти и умирања у архаичким друштвима, Елијаде закључује:

Ипак, сигурни смо да се повсуда у традиционалном свијету смрт сматра или се сматрала другим рођењем, почетком новог, духовног постојања. [...] У том је смислу, смрт иницијација, увођење у нов начин бића (ELIADE 1983: 58).

У свим овим обредима чин умирања схваћен је као почетак новог начина постојања, а разлика се своди на веровање у наиндивидуалну или индивидуалну бесмртност, с тим што су се ова два концепта могла и међусобно прожимати. Упркос веровању у поновно рођење, чин умирања праћен је жалашћу и бесом – јер је феномен живота ипак примарно био везан за тело и телесно. Отуда би следила претпоставка да су примарни погребни обреди били ендоканибализам, укуп или предавање води – који би, заправо, произишлаго из концепта живота као телесног и из концепта бесмртности као непрекидног кружења материје,односно продужетка врсте. Обреди излагања и обреди спаљивања били би израз жеље за индивидуалном бесмртношћу, али је у том случају реч о бесмртности духа/душе, и у почетку су, вероватно, били резервисани за важније чланове заједнице – хероје, да би, коначно, хришћанство, захваљујући свом еклектицизму, успело да донесе концепт индивидуалне бесмртности душе и тела.

Временом се идеја бесмртности усложњава. Метемпсихоза или сељење душа представља концепт бесмртности душе која се временски продужава боравећи у различитим телима, или остварујући континуитет живота кроз више различитих реинкарнација. Овде је, међутим, нејасно да ли је обезбеђен континуитет личности, или се он губи. Други појам реинкарнације садржи идеју личног континуитета, те се људска личност може сетити ранијих живота. Трећи облик јесте васкрсење под којим се мисли на поновно успостављање људске егзистенције после смрти, где постоји нијанса преображаја или трансмутације бића, која може бити потпуна –

васкрсло биће је неко друго; или може бити речи о непотпуном преображају у коме су услови егзистенције другачији – личност се налази на другом месту и њено тело је другачије састављено. У хришћанским ставовима то је физичко тело које се поново ствара, а може, на вишим ступњевима, постати и *corpus glorificationis* у стању бесмртности. Као четврти облик јавља се поновно рођење, које може бити поновно рођење у току трајања индивидуалног живота – то је обнова бића без измене, где су само функције или делови личности ојачани, или може бити прави преображај – где се ради о преображају смртног бића у бесмртно, физичког у духовно, људског у божанско, а најпознатији пример јесте трансфигурација или вознесење Христово (о овоме в. JUNG 2003: 12–54).

Човечанство је законитост своје властите смрти схватило као закон преображаја какав постоји у природи. Захваљујући магијској моћи приношења жртве и иницијације, човек присваја препородитељску и оплођујућу снагу смрти. Упоредо с тим, јавља се тема мајчинске природе смрти. Земља и вода као мајчински елементи јесу простор у којима се одвија прелаз из смрти у ново рођење. Панкосмичко разумевање смрти подразумева да човек нестаје у свеобухватној материци живота – *matrix*-у. Прелаз у други свет може потврђивати човекову посебност (спасење) или универзалност (нирвана).

Међутим, у позадини концепта поновног рођења заправо лежи проблем жеље за бесмртношћу, која се није могла задовољити само утехом бесконачног ланца рађања бића, какву доносе аграрни култови плодности, односно концепт *мајчинске смрти*, већ је покушавала да реши проблем личне бесмртности

– духовне и телесне, у којој ова друга страна, будући да је наша примарна представа живота пре свега везана за тело и телесност, није била нимало занемарљива. Иако многи религиозни системи говоре о вечном животу као о духовном животу, ипак бисмо се могли сложити са Елијадеом да (са изузетком орфизма, платонизма и гностицизма) *блискоисточњачке и европске антропологије замишљају идеална човјека не као јединствено духовно биће него као утјеловљени дух*. [...] *Надаље, може се указати и на есхатолошку наду у ускрснуће тијела у извјесним темељним тисућгодишњим религијама, наду заједничку зороастеризму, жидовству, кришћанству и исламу* (ELIADE 1983:64–65).

Животно осећање, изражено метафором *путовање ка смрти*, покушавало је да разреши ову општу колико и интимну драму, домишљајући се различитим решењима, од идеје поновног рођења до идеје да је живот само сан, након кога нас чека буђење у правом животу.

МЕТАФОРЕ ЖИВОТА И СМРТИ: СЕН, САН И ПУТОВАЊЕ

Захваљујући етнологији, дошло се до закључка да се над мртвима свуда обављају разни обреди који су везани за веровање у загробни живот или у поновно рођење – што су два вида концепта бесмртности, која се показује као универзални феномен. Стога се може извући закључак да је смрт у архаичној свести нека врста живота, али то није идеја, него слика. Смрт као засебан појмовни концепт не постоји – о њој се увек говори

посредством метафора: метафора рођења, метафора путовања (одлазак у пребивалиште предака, у далеку земљу), метафора сна.

Уобичајена метафора за људско биће јесте *смртник*, насупрот метафори за богове *бесмртници*. Израз *смртник* не користи се да означи крај животиње: оне умиру, али немају искуство смрти. За њих су, у српском језику, резервисани изрази *угинути*, *скапати*, *црћи*, *липсати*. Лексема *бесмртник*, чије значење обухвата богове али и хероје једне цивилизације, не означава само оног који никада не умире, већ и оног који вечито, дакле и после своје смрти, живи. Смрт је повлашћено антрополошко својство и она се, будући да је препуна метафора живота, изједначаје са животом, односно са одређеним видом постојања. С друге стране, смрт, која човека ослобађа везаности за смртно тело, разоткрива и његову божанску природу. У стварању овог концепта учествује процес племенске инфантилизације – из перспективе племена, шаман, поглавица клана или отац породице још су за живота нека врста „виших бића”¹⁷⁶, која одласком у смрт добијају потпуна божанска обележја.

За архаичну свест, живи и мртви били су повезани, а није постојала јасна граница између мртвих (предака и хероја) и богова. Са престанком номадског живота и стварањем земљорадничких цивилизација, појмови живота и смрти, као и

¹⁷⁶ Морен ово објашњава као један врло делотворан механизам, који ствара амбивалентну природу божанстава: они који поседују моралну моћ, сами јој не подлежу, за њих не постоје морална ограничења, стога су и богови и мртви тако страшни, самовољни и окрутни. Изражено језиком психоанализе то значи да се на највишем ступњу Оно и Над-Ја стапају у једну особу. Двојникове структуре, очеве структуре и структуре гриже савести доприносе претварању умрлих у свемоћна, али и неморална бића.

представе о божанствима, насељавају се метафорама из сфере земљорадње, док се, са развитком сточарства, поред биљних јављају и сточарски симболи плодности. Стога су погребни култови и обреди плодности испреплетени на многим подручјима, а често су и светковине мртвих слављене истог дана када и светковина жетве – тако се нпр. у Лајпцигу девојкама показује слика на којој је приказана смрт, како би их учинила плодним; у Моравској, Трансилванији и у лужичком подручју слика смрти износи се и спаљује током обреда посвећених плодности и ускрснућу – *Смрт значи плодност, и обратно, плодност се настоји постићи смрћу, оплодатељницом свега*, сматра Морен, који у приношењу жртве види универзално магијско коришћење оплођујуће снаге смрти, где принети жртву значи „посадити”.

Не треба посебно говорити о веома истрајном симболу „смрти са косом”¹⁷⁷, која смрт представља као жетеоца у белој одећи, налик мртвачком покрову (ВЕЛЕЦКАЈА 1996: 65), а која је сачувана и у језику, у фразама попут *покосила их је (прерана) смрт, покосила га је болест*. Између појмова смрти, једења, плода и жетве постоји архетипска веза, препознатљива и у српској језичкој слици света¹⁷⁸.

С друге стране, индивидуализовани садржај смрти представљају двојници – утваре, сени и духови. Моћ мртваца, 177 В. АЈДАЧИЋ 2004.

178 Можда је најупечатљивији поетски израз ове архетипске везе дао Ф. Г. Лорка у песми *Балкон: Дете једе наранџе (видим га са балкона) / Косац коси жито (чујем га са балкона) / Када умрем оставите балкон отворен*. Наранџа коју једе дете и косац који коси жито функционишу у песми као симболи смрти и оплодње, а у њима се лако да препознати архетипски симбол нара, који Плутон даје Кори, везујући је тиме за подземни свет, и симбол пожњевеног жита, које се у елеусинским мистеријама јавља као одсечени клас који се посвећеницима показује ћутке. Наранџа, попут сваке воћке с бројним кошчицама, као и нар, представља симбол плодности (в. CHEVALIER/GHEERBRANT 1983), док косац функционише као симбол смрти.

у којој се налази зачетак божанске моћи, јесте моћ која се приписују двојнику још за живота човека, јер он представља оличење знања и моралне свести. У верском фолклору архаични двојник може се јавити као „анђео чувар” и „зли дух”, али су и један и други обдарени чудотворном моћи. Двојник заправо носи у себи све зле моћи које, говорећи језиком психоанализе поседује *Оно* и све добре моћи које поседује *Над- Ја*, а смрт омогућава потпуно ослобађање двојника. Накнадна раздвајања света мртвих од света живих довешће стога до повећања божанских својстава умрлих предака, те ће она све више потиксивати њихово својство покојника, и претварати их у живе који никада нису умрли, односно у „бесмртнике” или богове. Међутим, архетипска митема о смрти и васкрснућу бога чува првобитну везу између умрлих предака и богова (в. MORIN 2005: 242–243).

Та индивидуализована смрт најпре је подразумевала телесну природу мртвих, који настављају да живе сопственим животом и отуда полагање хране, оружја, робова и жена у гроб. Сенка је једна од сталних манифестација двојника, а двојник је активан док је човек у сну или у трансу налик сну (дух напушта тело сневача). Речју *сен* Словени стога означавају и двојника и покојника, исто као и Грци (уп. фразеологизме *сени предака*, *поклонити се сенима умрлих*). Веровање да стати на нечију сенку значи изазвати или предвидети његову смрт долази из исте метафоре сени-двојника. Готово сви народи познају велики број табуа везаних за заштиту сенке, а празноверја у вези са страхом од сенке живог човека слична су онима која изражавају страх од мртваца. У германском архаичном праву

познато је кажњавање сенке уместо особе којој она припада, а неко се могао опчинити и бацањем урока на сен, једнако као и на слику.

Сан и несвестица такође подсећају на смрт, када ће двојник заувек побећи из човековог тела. Концепт смрти као сна, који изражава и познати Шекпиров стих *Умрети, спавати, можда сањати*, сачуван је у и фразама *почива у земљи* или *почива у миру, заспати/уснути вечним сном*¹⁷⁹. У мајчинској смрти, живот је сличан животу фетуса, сматра Морен, скривен је, слеп и уснуо: сан је први искуствени привид смрти. Код древних Хелена, смрт се представља као крилати младић или дечак – Танатос, чији је брат бог сна Хипнос и отуда Хомер каже да су *смрт и сан браћа*. Метафорика сна шири се потом и на концепте живота – будући да је двојник/сен бесмртни део наше личности, однос живота и смрти се изокреће – смрт постаје буђење из сна живота: *живот је сан* (Калдерон), а ми смо *создани од суштине снова* (Шекспир).

Идеја смрти као сна изражава се и посредством слике утонућа. Фразеологизам *утонути у (вечни) сан* смрт концептуализује као воду, чиме се између ноћног сна живих, вечног сна мртвих и „сна” фетуса у материци успоставља сличност, односно, изједначавају се два лајтмотива метафорике смрти – вода и сан.

