

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА СЛАВИСТИКУ

76

НОВИ САД • 2009



МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

ЗБОРНИК
МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА СЛАВИСТИКУ

Покренут 1970. године
До књ. 25. (1983) под називом *Зборник за славистику*

Главни уредници
Од 1. до 43. књиге др Милорад Живанчевић,
од 44. до 53. књиге др Миодраг Сибиновић,
од 54—55. књиге др Предраг Пипер

Уредништво
др Мирјана БОШКОВ, др Петар БУЊАК,
др Дојчил ВОЈВОДИЋ (секретар Уредништва), др Маја ЂУКАНОВИЋ,
др Корнелија ИЧИН, др Љиљана ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ,
др Људмила ПОПОВИЋ, академик Зузана ТОПОЛИЊСКА,
др Михал ХАРПАЊ, др Вјачеслав ОКЕАНСКИ

Главни и одговорни уредник
др ПРЕДРАГ ПИПЕР

ISSN 0352-5007 | UDC 821.16+811.16(05)

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА СЛАВИСТИКУ

76

НОВИ САД • 2009

МАТИЦА СЕРБСКАЯ
ОТДЕЛЕНИЕ ЛИТЕРАТУРЫ И ЯЗЫКА

МАТИЦА СРПСКА
DIVISION OF LITERATURE AND LANGUAGE

СЛАВИСТИЧЕСКИЙ СБОРНИК
REVIEW OF SLAVIC STUDIES

76

НОВИ САД

САДРЖАЈ — CONTENTS — СОДЕРЖАНИЕ

СТУДИЈЕ И РАСПРАВЕ

<i>Предраг Пийер</i> , Када је први пут служена литургија на словенском језику?	7
<i>Валериј Компанец</i> , Историја и метаисторија в романе В. Тендрякова „Покушение на миражи”	21
<i>Лариса Жаравина</i> , Поетика прозы Варлама Шаламова: к проблеме палимпсеста	33
<i>Ивана Башић</i> , Икониичност онтолошке лексике српског језика у контексту словенске митологије: концепт бића	47
<i>Олег Лекманов</i> , Михаил Зенкевич: штрихи к портрету	81
<i>Jovan Radojević</i> , Kategorija duše u poeziji Zinaide Gipiјus	95

ПРИЛОЗИ И ГРАБА

<i>Емилия Недкова</i> , Съпоставителен лингвокултурологичен анализ на фразеологизми с компоненти назвања на цветове в български, србски и руски език	109
<i>Г. Ф. Ковалев</i> , О возможности сербского происхождения фамилии Бурмин в „Метели” А. С. Пушкина	119

НЕКРОЛОГ

Станислав Каролак (<i>Људмила Појовић</i>)	121
Егон Фекете (<i>Предраг Пийер</i>)	127

ХРОНИКА

LXVII. Скуп слависта Србије: Савремена српска славистика у међународном контексту (<i>Марина Николић</i>)	131
---	-----

ПРИКАЗИ

<i>Е. Л. Березович</i> : Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. (<i>Душанка Мирић</i>)	135
---	-----

Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика (<i>Марина Николић</i>)	137
<i>А. Ю. Маслова</i> . Коммуникативно-семантичка категорија побудителности и ње реализација у српском и бугарском језицима на фонетичком језику (<i>Дојчил Војводић</i>)	139
<i>Јован Делић</i> , О поезији и поетици српске модерне (<i>Јован Љушић-Новић</i>)	143
Зборник радова Института за српски језик САНУ I: Посвећено др Драгу Ђупићу поводом 75-годишњице живота (<i>Драгана Радвановић</i>)	149
Језичка култура и норма у истраживањима Егона Фекеће (<i>Предраг Пијер</i>)	152
Семантичка теорија аспекта Станислава Каролака (<i>Људмила Појовић</i>)	154
<i>Милена Ивановић</i> , Прелазност у украјинском и српском језику: функционални аспект (<i>Људмила Појовић</i>)	158
<i>Максим Кронгауз</i> , Руски језик на грани нервног срыва (<i>Биљана Вићенчић</i>)	161
<i>Мячкоўская Н. Б.</i> Мовы і культура Беларусі: нарысы (<i>Микита Супрунчук</i>)	163
<i>Софија Мићић</i> , Медицински енглеско-српски и српско-енглески речник (<i>Егон Фекеће</i>)	165
Индекс кључних речи	167
Списак сарадника	169
Упутство за припрему рукописа за штампу	171

САРАДНИЦИ У 76. СВЕСЦИ *ЗБОРНИКА МАТИЦЕ СРПСКЕ*
ЗА СЛАВИСТИКУ

- Мр Ивана Башић,
стручни сарадник Института за српски језик САНУ у Београду
- Мр Биљана Вићентић,
асистент Катедре за славистику Филолошког факултета у Београду
- Др Дојчил Војводић,
доцент Катедре за славистику Филозофског факултета у Новом Саду
- Лариса В. Жаравина,
професор Катедре за књижевност Филолошког факултета
Волгоградског државног педагошког универзитета
- Др ГенADIЈ Ф. Ковалов,
професор Катедре за словенску филологију
Филолошког факултета Вороњешког државног универзитета
- Валериј В. Компањејец,
професор за руску и страну књижевност