¹⁷⁹ Овај концепт смрти као сна препознајемо и у српској поезији са мотивом мртве драге – уп. Дисове стихове: *Можда спава, и гроб тужно негује јој стас. / Ја сад немам своју драгу, и њен не знам глас. / Можда спава са очима изван сваког зла, / Изван ствари, илузија, изван живота, / И с њом спава, невиђена, њена лепота; / Можда живи и доћи ће после овог сна. / Можда спава са очима изван сваког зла*. Наравно, он је делотворан и у народној поезији: у песми *Смрт Марка Краљевића*, митски јунак, након што је своју смрт видео у бунару (веза подземне воде и смрти), умире, али његова смрт изгледа као сан. По народном предању, он и није умро, већ спава, ослоњен на мач.

Слике смрти у вези су, дакле, и са мотивом заласка сунца, угаснућа светлости, а блиске су јој је и идеје о „двојнику” смешеном у човековој сени, која постаје активна док човек спава. Иако, на први поглед, сенка припада сфери тмине, етимологија речи *сен* указује на могућу везу са ие. кореном **skai-*, са формантом *n*, одакле долази и *синутити*, у санскрту *chāyā* („светлост, светлуцање, сена”), док се, с друге стране, узима ие. основа *tem(ə)*, те се допушта и укрштање основа *тѣнь* и *сѣнь* (SKOK III 1973: 250–251). Иако за модерну свест антоними, *светлост* и *тама* су у митској свести могле бити доживљене као манифестације јединственог феномена – светлуцања, смене светлости и таме, сунчевог одсјаја на води у сутон или у свитање, те ово укрштање двају основа изгледа сасвим вероватно. Видели смо већ да се ова метафорика светлуцања или треперавог сјаја јавља и у метафорама живота и у обредима плодности.

Живот и смрт често се исказују метафорама путовања. Смрт је пут у подземни свет, исти онај у који силази/тоне сунце, док је на Земљи ноћ. Идеја о самртном путовању повезана је са сликама проласка кроз воду (или преко воде) или одласка испод земље, а смрт је овде представљена као психопомп. Метафора смрти као путовања својствена је схватању смрти након које следи ново рођење (што је пример првобитног синкретизма у коме су здружена два схватања смрти: смрти – „ослобађања” двојника¹⁸⁰ и смрти-поновног рођења). Међутим, не само смрт, већ се и живот исказује метафорама сна и путовања, што се

180 Уп. и стихове Бранка Миљковића *Реч смрт! Хвала јој што ме не спречава / Да отпутујем у себе ко у непознато, / Где ако не нађем себе и смисао што спасава / Наћи ћу свог двојника и његово злато* (Бранко Миљковић, *Свест о песми*), који почивају на метафори *Смрт је путовање* и *Смрт је ослобођење двојника*, у којима се двојник повезује са златом, што упућује на симболику светлости и сјаја.

може илустровати фразама – *живот је сан, животни пут, ток живота, проћи кроз живот*.

С.М. Толстој истиче дареч *смрт*, како су показали Иванов и Топоров, с тачке гледишта индоевропске ретроспективе, није лишена унутрашње форме и да је њено првобитно значење „ишчезнути” засведочено древним хетитским текстовима, те да је одговарајући семантички развитак „ишчезнути” – „умирати” заправо древни еуфемизам, који је полазиште читавог низа метафора смрти као путовања у словенском свету (Толстая 2008: 441–454). Упореди и пиe. **dheu-* (3) „проћи” > *die* – “умрети”, као и црквенословенски *давити*, руски *давит*, српско-хрватско *давити* “гушити, потопити” < ие. **dhei-*, *dhōi-*, што је свесловенски каузатив који нема паралела у балтичком, а у сродству је са немачким *tot* „мртав”.

Поред еуфемизама *нестати*, *ишчезнути*, смрт се изражава и метафорама чије је значење „доћи до краја живота” (уп. *стигао је на крај свог животног пута, окончао је живот, преминуо је, скончао*) или се изражава лексемом која означава престанак дисања *издахнути*, односно синтагмом *испустити душу* (*душа* првобитно значи „дах, дисање”). Већина лексема за означавање смрти, осим оних са основом **mer-*, представљају изведенице индоевропског корена за *die*, шта год било првобитно семантичко полазиште. Остале су по пореклу еуфемистичне замене са значењима „угасити се, трпети бол, лагано се гасити, укрутити се” (Buck 1965).

Изгледа да је ово ишчезнуће повезано са ишчезнућем сунца у таму или урањањем у воду. Отуда и широко распрострањена представа смрти као преласка реке у чуну, или

слика „последње вожње” какву даје Андрић у *Разговору са Гојом*:

Једном сам, играјући се, нацртао водену површину у вечерњем сјају и на њој барку иза које остаје лезеаста бразда на води. [...] Без оклевања човек га је окрстио. „Последња вожња”, иако се то ни по чему није могло видети.

Однос човека према смрти обележен је митом и магијом – то су прва свеобухватна људска разумевања смрти, ослоњена, с једне стране, на космоморфизам, односно преображај космоса или спајање његових делова у целину, у коју је индивидуа истовремено уклопљена, али је и надживљава (концепти смрти као поновног рођења, смрти као „вечног” одмора, смрти као сна), док се, с друге стране, ослања на преживљавање двојника у коме се индивидуалност потврђује с ону страну смрти, којој се придају потпуно антропоморфна обележја (MORIN 2005: 139).

За Морена, ова два схватања смрти изражавају дијалектички захтев индивидуалности – спасти се од пропасти, али се истовремено чвршће уклопити у свет; супротставити се свету, али истовремено суделовати у њему. Захваљујући космоморфизму, поистовећујући се са биљком или животињом, човек долази и до сазнања о себи као о бићу које је потчињено природном циклусу који започиње рођењем, а завршава смрћу. Истовремено, исти тај космоморфизам ће га потврђивати и као биће које се поново рађа након смрти, јер му природа сведочи о непрекидном обнављању.

Захваљујући идеји свог трансцедентног и магијског двојника потврђиваће себе као бесмртну личност, док ће

захваљујући концепту смрти као поновног рођења и живота као циклуса настајања и нестајања, потврђивати вечност врсте. Концепти смрти и живота обележени су митском и магијском двојношћу – разумевањем истовремене цикличности и непрекидног трајања, али и идејом смрти као иницијацијског прелаза, ослобађања двојника и задобијања потпуног бивства. Првобитно космоморфно схватање смрти јесте њено схватање као догађаја након кога следи поновно рођење и оно је, свакако, везано за аграрне културе. Друго главно веровање јесте веровање у двојника који наставља да живи после смрти, а које је, вероватно у вези са смрћу сунца, које је сваког дана исто и ново.

Ова су веровања не само универзална, већ су и међусобно испреплетана, те у веровањима, обредима и обичајима често постоје паралелно. Веровање у духове (двојнике) стога је често уклопљено у веровање да предак пролази кроз циклус поновних рођења као новорођенче. Постоје веровања да ће се двојник поново вратити на земљу и увући у биљку (гљиву или воћку) нпр. на Борнеу, те ако ту воћку поједе жена, покојник ће се поново родити као дете, а ако је поједе животиња, родиће се као животиња. С друге стране, метемпсихоза ће се развити у душтвеним заједницама у којима је животни простор припадника премашивао оквире животног простора клана или породице: циклус смрти-поновног рођења тада представља филозофско-верско поимање које је ограничило или потиснуло веровање у загробни живот двојника, који је противречан законитости преображаја којој метемпсихоза даје универзално значење (в. MORIN 2005: 153).

Веровање у смрт и поновно рођење указује се као општи појам својствен архаичној, ониричкој, дечјој, песничкој па и филозофској свести, а ова идеја препознатљива је и у српској језичкој слици света. Поновно рођење, реинкарнација и метемпсихоза подразумевају, заједно са космичким партиципацијама, очување индивидуалности која умире и поново се рађа, пролазећи кроз природне преображаје. Смрт као поновно рођење јесте архаично доживљен закон свемира. У оквиру те идеје да све оно што јесте мора бити потпуно, те у њему мора постојати *coincidentia oppositorum* на свим нивоима и у свим контекстима, треба посматрати и митске концепт живота и смрти.

Међутим, истовремено са том метафором о непрекидном ницању живота из смрти, пореклом из аграрних култова, јавља се и идеја живота као потврђивања индивидуалности, која почива у жељи и за личном бесмртношћу, а везана је за облик, телесност, али и концепт бесмртног духа.

ИЗМЕЋУ СЛИКЕ И ПОЈМА

*Међутим, постоји нешто што посредује
између слике и појма. То је знак [...]
Слика не може да буде идеја,
али може да игра улогу знака. [...]
Тако схватамо како митска мисао,
иако не може да се ослободи слика,
може већ да уопштава, дакле да има научни карактер:
и она се служи аналогијама и поређењима [...]
(Клод Леви Строс)*

*А са метафором је као и са модом.
Неки сматрају да ће све решити ако
нешто прогласе метафором или модом те да не
треба даље истраживати.
Као да метафора или мода нису стварности
истог реда као и остале,
као да се и оне не подвргавају узроцима
и строгим законима који управљају
небеским кретањима.
(Хозе Ортега и Гасет)*

Основни ставови теорије језичке слике света – да појмовни системи служе као основа уобличавања семантичких датости сваког језика и да ти системи не одсликавају постојећу стварност већ наше виђење стварности, одређено и личним искуством и културним наслеђем – додељују стварности статус фикционалног језичког конструкта. Наглашавање значаја перспективизације у том субјективном осликавању стварности (чак и када је реч о субјективности погледа на свет једног језика), негира могућност објективног сазнања актуалног света, као и могућност да речи могу поуздано саопштити

мисли и пренети искуство, што је и деконструкционистички став. С друге стране, став когнитивистике да човек у свом језичком испољавању примењује оно што му налажу његове урођене когнитивне способности, као што је способност категоризовања, која има и конвенционални карактер, будући да је заснована и на историјском, културном предању, представља траг структуралистичког уверења да су у људским институцијама, обичајима, мишљењу и језику отелотворене скривене структуре и концептуалне шеме.

Теорија језичке слике света, будући да се развијала и обликовала у исто време када и два шира сазнајна модела која су обележила другу половину XX и почетак XXI века – структурализам и постструктурализам — обележена је стога парадоксом. Иако наглашава значај субјективности тиме што заговара постојање различитих језичких слика света (идеја *језичког релативизма*), она, уколико претпоставља постојање урођених когнитивних способности и концептуалних схема, умањује или негира значај субјективности појединог језика, свдећи је на површинско испољавање разлика, којима, испод површине, управља и универзални принцип функционисања језика – деловање појмовне метаfore.

Циљ овог истраживања није постављен као покушај разрешења парадокса субјективности и објективности или релативизма и универзализма, јер му је близак став да су оне тако међусобно преплетене да се њихов међусобни однос не може једнозначно одредити, те да, у извесном смислу, *субјективно* и *објективно* представљају само теоријске конструкте, настале услед наше потребе за сређивањем и категоризацијом. Наше

амбиције биле су нешто мање – установити на који начин лексичка иконичност утиче на формирање језичке слике света говорника српског језика. Овај проблем се истовремено тиче семантичке теорије и психолошке теорије имагинације и осећања, а у оквиру тог разматрања једну од кључних улога има теорија метафоре.

Когнитивна изучавања у средиште свог истраживања постављају појмовну метафору – коју одређују као преношење из једног појмовног домена (обично – чулног и конкретног) у други појмовни домен (апстрактни). Појмовну метафору одређују као механизам мишљења који се одражава у језику и у њему дешифрује. Оријентација примарног појмовног домена на конкретно имплицира став да се појам заснива на чулном и опажајном. Ова претпоставка имплицитно почива на ставу да је сензо-моторна интелигенција примарна и да је нужан услов развитка мишљења и говора¹⁸¹.

Наш став ипак је ближи Рикеровом – теорије метафоре које испуштају из вида семантичку функцију имагинације и емоција не могу доћи до свог циља. Управо машта и осећања имају ону семантичку улогу у конституисању метафоричног смисла, коју одређујемо као *иконички тренутак метафоре*. Када би метафора била сведена само на остатак перцепције те на увиђање разумљивих и непосредно доступних сличности, а лексичка иконичност само на менталну реплику физичког

181 Међутим, за ово нема доказа: слепа деца, на пример, уче говор брже од деце која виде, парализована деца не показују оштећења језичке делатности. Када би ментална представа била само реплика опажајног и моторног, то не би било могуће. Стога се може једино говорити о „окидајућој“ функцији акционих схема, односно, о међудејству са спољашњим светом (о овоме детаљније в. ŽAN PIJAŽE/NOAM ČOMSKI 1990: 172–189)

света, она не би имала енигматични и хеуристички карактер. Рикер стога закључује да је метафора више акт предикације него деноминације, те да постоји структурална аналогија између когнитивних, имагинативних и емотивних компоненти и да метафорични процес црпи своју конкретност и потпуност из ове структуралне аналогије (RICOEUR 1978: 143–159).

Иако је сам појам концепта у когнитивистичкој теорији схваћени у ширем, психолошком смислу, управо ову улогу маште и осећања у метафоричном процесу когнитивистика најчешће не одређује. Когнитивистичка истраживања такође углавном имају синхронијски приступ и концентришу се на појам – стога понекад личе на пописе метафора које функционишу у савременом језику, имајући у виду појмовни свет савременог човека. Чак и када користе етимолошке податке, чешће се фокусирају на „значење”, не осветљавајући укупни смисао који је одређени знак могао имати у прошлости, односно, превиђајући симболички карактер знака. При том, постоји тенденција да се „дивља мисао” сведе на мисао потчињену искључиво потребама и нагонима, што је својеврсна пројекција савременог наглашавања утилитарног принципа, које има своје корене у дарвинистичкој теорији еволуције, пренетој са плана биолошког на план психичког и социјалног. Архајска мисао, обележена магијом, митом и религијом, подразумева, међутим, веома сложен духовни свет, обележен поступцима и понашањима који се не могу свести на утилитарно и нагонско, већ представља, модерним језиком речено, својеврсну теорију информација – свет у коме архајски човек живи истовремено има и физичка и значењска својства, а свако физичко својство

представља информацију из „вишег света”, односно, део је сложене поруке коју треба дешифровати¹⁸².

Из наведених разлога, иако когнитивистичка истраживања доносе значајне резултате у свом домену, она нису у потпуности применљива на истраживање лексичке иконичности, схваћене као првобитна иконичност. Будући да наука о језику није засновала посебан метод истраживања лексичке иконичности нити њеног утицаја на језичку слику света, нужно је било кренути од дефинисања кључних појмова овог истраживања, постављања тачке гледишта и изналагање метода помоћу којих ће се приступити анализи иконичности конкретних лексема.

Стога се у поглављу под називом **Лексичка иконичност и дух језика** ишло за тим да се дефинишу кључни термини овог истраживања – *лексичка иконичност, метафоричност, унутрашња форма речи, мотивација, концепт*. Реч је, најпре, о потреби да се избегне својеврсна терминолошка конфузија која, једним делом, произилази из постојања различитих научних традиција, а другим из кружног типа дефиниција основних појмова. Дошло се до закључка да феномен лексичке иконичности почива на истовремености чулног и појмовног, те да представља симболичку слику или сложену менталну представу која није реплика чулног света, већ омогућава посредовање између облика језика и облика сазнања. Оно што

¹⁸² Било је, зацело, потребно чекати до половине овог века да би се укрстили путеви који су дуго били одвојени: пут који, заобилазно, преко комуникације, води физичком свету, и пут за који од недавно знамо да преко физике води свету комуникације. Читав процес људског сазнавања добија тако карактер једног затвореног система. Признати да је научни дух у свом најомодернијем виду, захваљујући сусрету који је само дивља мисао умела да предвиди, зацело допринео потврђивању њених принципа и васпостављању њених права (LEVI STROS 1978: 338–339).

посредује између слике и појма јесте знак. Знак истовремено, поред општости појма, садржи и конкретност слике – и то је оно што називамо лексичком иконичношћу.

Сложићемо се са Леви Стросом да је знак по својој моћи упућивања сличан појму – будући да оба увек упућују на нешто друго. Разлика између њих лежи у томе што је појам потпуно отворен према стварности и, у том смислу, има неограничен капацитет, док знак захтева да се у ту стварност унесе нешто конкретно и *нешто људско* (LEVI STROS 1978: 61). Међутим, конкретност не значи само конкретност материјалне стварности, већ обухвата и онај сложени свет психичког – нереалних представа и мисли, обојених емоцијама и вођених способношћу имажинације. Стога за анализу лексичке иконичности, која представља место на коме се уочава „несклад” између семантичких веза језичке метафоре и очевидних логичких веза, не може бити довољан појмовно-логички приступ, већ се мора укључити и емотивно-стилистички аспект, као и психолошки и шири културни контекст.

Говор о лексичкој иконичности неминовно упућује на говор о мотивацији. *Мотивација* је одређена као низ субјективних разлога, односно, у духу Витгенштајновог објашњења – узрока *које је субјекат изнутра осетио*, што имплицира постојање слободне воље а не само деловање детерминишућих појмовних шема. Стога мотив има природу тумачења, које нешто чини смисленим и разумљивим иако нема тежину законитости, па и утврђивање лексичке иконичности може бити само једна врста хеременутике.

Икониčnost дефинишемо, дакле, као семиотички појам

сродан појму *унутрашње форме речи*, који у већој мери упућује на чулну компоненту представе (слика-појам), схваћене као аналогична или мотивациона веза са предметом означавања, при чему предмет означавања није конкретан предмет већ сложени садржај мишљења и доживљавања. *Унутрашња форма* је семиотички појам који има значење обликотворног начела и више упућује на идеју.

За ово истраживање важно је и разликовање *значења* и *смисла*. *Значење* одређујемо као најпостојанију зону смисла, везану за интелектуалну сферу и стабилан појам, док је *смисао* речи укупност свих психичких чинилаца – чулног, емотивног, имагинативног и интелектуалног, коју реч изазива у свести. *Смисао* је, дакле, динамички сложени концепт на коме почива могућност измене значења, што је суштински метафорички процес.

Друго поглавље, под називом *Дух народа и језичка слика света*, ближе осветљава појам *дух народа*, који је имплицитно садржан у синтагми *српска језичка слика света*. Појам *дух народа* одређен је као идеолошки појам, који је у периоду романтизма постао и кључни појам језичких теорија, а који идентитет народа изводи из језичког идентитета. Став појединих етнолингвиста да између језика и менталитета једног народа постоји непосредан однос сматрамо неутемељеним – народ и језик су историјски променљиве категорије, а језик је елемент културе, у којој се не може сасвим разграничити удео „националног” или „етничког” од онога што припада ширем језичком и културном кругу или култури једне епохе.

Наш став почива на увиђању да постоји непосредан

однос између језика и културе, те да је за истраживање те врсте односа неопходна усмереност не само на савремено језичко стање, већ се морају узети у обзир и најстарији индоевропски језички и културни модели, што укључује и митопоетску слику света. Будући да у језику и култури, поред промена, постоји и континуитет, без њих се ни савремена језичка слика света не може потпуно разумети. Језички појмови не стварају се у фази развијеног појмовног, већ у фази митског мишљења. Стога се у овом истраживању посебно разматра однос језика и мита, а митско мишљење одређује као оквир за настанак лексичке икониčnosti.

Појам *језичке слике света* одређен је, дакле, независно од етницитета, као семиотички појам близак појму *могућег света* који је конструисан дискурсом, те се, у духу Фукоовог одређења дискурса, пре може говорити о *дискурзивној*, него о *језичкој слици света*. Иако језик омогућава појаву дискурса, тек се у оквиру дискурса обликује смисао, као и настанак, употреба, измена значења, нестајање или оживљавање појединих лексема. Когнитивни модели се стога морају посматрати и као културални модели, што значи да је за разумевање слојева и измене значења нужна анализа система културе, односно, поступак који Фуко назива *археологијом знања* – анализа скупа правила која у некој епохи и друштву дефинишу границе и облике изрецивости.

Наша полазна претпоставка да првобитна лексичка икониčnost представља непроменљиви слој језика, па се стога може одредити и као архетипска слика-симбол са високим степеном универзалности, показала се оправданом – анализа

конкретних лексема српског језика најчешће потврђује да је исходиште њихове иконичности у митској слици света и да та првобитна лексичка икониčnost представља полазиште доцнијих језичких метафора, чији су елементи препознатљиви како у савременом свакодневном говору, тако и у поетском језику, па и у језику науке.

Анализиране су лексеме српског језика које означавају два кључна појма језичке слике света – *живот* и *смрт*. Ови појмови представљају основу разумевања људског положаја у свету – његове онтолошке и егзистенцијалне ситуације, која представља оквир за комплекснију језичку слику света. Лексичка икониčnost анализирана је у светлу словенске митологије у оној мери у којој су нам подаци о њој доступни, али и уз помоћ индоевропских митских представа и онога што можемо одредити као архетипске обрасце човечанства. При том је коришћен и тематски приступ, који проучава везу између речи и реалија, и проблемски, који проучава структурно-семантичке мотивацијске везе између самих речи. Стога, поред наведених „кључних речи”, анализа обухвата и друге лексеме из области материјалне и духовне културе, са којима су „кључне речи” у семантичкој, а често и у етимолошкој вези.

Полазна претпоставка да постоје заједничке семантичке структуре, проистекле једним делом из универзалне организације људских когнитивних моћи, а другим делом из постојања колективних, архетипских представа или универзалних имагинативних схема, које су подржане и припадношћу заједничкој индоевропској култури, такође је потврђена. Српска језичка слика света, условљена првобитном

лексичком иконишношћу, у себи носи траг архајског дискурса индоевропске митологије, у оквиру којег су настајали првобитни језички појмови. Уска испреплетеност митског и језичког мишљења условила је одређеност митског и језичког света истим мотивима. Српска језичка слика света битно је обележена митским мишљењем и показује висок степен подударности са индоевропским и словенским митским наслеђем. Стога ово истраживање, осим што доноси сазнања о лексичкој иконичности српског језика, пружа извештај допринос реконструкцији словенске митологије.

Настанак живота у вези је са судбином сунца, али и са „небеском водом”, праћеном небеском ватром – муњама и громом, који оплођују земљу. Живот је схваћен као овоземаљски живот, у знаку је женског принципа (меко, влажно, пасивно) и у смисаоној је вези са оним што рађа, негује и храни – *земљом, женом и мајком*. Првобитна икониčnost лексеме *живот* садржавала је представу плодносно влаге и неуобличености, те житке, хранљиве смеше. Отуда лексеме *живот, гајити, хранити, жито, жир, хлеб* у митском свету припадају истом појмовном кругу. Симбол живота представља такође биљка – жито, али и храст – дрво живота. Анализа икониčnosti ових лексема указује на то да је словенски концепт *живота* био близак основној идеји елеусинских мистерија. Настанак живота конципира се као спајање плодотворне воде и небеског огња. Они оплођује земљу из које се рађа материјални живот.

Земаљски живот везан је за тело и функцију храњења – те отуда и етимолошка веза лексеме *живот* са биљним плодовима који служе за исхрану – *жиром и житом*, као и

концепт *Живети значи хранити се*. Мистерија настанка живота у вези је са првобитном андрогином природом божанства, представљеном сликом „младенаца” чије се спајање замишља као светлост и сјај, или као лелујава игра пламенова у тами. Међутим, настанак новог живота подразумева жртву, односно смрт старе форме. Због тога се свадба конципира као смрт, а „невеста” је истовремено злокобна и осветољубива, она је живот и смрт.

Будући да је живот конципиран као телесни живот, који у себи истовремено крије заматак надиндивидуалне бесмртности (семе или зрно жита), чији је одлазак под земљу услов новог рођења, земља/жена/мајка, која дарује живот/тело, истовремено је она која га одузима. *Жена је живот и смрт* – гласи архетипски концепт који делује и у словенском свету.

Митски појмови живота и смрти везане су и за представу плодотворне воде – отуда се јављају два узајамно повезана митолошка концепта – *Море је мајка* и *Море је смрт*, који су одређени и упечатљивом сликом светлуцавог заласка сунца и његовог поновног рођења. У оквиру концепта *Живот је ватра*, смрт се доживљава као гашење животне искре, а оно што гаси велику небеску ватру јесте велика вода, односно – море. Ова слика део је митолошког концепта цикличног животног тока – Сунце урања и израња из мора, баш као што зрно жита мора да пропадне у земљу да би било поново рођено. Стога је и људски живот подложен истом вечитом закону повратка у примарну материју, да би из ње поново настао. Море, које као велика материца света симболизује живот, евоцира и смрт, те истовремено представља, као и земља, хтонски и животодавни

елемент. Представе храњења, неговања, гојења/гајења у вези са материнским фигурама и симболима воде, земље и биљке (цвет, дрво, жито), јављају се и у вези са представама смрти, будући да се смрт разуме као поновно рођење или прелазак у нови вид постојања. Стога је икониčnost лексеме **смрт**, као сложенице чији први део долази од $H_1(e)su-$ < $*H_1esu-$ / $*H_1s-$ „бити”, „постојати”, у вези са представом потпуности и довршености бића.

У представама о смрти и погребним обредима огледају се сличности између космогоније и антропогенезе – човек је као биће спој духа/душе и тела. Тело му је прибавила мајка земља, те је појам овоземаљског живота у вези са култом земље и материјалним¹⁸³, али и са непрекидним кружним циклусом – одласком у земљу и новим рођењем. Дух потиче од небеских елемената – ватре и ваздуха. Смрт се, будући да човек није само телесно већ и духовно биће, сматрала и духовним рођењем, односно преласком у нови вид постојања. Постоје два начина рођења или иницијације у нови живот – посредством елемената ватре и ваздуха (бесмртност индивидуалног живота) и враћањем у матерински свет, утробу мајке земље или велику материцу света (море/воду), што је симбол бесмртности органског живота.

Већина лексема за означавање смрти, осим оних са основом $*mer-$, представљају изведенице пие. $*dheu-$ „проћи”, а остале су по пореклу углавном еуфемистичне замене са значењима „угасити се, лагано се гасити”. Ово „ишчезнуће” повезано је са ишчезнућем сунца у таму или са „урањањем” у воду. Поред еуфемизама *нестати*, *ишчезнути*, смрт се

¹⁸³ Опширније о концепту тела у српском језику в. Башић 2013: 75–89

изражава и метафорама чије је значење „доћи до краја живота” или лексемом која означава престанак дисања – *издахнути*, односно, синтагмом *испустити душу*. „Испуштање душе” означава ослобађање бесмртног духовног двојника¹⁸⁴.

Кључне слике људске митске имагинације – присутне и у икониčnosti лексема *бити* и *живети* – јесу слике раздвајања и спајања: првобитни божански ударац који раздваја воду и земљу, као почетак стварања света, и потоње спајање воде и земље које дају „смесу” из које настаје живот. Сlike живота као смесе земље и воде, или теста као смесе брашна/жита и воде, чији је најсавршенији продукт хлеб, у људској имагинацији постају симболи стварања живота и човека.

Живот земног, материјалног бића, чији је симбол жито, аналоган је сунчевој кружној путањи и потиче од вечне ватре.. Икониčnost анализираних лексема српског језика открива нам, дакле, представу готово идентичну хераклитовским сликама, које своје упориште имају у старијем митском мишљењу, а то је представа повезаности материјалних елемената земље, воде и ваздуха, који настају из општег ватреног животног обиља.

Истраживање лексичке икониčnosti српског језика у контексту словенске митологије доноси нови методолошки приступ, који комбинује елементе когнитивистичког и етнолингвистичког приступа, као и семантичке етимологије, укључујући у анализу и поетску функцију језика, која обично остаје изван видокруга лингвистичког истраживања, или се разматра засебно, у оквиру стилистике, при чему се често занемарује њена сазнајна функција. У овом истраживању

¹⁸⁴ Оппирије о концепту душе у српском језику видети Башић 20131: 113–128 и Башић 2014: 131–146.

наглашена је управо улога митске и поетске имагинације у формирању појмова.

У иконичности лексема савременог српског језика још увек су живе и делотворене, иако скривене, имагинативне и емотивне могућности првобитног језичког и митског мишљења, а њих на видело износи уметнички текст. Због тога је у анализу лексичке иконичности било важно, поред митолошког и фолклорног „текста”, укључити и језик поезије као језик својеврсне „живе митологије”.

Овакав приступ стога омогућава да се, полазећи од савремених значења, укључивањем низа лингвистичких и екстралингвистичких података, реконструишу митске представе, имплицитно садржане у речима у виду слике-трага (*иконичност*), што на нов начин осветљава савремену језичку слику света, насталу као резултат читавог низа метафоричних померања, укрштања и спајања.

Будући да је реч о првом истраживању лексичке иконичности и језичке слике света на материјалу српског језика, оно је, с једне стране, суочено са захтевним задатком да из обиља података одабере оне релевантне, среди их и анализира, док је, истовремено, када је о појединим темама реч, суочено са недостатком претходних истраживачких резултата који би олакшали синтезу и омогућили целовитији приказ.

Наравно, оваква тема неминовно захтева извесну редукцију, сужавање и уопштавање, будући да је језичка слика света састављена од бесконачног низа детаља, од којих сваки може бацити ново и другачије светло на њу. Наш труд је ишао за тим да осветлимо оно што нам се чинило најбитнијим, или

– да се позабавимо иконичношћу лексема које могу пружити основне обресе те слике, уз сву свест да је она, баш као и сам језик, динамична, жива и променљива. У њој је, једним делом, сачуван дух „паганског наслеђа”, који несумњиво и даље живи не само у народним представама и идејама, већ и у високим творевинама савремене уметности, па и науке.

Архаична духовност није потпуно нестала у савремено доба – историја духовног живота, упркос изменама и дисконтинуитету, ипак представља непрекидни континуитет – а он се рефлектује и у језичкој иконичности, коју можемо разумети и као место „скривања” маште и осећајности унутар појмовног и рационалног.

Међутим, праву митологију заиста треба поново откривати – она нам је постала страна, не само стога што смо, по Јунговим и Керењијевим речима, изубили непосредност према *великим стварима духовног света* због своје *сувише корисне и сврсисходне науке* (JUNG/KERENJI 2007: 12). Постоји, наиме, још један разлог страности митологије или зазора од ње, а то је њено својство да се, по речима Томаса Мана, постави као нека врста *гњурачког звона* у које се човек увлачи да би у њему пронашао сопствени израз и смисао. То је својство митологије у периоду романтизма створило посебну врсту *урањања у прошлост* у њеној *локалној боји и атмосфери*, које је, с једне стране, *инаугурисало историографију*, али је довело и до *збуњујућег парадокса* – *заступајући ирационалне снаге живота против апстрактног разума, плитког хуманизма, својом преданошћу ирационалном и прошлости, оно истовремено испољава дубоки афинитет према смрти* (МАН 1999: 34–37).

Тај дубоки афинитет према смрти и ирационалном довео

је до стварања једног погубног политичког мита. Злоупотребу митологије већина говорника језика некада називаног *српскохрватски* имала је прилику да искуси два пута у прошлом веку, једном скупа са осталим Европљанима, други пут мимо њих. Стога је циљ овог истраживања не само оно корисно и сврсиходно научно сазнање, већ и својеврсно оживљавање мита, овог пута лишено романтичарске клице ирационализма и смрти, те затварања у локалну прошлост, њеног вечитог понављања и императива живљења по наводном обрасцу предака. Оно нуди другачију могућност сагледавања мита – сагледавања његове дубоко хумане и, самим тим, универзалне димензије, могућност разумевања које није у супротности са знањем, ведрином нити отвореношћу за будућност.

Ако *живети* значи *хранити се*, ако *бити* значи *расти у осветљености и сјају*, онда нам српска језичка слика света доноси сасвим другачију поруку од оне које је наметнуо кривотворени мит непрекидног жртвовања и заточености у ономе што је било. Доноси нам поруку плодности, витализма, активности и сазнајне будућности, упркос смрти, несрећама и варкама, поруку која се да сажети у Андрићеве *ex ponto* написане речи. И нека оне, поред свих оних спознаја које спадају у домен научних, остану као кључни закључак овог истраживања – *Не, оче, идем да живим.*

Images in Words

Lexical Iconicity of the Serbian Language in the Context of Slavic Mythology: Metaphors of Life and Dead

Images in Words. Lexical Iconicity of the Serbian Language in the Context of Slavic Mythology: Metaphors of Life and Dead is the first study of the relationship between lexical iconicity and the linguistic world picture in the Serbian language. The research is based on the premises that language is a specific representation of the inner form of thinking, which is indicative of a particular world-view; that semantic systems change in time, but in that passage from complex to categorical thinking the traces of complex thinking stay preserved in lexical iconicity and reveal themselves in the articulation of repressed semantic components in the given context; that not only metaphor and metonymy play an important role in the transformations of semantic systems as mechanisms of understanding and transposing ideas from one field of knowledge to another, but also iconicity and the existence of a number of universal imaginative schemes.

Linguistic science has not established a specific method for researching lexical iconicity nor its influence on linguistic picture of the world, and for this reason, the first two chapters, which are purely theoretical; define key-terms of this research (*iconicity, metaphor, inner form of a word, motivation, concept, spirit of people and linguistic picture of the world*) and research method. Chapter One, **LEXICAL ICONICITY AND THE SPIRIT OF LANGUAGE**, defines lexical iconicity in terms of the original motivational relation with complex pre-cognitive mental activities which use particular “pictures” form the empirical world as an abstraction or a “summary” of a an entire empirical filed. That symbolic linguistic picture becomes a tool for further abstraction and the basis for multiple significations, associations and metaphorical

activities. *Lexical iconicity* is defined as a semiotic concept akin to the concept of *inner form of a word*, which primarily refers to the sensory aspect of representation (picture-concept), seen in terms of analogy or motivational relation with an object of designation and is understood as a complex of thought and experience, while the term *inner form* refers to a formative principle and refers to an idea.

Chapter Two, **LINGUISTIC PICTURE OF THE WORLD**, closely defines the term *spirit of people*, specifically in relation to the ideological notion typical of the romantic period. As language is a part of culture, it would be very hard to make a complete separation between national and ethnical from what belongs to a larger linguistic and cultural circle or to a cultural epoch. The notion of *linguistic world picture*, defined as a semiotic concept is close to the concept of a *possible world*, which is discourse constructed, since creation, usage, transformation or dispersal of certain lexemes can only be established within that discourse. Cognitive models thus reflect cultural models, which means that the understanding of layers and changes in meaning necessarily imply an analysis of cultural systems, a process which Foucault terms the *archeology of knowledge*, and Tolstoy the *method of retrospection*, which aims to reconstruct the original state of elements of a language and culture. The term *iconicity* is primarily a semiotic concept, and the term *world picture* belongs to the field of ontological and epistemological analysis, and hence the need to investigate them not only in terms of linguistic theories and with linguistic methods, but also to use an interdisciplinary approach, involving the insights from psychology, anthropology and ethnology, cultural studies, philosophy and literary theory.

The main research method used to study lexical iconicity in this work is the reconstruction of the original complex meaning of lexemes by way of given associative and conceptual meanings, observed from both the synchronic and diachronic aspect as well as in terms of the dominant cultural forms and episteme. Besides considering the semantics of the word type, the research also includes the semantics of the encyclopedic type – that is, an analysis

of cultural contexts within which the conceptualization took place. In order to study the relationships between lexical iconicity and the linguistic picture of the world it is important to pay attention not only to the contemporary linguistic conditions but also to the ancient Indo-European linguistic and cultural models, including mythopoetical world picture. Consequently, the relationship between linguistic and mythical notions is examined separately, and mythical thinking sets a framework for the foundation of lexical iconicity and for the formation of original linguistic notions. The research draws on Slavic and Indo-European linguistic elements and ethno-cultural notions, and examines folklore material, archetypical motives, data from Indo-European mythology and predominant forms of discourse in various epochs.

The choice of lexemes selected for analysis has been determined by drawing on the *possible-worlds theory* – the selected words represent the key concepts of a possible language world as regards – the ontological and existential world: *život* (“life”) and *smrt* (“death”). The analysis also includes lexemes in which the key words appear in a meaningful and often etymological relationship. Hence, a partly idiosyncratic form of the work here presented, in some respect analogous to the metaphorical “links-in-a-chain” process of separation, transposition, crossing and bridging of certain components of signification. The conclusion drawn is that for the analysis of lexical iconicity, which represents the locus of “discrepancy” between semantic relationships of linguistic metaphors and obvious logical connections, a conceptual and logical approach are not sufficient, so the analysis needs to involve the emotional and stylistic aspect, as well as the psychological and cultural context. For this reason, the work examines not only etymological data, mythological and folklore “text” analyses, dialectism, phraseology and examples from contemporary language, but also poetic texts analyses, while some sub-chapters with metaphorical titles function as short summaries and illustrations of the mythical concepts that gave rise to the motivational basis of the enunciation.

Chapter Three –**THE ICONICITY OF LIFE AND DEATH** – draws the conclusion that the original iconicity of the lexeme *život* („life”) contained the representation of fertile humidity and formlessness as well as of a malleable, nurturing material. Earthly life is connected with the body and with the function of nurturing – therefore the etymological connection of the lexeme *život* with plants vital for nutrition – *žir* (*acorn*) and *žito* (“wheat”), as well as the concept *To live is to nurture oneself*. Life is conceptualized as the life of body, which contains in itself the kernel of supra-individual immortality (the kern or the grain of wheat), whose return to the soil is the condition of the new birth, while earth/woman/mother, is the one who at once takes and endows it with life. *Woman is life and death* – states the archetypal concept, which also applies to the Slavic notion. In relation to this concept, it is particularly important to examine the role of Slavic mythical female figures. The mystery of the life-creation is associated with the androgynous nature of deity, represented with the picture of “spouses,” whose union is represented as light and shine, or as a dance of flames in the dark. The creation of a new life implies harvest that is the death of the old form. For this reason, marriage is conceived as death and the “bride” is simultaneously malicious and revengeful, she is both life and death. As regards the concept *Life is fire*, death is perceived as a distinguishing of the life flame, and thus *more* “sea” (lat. *mare*, *-is*, gr. *μαρμαίρω* < **mer-* “to shine, to glitter”), which as a great womb symbolizes life, at the same time evokes death. The motivation behind the naming of the sea and the concepts *The see is mother* and *The sea is death* was probably the typical picture of the sun rising and the sun setting, which rises from water or disappears in it, leaving behind a glittering trace. The representations of nurturing, caring, growing/breeding related to maternal figures and symbols of water, earth and plants (flower, tree, wheat), also appear in connection with the representation of death, considering that death is understood as a re-birth or a passage into a new form of being. In the representations of death and funeral rites are reflected similarities between cosmogony and anthropogenesis – man as a

Being unites spirit/soul and body, and since man is not only bodily but also spiritual Being, death is considered spiritual birth, that is a transformation into a new way of being. There are two forms of birth or initiation into a new life – by way of elements of fire and water (the immortality of individual life) and through return to the motherly world, to the womb of mother earth or the womb of the world (the sea/water), which symbolizes the immortality of the organic life. Out of this derives the iconicity of the lexeme *smrt* “death”, a compound the first part of which derives from **H₁(e)su- < *H₁esu-/*H₁s-* “to be”, “to exist”, related to the representations of the completeness and finitude of the being.

The majority of lexemes representing death, apart from those with the basis in **mer-*, represent derivations of pie. **dheu-* “to pass”, while others are usually euphemistic variations with the significations such as “to extinguish oneself, to die off”. Apart from the euphemisms “to disappear”, “to vanish”, death is expressed through metaphors signifying “come to an end” or through the lexeme representing the end of breathing – *izdahnuti* (“the last breath”) or *ispustiti dušu* (“to pass away”). *Ispustiti dušu* represents the liberation of the immortal spiritual other, and the vanishing refers to the vanishing of the body.

Analysis of key lexemes in Serbian language uncovers the existence of whole and interconnected system of thinking in which material imagination plays a key role, as well as the imagination related to images of Divine Sun. A life of an earthly material being, whose symbol is wheat, derives from celestial fire and is analogue to solar circular route. The other heavenly element – air, wind or divine breath, also identifies immortality of a celestial part in a human. Iconicity of lexemes analysed in Serbian language, thus, provides us with an image very similar to those ones of Heraclitus’, a mythical thinking of interconnection of material elements of earth, water and air formed from general fervent life abundance.

Our starting presumption that the original lexical iconicity represents invariable layer of language, an archetypal picture-symbol as well as the motivational basis for naming a huge number

of phenomena and also taking into consideration that language is formed during a mythical phase and not in a phase when conceptual thinking is already developed, has proved right. Analysis of given lexemes in the Serbian language very often proves their existence in mythological pictures of the world. It also proves that lexical iconicity forms basis for later lingual metaphors, the elements of which are often recognised in modern everyday use, in poetry and even in science.

Lexical iconicity in Slavic mythology is analysed to the extent of its sources but also with a help of Indo-European mythological images and elements that determine archetypal forms of mankind. A themed approach that studies connection between words and reality as well as an approach that studies structural and semantic motivational connections between words themselves was used. Therefore, and alongside use of key words, the analysis also includes other lexemes from fields of material and spiritual culture in which key words are in semantic and etymological connection.

An assumption about the existence of common semantic structures that derive partly from universal organization of human cognitive abilities and partly from existence of collective, archetypal images or universal imaginary schemes somewhat supported by the fact that they belong to the joint Indo-European culture, is also confirmed. Serbian linguistic picture of the world is essentially marked by mythological thinking and shows high levels of similarity with Indo-European and Slavic mythological heritage. Apart from the fact that this research provides information on lexical iconicity of Serbian language, it also contributes to the reconstruction of Slavic mythology.

Research of the initial lexical iconicity of Serbian language in a context of Slavic mythology provides a methodical approach which combines elements of cognitive and ethno-linguistic approach as well as elements of semantic etymology. It also involves an analysis of the poetic function of language often neglected in linguistic studies and because of which its informational value gets lost. In this research the role of poetical and mythological

imagination in concepts formation is emphasised thus making this approach a novelty. By using modern meanings of words and by applying various linguistic and extra-linguistic data it is possible to reconstruct mythological images, implicitly contained in words in a form of image-trace (*iconicity*) and, in a new light, to reveal a modern linguistic picture of the world emerging from the sequence of metaphorical shifts, crossings and merging in the past

БИБЛИОГРАФИЈА

- Алдачић 2004:** Дејан Ајдачић, Смрт са косом на словенском интернету, *Кодови словенских култура* 9, Clío, Београд 2004, 289–293.
- АХМАНОВА 1966:** О. С. Ахманова, *Словарь лингвистических терминов*, Москва 1966.
- БАРТМИНСКИЙ 2005:** Ежи Бартминский, *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Москва 2005.
- БАШИЋ 2008:** Ивана Башић, Неизречено, неизрециво, замукло – концепт ћутања у српском језику, *Зборник Матице српске за славистику* 74, Нови Сад 2008, 191–217.
- БАШИЋ 2009:** Ивана Башић. „Икониичност онтолошке лексике српског језика у контексту словенске митологије: концепт бића.” *Зборник Матице српске за славистику* бр. 76 (2009): стр. 47–81
- БАШИЋ 2010:** Ивана Башић, О *унутрашњој форми* (прилог историји термина и појма), *Зборник Матице српске за књижевност и језик* LVIII/2, Нови Сад 2010, 381–401.
- БАШИЋ 2010¹:** Ивана Башић, О *унутрашњој форми речи* у руској лингвистици, *Зборник Матице српске за славистику* LXXVIII, Нови Сад 2010, 203–219.
- БАШИЋ 2010² (I):** Ивана Башић, Зашто се први мачићи у воду бацају? Икониичност лексема *мачка* и *кот* I, Гласник Етнографског института САНУ LVIII свеска 1 69/84, Београд 2010, 392–408.
- БАШИЋ 2010³ (II):** Ивана Башић, Зашто се први мачићи у воду бацају? Икониичност лексема *мачка* и *кот* II, Гласник Етнографског института САНУ, свеска 2, Београд 2010, 131–144.
- БАШИЋ 2012:** Ивана Башић, Михаило Петровић Алас као претеча идеје појмовне метафоре, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* бр. LV, св. (2012), стр. 67–83.
- БАШИЋ 2013:** Ивана Башић, Тело духовно – концепт (словенске) душе (I), Гласник Етнографског института САНУ 61(2), 2013, 113–128.

- Башић 2014:** Ивана Башић, *Тело духовно: концепт (словенске) душе II*, Гласник Етнографског института САНУ (2014) 62(1):131–146.
- Башић 2014¹:** Ивана Башић, *Концепт лепоте у српском језику – икониичност лексема лепо и красно*, Јужнословенски филолог, 2014 (70), 173–187.
- Башлар 1998:** Гастон Башлар, *Вода и снови, Оглед о имагинацији материје*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 1998.
- Башлар 2001:** Гастон Башлар, *Ваздух и снови, Оглед о имагинацији кретања*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 2001.
- Белић 1988:** Александар Белић, *Општа лингвистика, О језичкој природи и језичком развиту*, Београд 1988.
- Бенвенист 2002:** Емил Бенвенист, *Речник индоевропских установа. Привреда, сродство, друштво, власт, право, религија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 2002.
- Бјелетић 1999:** Марта Бјелетић, *Кост кости (делови тела као ознаке сродства), Кодови словенских култура 4*, Београд, 1999, 48–67.
- Бјелетић 2007:** Марта Бјелетић, С.-х. Ни пири ни вири „не расте, не успева“, формално-семантички паралелизам глаголских гнезда као пут ка етимологији, *Словенска етимологија данас*, Београд 2007, 27–40.
- Блинова 1995:** О. И. Блинова, *Внутренняя форма слова и ее функции*, Русистика сегодня, Москва 1995.
- Боас 1982:** Франц Боас, *Ум примитивног човека*, Просвета, Београд 1982.
- Большая Советская Энциклопедия:** *Большая Советская Энциклопедия*: <http://bse.sci-lib.com/article005710.html>.
- Брил 1993:** Жак Брил, *Лилит или мрачна мајка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 2003.
- Буврес 1993:** Жак Буврес, *Филозофија, митологија и псеудонаука*, ИК Зорана Стојановића, Нови Сад 1993.

- ВАРБОТ 1984:** Ж. Ж Варбот, *Праславянская морфонология, словообразование и этимология*, Москва 1984.
- ВАСИЉЕВА/ВИНОГРАДОВ/ШАХНАРОВИЧ 1995:** Васиљева/Виноградов/Шахнарович, *Краткий словарь лингвистических терминов*, Москва 1995.
- ВЕЛЕЦКАЈА 1996:** Н. И. Велецкаја, *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*, Просвета, Ниш 1996.
- ДЕРИДА 1995:** Жак Дерида, *Сила закона: мистични темељи ауторитета*, Светови, Нови Сад 1995.
- ДРАГИЋЕВИЋ 2007:** Рајна Драгићевић, *Лексикологија српског језика*, Завод за уџбенике, Београд 2007.
- ДРАГИЋЕВИЋ 2008:** Рајна Драгићевић, О једној методи за испитивање утицаја културних и друштвених промена на значење речи, *Семантичка проучавања српског језика*, Одељење језика и књижевности САНУ, Београд 2008, 81–95.
- ЂАПОВИЋ 2004:** Ласта Ђаповић, Највећа жртва, Жртвовање сопственог детета као мотив у словенској народној књижевности, *Гласник Етнографског института САНУ ЛП*, Београд 2004, 243–256.
- ЕЛИЈАДЕ 1999:** Мирча Елијаде, *Слике и симболи, Оглед о магијско-религијској симболици*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 1999.
- ЕРСЈ:** *Етимолошки речник српског језика 1–3*, (ур. Александар Лома), Српска академија наука и уметности, Институт за српски језик САНУ, Београд 2003–2008.
- ЗАЛИЗНЯК/ ЛЕВОНТИНА/ШМЕЛЕВ 2005:** Анна Зализняк, И. Б. Левонтина, А. Д. Шмелев, *Ключевые идеи русской языковой картины мира*, Москва 2005.
- ЗАЛИЗНЯК:** Анна Зализняк, *Внутренняя форма слова*, <http://www.krugosvet.ru/articles/92/1009205/1009205a1.htm>.
- ИВАНОВ 1986/7:** Вјачеслав В. Иванов, Змај или крилата змија, *Градац*, Чачак 1986/87, 83–86.
- ИВАНОВ/ТОПОРОВ 1974:** В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, „Наука“, Москва 1974.
- ИВАНОВА 1998:** Радост Иванова, Свадба као систем знакова, *Кодови словенских култура 3*, Београд 1998, 7–13.

- ИВИЋ 2003:** Павле Ивић, Марен, *Balkanica XXXII-XXXIII*, Beograd 2003, 99–95.
- ЈАКОБСОН 1986:** Роман Јакобсон, *Шест предавања о звучању и значењу*, Нови Сад 1996.
- ЈАНКОВИЋ 1951:** Ненад Ђ. Јанковић, Астрономија у обичајима и умотворинама Срба, *Српски етнографски зборник LXIII*, Београд 1951.
- КАЛЕР 1990:** Џонтанан Калер, *Структуралистичка поетика*, Београд 1986.
- КАМЧАТНОВ 1998:** А. М. Камчатнов, А. А. Потебня и А. Ф. Лосев о внутерннеј форме слова, *Русский филологический вестник* 1998. <http://www.philology.ru/linguistics1/kamchatnov-98.htm>
- КАРАНОВИЋ 2008:** Зоја Карановић, Песма о овчару чије су срце изјеле вештице, текст и обредно-митски контекст песме, *Зборник Матице српске за славистику* 73, Нови Сад, 2008, 153–165.
- КАРНАП 1999:** Рудолф Карнап, *Философија и логичка синтакса*, Јасен, Никшић 1999.
- КАСИРЕР 1988:** Ернст Касирер, *Језик и мит, Прилог проучавању проблема имена богова*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 1998.
- КЕЈЕРКЕГОР: 1970:** Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, Српска књижевна задруга, Београд 1970.
- КЕРЕЊИ 1994:** Карољ Керењи, *Кћери Сунца*, Градац, Чачак 1994.
- КЛЕБЕР 1986/87:** Жан Пол Клебер, Из речника анималне симболике, О зверима и људима, *Градац*, Чачак 1986/87, 37–61.
- КОСТИЋ 2006:** Александар Костић, *Когнитивна психологија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2006.
- КРОЧЕ 1934:** Бенедето Кроче, *Естетика као наука о изразу и општа лингвистика*, Београд 1934.
- ЛОВМЈАЊСКИ 1996:** Хенрик Ловмјањски, *Религија Словена*, Београд, 1996.
- ЛОМА 1988:** Александар Лома, Прајезичка метонимија у српским басмама и загонеткама, *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* 31/1: Нови Сад 1988, 37–46.
- ЛОМА 1997:** Александар Лома, Дрвоједи, *Кодови словенских култура* 2, Clío, Београд 1997, 153–162.

- Лома 1999:** Александар Лома, „Петлић“, „палидрвце“ или „оплодитељ“, *Кодови словенских култура 4*, Clío, Београд, 1999, 131–144.
- Лома 2000:** Александар Лома, Дивчибаре – топономастички траг паганског аграрног обреда, *Кодови Словенских култура 5*, Clío, Београд 2000, 146–157.
- Лома 2001:** Александар Лома, Црна крвца – један древни песнички спој и симболика боја у митолошким осмишљањима људске жртве – Црнобог и Црноглав, *Кодови словенских култура 6*, Clío, Београд 2001, 152–160.
- Лома 2002:** Александар Лома, *Пракосово, Словенски и индоевропски корени српске епике*, Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт САНУ, Београд 2002.
- Лома 2003:** Александар Лома, Калопера Пера, *Ваљевски алманах, свеска IV*, Удружење Ваљеваца у Београду, Београд 2003, 11–18.
- Лома 2004:** Александар Лома, Димом у небо, *Кодови словенских култура 9*, Clío, Београд 2004, 7–64.
- Лома 2005:** Александар Лома, Стара словенска религија: један лични поглед из компаративног угла, *Зборник Матице српске за књижевност и језик LIII/1/3*, Нови Сад, 2005, 9–27.
- Лома 2008:** Александар Лома, Вулканологија и митологија, *Кодови словенских култура 10*, Clío, Београд 2001, 262–299.
- Лома 2008¹:** Александар Лома, Кривой ветер и откуда он подул, *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика, У част академика Светлане Толстој*, Одељење језика и књижевности, САНУ, Београд 2008, 200–226.
- Лома 2008²:** Свјатогор и Марко Светогорац, *Српско усмено стваралаштво — Зборник радова Института за књижевност и уметност у Београду 3*, Београд 2008, 69–95.
- Лома 2008³:** Александар Лома, *Песме с онога света*. Индоевропско епско песништво и народне тужбалице, *Зборник Матице српске за класичне студије 10*, Нови Сад 2008, 16 – 187.
- Лома 2010:** Александар Лома, О словенском рају, *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима V*, 2009/10, Београд 2010, 143–153.

- ЛОТМАН 2004: Јуриј М. Лотман, *Семіосфера*, Светови, Нови Сад 2004.
- МАЈЕНДОРФ: Јован Мајендорф, *Чин стварања у историји православног богословља*, <http://www.verujem.org/pdf/Majendorf.pdf>
- МАСЛОВА 2001: А. А. Маслова, *Лингвокултурологія*, Издательский центр „Академия“, Москва 2001.
- МАХОВ 2006: А. Е. Махов, *Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* - М: Интрада, 2006.
- МОС 1998: Марсел Мос, *Социологија и антропологија 1*, Библиотека XX век, Београд 1998.
- МРШЕВИЋ-РАДОВИЋ 2008: Драгана Мршевић-Радовић, *Фразеологија и национална култура*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд 2008.
- ПЕТРЕСКА 2008: Весна Петреска, Огнот во свадбениот обреден комплекс во македонската традициска култура, *Кодови словенских култура 10*, Сlio, Београд 2008, 234–247.
- ПЕТРОВИЋ 1967: Михаило Петровић, *Метафоре и алегоріје*, Српска књижевна задруга, Београд 1967.
- ПИПЕР 2006: Предраг Пипер, *О когнитивнолингвистичким и сродно усмереним проучавањима*, Когнитивнолингвистичка проучавања српског језика, Одељење језика и књижевности САНУ, Београд 2006, 9–45.
- ПИПЕР/ДРАГИЋЕВИЋ/СТЕФАНОВИЋ 2005: Предраг Пипер, Рајна Драгићевић, Марија Стефановић, *Асоцијативни речник српскога језика*, Београдска књига, Службени лист СЦГ, Филолошки факултет у Београду, Београд 2005.
- ПЛОТНИКОВА 1997: Анна А. Плотникова, Символика названий каравая в календаре блканских славян, *Кодови словенских култура 2*, Сlio, Београд 1997, 7–17.
- ПОТЕБНЯ: А. А. Потебня: *Теоретическая поэтика. Мысль и язык X* <http://smalt.karelia.ru/~filolog/lit/potebnia.pdf>
- РАДЕНКОВИЋ 1996: Љубинко Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Просвета, Балканолошки институт САНУ, Београд 1996.
- РАДЕНКОВИЋ 1997: Љубинко Раденковић, *Хлеб у народној магији*

балканских Словена, *Хлябът в славянската култура*, София 1997.

РАДОВАНОВИЋ 2008: Милорад Радовановић, *Фази логика у лингвистици: темелни појмовник и систематизација, Семантичка проучавања српског језика* (зборник радова) САНУ, Београд 2008, 11–43.

РАДОВАНОВИЋ 2009: Милорад Радовановић, *Увод у фази лингвистику*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци–Нови Сад 2009.

РЕБРУШКИНА 2005: Ребрушкина Ирина Анатольевна. *Ориентирующие свойства терминов (На материале русской лингвистической терминологии)* (диссертация): <http://www.nauka-shop.com/mod/shop/productID/17446/>

РИКЕР 2004: Пол Рикер, *Сопство као други*, Јасен, Београд 2004.

РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књига X*, Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик, Београд 1959 – .

РСЈ 2007: *Речник српског језика*, Матица српска, Нови Сад 2007.

СИКИМИЋ 1998: Биљана Сикимић, Неука млада, *Кодови словенских култура 3*, Слио, Београд 1998, 163–186.

СКЛЯРЕВСКАЯ 2004: Г. Н. Скляревская, *Метафора в системе языка*, Санкт-Петербург 2004.

СЛАВЯНСКАЯ МИФОЛОГИЯ 2002: *Славянская мифология, энциклопедический словарь а-я*, Российская академия наук, Институт Славяноведения, Москва 2002.

СМ 2001: *Словенска митологија, енциклопедијски речник*, Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић (ред.), Zepher Book World, Београд 2001.

СТАНИШИЋ 2006: Вања Станишић, *Увод у индоевропску филологију*, Чигоја, Београд 2006.

ТОЛСТАЯ 2008: С. М. Толстая, *Пространство слова, Лексическая семантика в общеславянской перспективе*, Москва 2008.

ТОЛСТОЈ 1995: Н. И. Толстой, *Јазык и народная культура, Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, „Индрик“, Москва 1995.

ТОЛСТОЈ 1995: Н. И. Толстој, *Језик словенске културе*, Просвета,

Ниш 1995.

Толстој 2002: С. М. Толстој, Словенска етнолингвистика: проблеми и перспективе, *Глас СССХС* IV Одељења језика и књижевности 19, Београд, 25–36.

Топоров 1992: В. Н. Топоров, *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2-х т. Т. 2, М., „Советская энциклопедия“, 1992.

Трифуновић 1982: Лазар Трифуновић, *Сликарски правци XX века*, Јединство, Приштина 1982.

Тројановић 1930: Сима Тројановић, *Ватра у обичајима и животу српског народа*, Задужбина Велька Савића, Београд 1930.

Тугендахт/Волф 2000: Ернст Тугендхат, Урсула Волф, *Логичко-семантичка пропедевтика*, Народна библиотека „Др Душан Радић“, Врњачка Бања 2000.

ФАСМЕР 1987: Макс Фасмер *Этимологический словарь русского языка*, Прогрес, Москва 1987.

ФРЕЗЕР 1992: Џејмс Џ. Фрезер, *Златна грана, проучавање магије и религије*, Алфа, Драганић, Земун 1992.

Фуко 1998: Мишел Фуко, *Археологија знања*, Плато–Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Београд–Нови Сад 1998.

Холзинга 1991: Јохан Холзинга, *Јесен средњег века*, Матица српска, Нови Сад 1991.

ЧАЈКАНОВИЋ 1973: Веселин Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Српска књижевна задруга, Београд 1973.

ЧАЈКАНОВИЋ 1994: Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Српска књижевна задруга, Београдски графичко-издавачки завод, Просвета, Мартеноно, Београд 1994.

ЧАСУДИС/РАХНО/НАУМОВ 2008: Никос Часудис, Гоце Наумов, Костјантин Рахно, Пећ као жена и мајка у словенској традиционалној култури, *Кодови словенских култура 10*, Clío, Београд 2008, 13–114.

ШПЕТ 2006: Г. Г. Шпет, *Внутренняя форма слова (этюды и вариации на темы Гумбольта)*, Москва 2006.

ЭССЯ 1974–2003: *Этимологический словарь славянских языков*, Издательство „Наука“, Москва 1974–2003.

- ANDERSON 1990:** Benedict Anderson, *Nacija: Zamišljena zajednica: razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb 1990.
- BART 1979:** Rolan Bart, *Književnost, mitologija, semiologija*, Nolit, Beograd 1979.
- BART 1997:** Frederik Bart, *Etničke grupe i njihove granice, Teorije o etnicitetu* (ur. Filip Putinja, Žoslin Stref-Fenar), Biblioteka XX vek, Beograd 1997, 211–259.
- BAŠLAR 2004:** Gaston Bašlar, *Zemlja i sanjarije volje, Ogled o imaginaciji materije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci–Novi Sad 2004.
- BAŠLAR 2006:** Gaston Bašlar, *Zemlja i sanjarije o počinu, Ogled o slikama intimnosti*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci–Novi Sad 2006.
- BELAJ 2007:** Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu, Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskoga svejtonazora*, Golden marketing–Tehnička knjiga, Zagreb 2007.
- BENVENIST 1975:** Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvistike*, Nolit, Beograd 1975.
- BERKELEY 1710:** George Berkeley, *A Treatise Concerning The Principles Of Human Knowledge 1770*, <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/berkeley/principles1.html>.
- BERRUTO 1994:** Gaetano Berruto, *Semantika*, Antibarbarus, Zagreb 1994.
- BEZLAJ 1977–2005:** F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika 1–4*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977–2005.
- BUCK 1965:** Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, The University of Chicago Press 1965.
- CARNAP 2002:** Rudolph Carnap, *The logical Syntax of Languages*, Open Court, London 2002.
- CHEVALIER /GHEERBRANT 1983:** J. Chevalier/A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Nakladni zavod MH, Zagreb 1983.
- CHOMSKY 2006:** Noam Chomsky, *Language and Mind*, Cambridge University Press, 2006.
- CULPEPER 1653:** Nicholas Culpeper *The Complete Herbal*, 1653, <http://www.bibliomania.com/2/1/66/113/21003/1/frameset.html>

- DAGLAS 2001:** Meri Daglas, *Čisto i opsano, Analiza pojmova prljavštine i tabua*, Biblioteka XX vek, Beograd 2001.
- DEMAUSE 1998:** Lloyd deMause, *The History of Child Abuse*, The Journal of Psychohistory 25 (3) Winter 1998. http://www.psychohistory.com/htm/05_history.html
- DERIDA 1990:** Žak Derida, *Bela mitologija*, Bratstvo-jedinstvo, Novi Sad 1990.
- DEVEREUX 1992:** Georges Devereux, *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*, Naprijed, Zagreb 1992.
- DICTIONARY OF GREEK AND ROMAN BIOGRAPHY AND MYTHOLOGY 1867:** *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Ed. by William Smith, Boston: Little, Brown and co., 1867.
- DIKRO/TODOROV 1987:** Osvald Dikro, Cvetan Todrov, *Enciklopedijski rečnik, nauka o jeziku I–II*, Prosveta, Beograd 1987.
- DILS 1983:** Herman Dils, *Predsokratovci I–II*, Naprijed, Zagreb, 1983.
- DOLEŽEL 1998:** Lubomír Doležel, *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1998.
- DUMÉZIL 1970:** Georges Dumézil, *Destiny of warrior*, Chicago 1970.
- ĐORĐEVIĆ 2003:** Mirko Đorđević, *Srpska organicistička misao, izvori i značenja, Srpska konzervativna misao* (prir. Mirko Đorđević), Helsinški odbor za ljudska prava, Beograd 2003.
- EKO 2001:** Umberto Eko, *Granice tumačenja*, Beograd 2001.
- EKO 2004:** Umberto Eko, *Metafora*, Narodna knjiga, Beograd 2004.
- ELIADE 1983:** Mircea Eliade, *Okultizam, magija i pomodne kulture, Esej s područja komparativne religije*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1983.
- ELIJADE 1984:** Mirča Elijade, *Joga, besmrtnost i sloboda*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1984.
- ELIJADE 1996:** Mirča Elijade, *Mefistofeles i Androgin*, Alef, Gradac 1996.
- ELIADE 2007:** Mircea Eliade, *Mit o vječnom povratku*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2007.
- ENKVIST 1981:** Nils Erik Enkvist, *Experiential iconicism in text strategy, Text I*, 1981: 97–111.
- ERML 1985:** *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, Nolit, Beograd 1985.
- ESJS 2002:** *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, Academie věd České Republiky, Praha 2002.

- FRANK 1992:** Manfred Frank, Deridino čitanje Hegela, *Delo XXXVIII* 1–2, Beograd 1992.
- FRJ 1965:** *Filozofijski rječnik* (ur. Vladimir Filipović), Matica Hrvatska, Zagreb 1965.
- FROJD 1973:** Sigmund Frojd, *Tumačenje snova I-II*, Matica srpska, Novi Sad 1973.
- FROJD 1984:** Sigmund Frojd, *Dosetka i njen odnos prema nesvesnom*, Matica Srpska, Novi Sad 1984.
- FROJD 1994:** S. Frojd, *S one strane principa zadovoljstva /Ja i Ono*, Beograd 1994.
- FROMM 1989:** Erich Fromm, *Anatomija ljudske destruktivnosti I–II*, Naprijed, Zagreb 1989.
- FUKO 1982:** Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti, volja za znanjem*, Prosveta, Beograd 1982.
- FUKO 2007:** Mišel Fuko, *Poredak diskursa*, Karpos, Beograd 2007.
- GENNETE 1985:** Gerard Genette, *Mimologija, Put u Kratiliju*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1985.
- GIRO 1983:** Pjer Giro, *Semiologija*, Beograd 1983.
- GRIER 2009:** Philip T. Grier, Gustav Shpet and the Semiotics of ‘Living Discourse’, *International Journal for the Semiotics of Law* 22, Number 1, Springer Netherlands, Published online: 31 January 2009.
- GRIN 2001:** Elis Borčard Grin, *Filozofija tišine*, Beograd 2001.
- HAJDEGER 1982:** Martin Hajdeger, *Pevanje i mišljenje*, Nolit, Beograd 1982.
- HAJDEGER 2000:** Martin Hajdeger, *Predavanja i rasprave*, Plato, Beograd 2000.
- HARRIS 1765:** James Harris, *Hermes Or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar* (1765) [http://books.google.com/](http://books.google.com/books)
[books](http://books.google.com/books)
- HERDER 1770:** Johann Gottlieb Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlin 1770. <http://gutenberg.spiegel>.
- HJELMSLEV 1980:** Louis Hjelmslev, *Prolegomena teoriji jezika*, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1980.
- HOBBS 1839:** Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury I*, 1839, <http://books.google.co.uk>.
-

- HUMBOLT 1988:** Vilhelm fon Humbolt, *Uvod u delo o kavi jeziku i drugi ogledi*, Novi Sad 1988.
- ILIĆ 2002:** Marija Ilić, *Etnolingvistika u Srbiji. Zbornik Matice srpske za slavistiku* 62, 211–234, Novi Sad 2002.
- IVIĆ 2001:** Milka Ivić, *Pravci u lingvistici I–II, XX vek*, Beograd, 2001.
- JAKOBSON 1996:** Roman Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd 1996.
- JUNG 1984:** Karl Gustav Jung, *Psihologija i alhemija*, Zagreb 1984.
- JUNG 1996:** Karl Gustav Jung, *Aion, Atos*, Beograd 1996.
- JUNG 1996¹:** Karl Gustav Jung, *Alhemijske studije*, Atos, Beograd 1996.
- JUNG 2003:** Karl Gustav Jung, *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*, Atos, Beograd 2003.
- JUNG 2005:** Karl Gustav Jung, *Simboli preobražaja, Analiza predigre za shizofreniju*, Atos, Beograd 2005.
- JUNG/KERENJI 2007:** K. G. Jung, K. Kerenji, *Uvod u suštinu mitologije*, Beograd 2007.
- KANT 1975:** Imanuel Kant, *Kritika moći suđenja*, BIGZ, Beograd 1975.
- KASIRER 1985:** Ernest Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika I–III*, NIŠRO „Dnevnik“, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1985.
- KATIČIĆ 2008:** Radoslav Katičić, *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše prekršćanske starine*, Ibis grafika, Zagreb 2008.
- KELL/WILLSON 2000:** Frank C. Kell, Robert A. Willson, *The Concept Concept, The Wayward Path of Cognitive Science*, Review of Jerry A. Fodor, *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*, Oxford, Clarendon Press 1988, 308–318.
- KLIKOVAC 2004:** Duška Klikovac, *Metafore u mišljenju i jeziku*, Biblioteka XX vek, Beograd 2004.
- KOPLSTON 1995:** Frederik Koplston, *Istorija filozofije IV, Od Dekarta do Lajbnica*, Beograd 1995.
- KÖVECSES 1990:** Zoltán Kövecses, *Emotion concepts*, Springer Verlag, New York 1990.
- KÖVECSES 2000:** Zoltán Kövecses, *Metaphor and emotion: language, body, culture in human feeling*, Cambridge University Press 2000.
- LAKOFF 2002:** George Lakoff, *Moral politics: how liberals and conservatives think*, The University of Chicago Press, Chicago 2002.
- LAKOFF/JHONSON 1980:** George Lakoff, Mark Jhonson, *Metaphors We*

Live By, University of Chicago Press, Chicago 1980.

LEIBNIZ 2002: G. W. Leibniz, *Ispovest filozofa*, Bukur Book, Beograd 2002.

LEVI-STROS 1978: Klod Levi-Stros, *Divlja misao*, Nolit, Beograd 1978.

LEVI-STROS 1980: Klod Levi-Stros, *Mitologike I, Presno i pečeno*, Prosveta, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Beograd 1980.

LOMA 1999: Alesksandar Loma, Mitski koreni filozofije, *Lucida intervalla* 8–9 (2–3/1999), 1–38.

MALLORY/ADAMS 1997: J. P. Mallory and D.Q. Adams, *Encyclopedia of Indo-European culture*, Fitzroy Deaborn, Chicago 1997.

MELETINSKI: E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Nolit, Beograd.

MIKO 1998: František Miko, *Delo, komunikacija, kultura*, Beograd 1998.

MIT 1999: *The MIT encyclopedia of the cognitive sciences*, edited by Robert A. Wilson, Frank C. Keil., The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England 1999.

MORIN 2005: Edgar Morin, *Čovjek i smrt*, Scarabeus-naklada, Zagreb 2005.

MUNEN 1996: Žorž Munen, *Istorija lingvistike*, Biblioteka XX vek, Beograd 1996.

NÖTH 1999: Winfried Nöth, Peircean Semiotics in the Study of Iconicity in Language, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 35, No. 3 (Summer 1999), *Indiana University Press* 1999, 613–619.

NÖTH 2000: Winfried Nöth, Semiotic foundations of iconicity in language and literature, *The motivated sign, Iconicity in language and literature* 2, Olga Fischer and Max Nänny (ed.), Jhon Benjamins B. V. 2000, 17–29.

OGDEN/RIČARDS 2001: Č. K. Ogden/A. A. Ričards, *Značenje značenja, Proučavanje uticaja jezika na misao i nauka o simbolizmu*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci–Novi Sad 2001.

ORTEGA I GASET 2006: Hose Ortega i Gaset, *O ljubavi*, Mono&Mañana, Beograd 2006.

PASKAL 1988: Blez Paskal, *Misli*, BIGZ, Beograd 1988.

PAULI 1948: W. E. Pauli, *The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler*, <http://poetrylicence.blogspot.com/2009/06/>

[influence-of-archetypal-ideas-on.html](#)

- PEIRCE 1868:** Charles Sanders Peirce, *On a New List of Categories*, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences 7 (1868), <http://www.peirce.org/writings.html>.
- PERS 1993:** Čarls Sanders Pers, *Izabrani spisi, O pragmatizmu i pragmaticizmu*, BIGZ, Beograd 1993.
- PIJAŽE 1979:** Žan Pijaže, *Epistemologija, Nauka o čoveku*, Nolit, Beograd 1979.
- PIJAŽE/ ČOMSKI 1990:** Žan Pijaže, Noam Čomski. *Teorije jezika, teorije učenja, Debata između Žana Pijažea i Noama Čomskog*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 1990.
- PIPER 1983:** Predrag Piper, *Zamjenički prilozi (gramatički status i semantički tipovi)*, Institut za strane jezike i književnosti, Novi Sad 1983.
- PIPER 2001:** Predrag Piper, *Jezik i prostor*, Biblioteka XX vek, Beograd 2001.
- POČECI INDIJSKE MISLI 1981:** *Počeci indijske misli*, priredila Rada Iveković, Bigz, Beograd 1981.
- POKORNY:** Julius POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, <http://www.indoeuropean.nl/cgi-bin/response.cgi>
- POLOVINA 1996:** Vesna Polovina, *Prilozi za kognitivnu lingvistiku*, Filološki fakultet, Beograd 1996.
- PORT-ROYAL 2000:** Port-Royal, *Opća i obrazložbena gramatika*, Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, Zagreb 2000.
- PUHVEL 1987:** Jaan Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimor/London 1987.
- RADAKRIŠNAN 1964:** Sarvepali Radakrišnan, *Indijska filozofija*, Beograd, 1964.
- RADOVANOVIĆ 1986:** Milorad Radovanović, *Sociolingvistika*, Književna zajednica Novog Sada–Dnevnik, Novi Sad 1986.
- RICOEUR 1978:** Paul Ricoeur, *The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling*, Critical Inquiry, Vol. 5, No. 1, Special Issue on Metaphor (Autumn, 1978), pp. 143–159, The University of Chicago Press.
- RICOEUR 1981:** Paul Ricoeur, *Živa metafora*, Grafički zavod Hrvatske,

Zagreb 1981.

RJAZU: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1880–1976.

RKT 1992: *Rečnik književnih termina*, Beograd 1992.

RODE 1991: Ervin Rode, *Psyche, Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci–Novi Sad 1991.

RYAN 2006: Marie-Laure Ryan, *From Parallel Universes to Possible Worlds: Ontological Pluralism in Physics, Narratology, and Narrative*, *Poetics Today* 27(4), Duke University Press 2006, 633–674.

SAPIR 1992: Edvard Sapir, *Jezik*, Novi Sad 1992.

SCANLAN 1993: James P. Scanlan, *Phenomenology in Russia: The contribution of Gustav Shpet*, *Man and World*, Volume 26, Number 4, October 1993, 467–475.

SIMEON 1969: Rikard Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva*, Zagreb 1969.

SJS 1983: *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, Československé akademie věd, Praha 1958–1997.

SKOK: Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (I–IV), Zagreb, 1971–1988.

SREJOVIĆ/KUZMANOVĆ 1992: Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović, Dragoslav Srejić, *Leksikon religija i mitova drevne Evrope*, Savremena administracija, Beograd 1992.

STEINER 2003: Peter Steiner, *Tropos Logikos: Gustav Shpet's Philosophy of History*, *Slavic Review* 62, no.2 (Summer 2003), 343–358.

TATARKJEVIĆ 1980: Vladislav Tatarkjević, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd 1980.

TODOROV 1994: Cvetan Todorov, *Mi i drugi*, Biblioteka XX vek, Beograd 1994.

TUGENDHAT 1990: Ernst Tugendhat, *Jezičkoanalitička filozofija*, „Veselin Masleša“, Sarajevo 1990.

UNAMUNO 1990: Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, Dereta, Beograd 1990.

VICO 2002: Giambattista Vico, *The First New Science*, Cambridge University Press 2002.

- VIGOTSKI 1977:** Lav Vigotski, *Mišljenje i govor*, Nolit, Beograd 1997.
- VITGENŠTAJN 1969:** Ludvig Vitgenštajn, *Filozofska istraživanja*, Beograd 1969.
- VORF 1979:** Bendžamin Li Vorf, *Jezik, misao i stvarnost*, Biblioteka XX vek, Beograd 1979.
- WALDE 1938:** A. Walde und J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1938.
- WIERZBICKA 1992:** Anna Wierzbicka, *Semantics, Culture and Cognition, Universal Human Concepts in Culture – Specific Configurations*, Oxford University Press 1992.
- WITTGENSTEIN 1987:** Ludvig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Sarajevo 1987.

ИЗВОРИ

- АНДРИЋ 1963:** Иво Андрић, *Јелена, жена које нема*, Просвета–Београд, Младост–Загреб, Свјетлост–Сарајево, Државна založba Словеније–Љубљана 1963.
- АНДРИЋ 1964:** Иво Андрић, *Жеђ*, Просвета–Београд, Младост–Загреб, Свјетлост–Сарајево, Државна založba Словеније–Љубљана 1964.
- АНДРИЋ 1964¹:** Иво Андрић, *Стазе, лица, предели*, Просвета–Београд, Младост–Загреб, Свјетлост–Сарајево, Државна založba Словеније–Љубљана 1964.
- БЕМЕ 1988:** Јаков Беме, *Аурора или јутање руменило на истоку*, Арион, Београд 1988.
- ВУК 1818:** Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, Просвета–Нолит, Београд 1985.
- ВУК 1821:** Вук Стефановић Караџић, *Народне српске приповијетке*, Беч 1821. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_1.html
- ВУК 1845:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, Беч 1845, http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-pesme_II.html
- ВУК 1849:** Вук Стефановић Караџић, *Народне здравице, Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона*, Беч 1849.
- ВУК 1853:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне приповијетке*, Беч 1853, http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_2.html

- Вук 1870:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне приповијетке*, Беч 1870, http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_3.html
- Вук 1985¹:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пословице*, Просвета–Нолит Београд 1985.
- Вук 1985²:** Вук Стефановић Караџић, *Етнографски списи о Црној Гори*, Просвета–Нолит, Београд 1985.
- Дучић:** Јован Дучић, *Песме*, <http://www.ask.rs/>
- Ђурић 1990:** Војислав Ђурић, *Антологија народних приповедака*, Српска књижевна задруга, Београд 1990.
- КНЕЖЕВИЋ:** Миливоје В. Кнежевић, *Антологија народних умотворина*, <http://www.ask.rs/>
- ЛАЛИЋ:** Иван В. Лалић, *Писмо*, <http://www.ask.rs/>
- МАН 1999:** Томас Ман, *Немачка и Немци*, Књижевна општина Вршац, Вршац 1999
- МИЛОШЕВИЋ–ЂОРЂЕВИЋ:** Нада Милошевић–Ђорђевић, *Лирске народне песме*, <http://www.ask.rs/>
- МИЉКОВИЋ:** БРАНКО МИЉКОВИЋ, *ПЕСМЕ*, <http://www.ask.rs/>
- ЊЕГОШ 1981:** Петар Петровић Његош, *Луча Микрокозма*, Обод, Цетиње 1981.
- ПАНДУРОВИЋ:** Сима Пандуровић, *Песме*, <http://www.ask.rs/>
- ПЕЛЕВИН 2005:** Виктор Пелевин, *Священная книга оборотня*, Эксмо, Москва 2005. <http://pelevin.nov.ru/romans/pe-SKO/index.html>
- ПЕТКОВИЋ ДИС:** Владислав Петковић Дис, *Песме*, <http://www.ask.rs/>
- ПЕТРОВИЋ:** Растко Петровић, *Песме*, <http://www.ask.rs/>
- ПЕТРОВИЋ 1974:** Растко Петровић, *Поезија – Сабињанке, Дела Растка Петровића II*, Нолит, Београд 1974.
- ПОПОВИЋ:** Богдан Поповић, *Антологија новије српске лирике*, <http://www.ask.rs/>
- ЦРЊАНСКИ:** Милош Црњански, *Лирика Итаке*, <http://www.ask.rs/>
- ANDRIĆ 1976:** Ivo Andrić, *Ex ponto, Nemiri, Lirika*, Svjetlost–Sarajevo; Mladost–Zagreb, Prosveta–Beograd, Državna založba–Ljubljana, Mislal–Skopje, Sarajevo 1976.
- EŠER 2003:** M.K. Ešer, *grafičko delo: uvod i objašnjenja samog umetnika*, Beograd 2003.
- MAN 1989 :** Tomas Man, *Doktor Faustus I-II*, Nolit, Beograd 1989.

MILJKOVIĆ: Branko Miljković, *Izabrane pesme*, <http://www.rastko.rs/knjizevnost/umetnicka/poezija/bmiljkovic-izbor.html>

NJEGOŠ: Petar Petrović Njegoš, *Luča mikrokozma*, http://www.rastko.rs/rastko-cg/umjetnost/njegos-luca_mikrokozma.html

VAN GOG 1985: Vinsent Van Gog, *Pisma bratu*, Glas, Banja luka 1985.

СТАРИ ТЕКСТОВИ

БИБЛИЈА: *Библија или Свето писмо старог и новог завета*, превели Ђуро Даничић и Вук Стефановић Караџић, ČGP Delo, Ljubljana.

ARIST. DE ANIMA: Aristotel, *O duši, Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1996.

ARIST. ПОЕТ.: Aristotel, *O pesničkoj umetnosti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1987.

ARIST. RHET.: Aristotel, *Retorika*, Plato, Beograd 2000.

ARIST. МЕТАФ.: Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd 2007.

AUGUST.: *CONFESIONES*: Sveti Avgustin, *Ispovesti*, Grafos, Beograd, 1989.

HERACLITUS: Heraklit, *Fragmenti*, Grafos, Beograd 1985.

PLAT. ALCIBIAD.: Platon, *O jeziku i saznanju*, Reč i misao, Rad, Beograd 1977.

PLAT. CRAT.: Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Beograd 2002.

PLAT. SYMP.: Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd 1979.

PLAT. TEET.: Platon, *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Beograd 2002.

POPOL VUH: *Popol Vuh*, *Sveta knjiga Maja*, Rad, Beograd 1998.

UPANIŠADE: *Upanišade*, Književna zajednica, Novi Sad 1988.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

811.163.41'373.612.2

81:39

257.7

БАШИЋ, Ивана, 1971-

Слике у речима : иконичност лексике српског језика у контексту
словенске

митологије: метафоре живота и смрти / Ивана Башић ; уредник
Драгана

Радојичић. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2016 (Београд :
Академска

издања). - 362 стр. ; 20 cm. - (Посебна издања / Етнографски институт
САНУ ; књ. 85 = Special Editions / Institute of Ethnography SASA ; Vol. 85)

На спор. насл. стр.: Images in Words. - Тираж 500. - Напомене и
библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 345-362. -
Summary: Images in Words.

ISBN 978-86-7587-082-1

а) Српски језик - Метафора б) Словенска митологија с)

Етнолингвистика

COBISS.SR-ID 223856908



Ивана Башић

Слике у речима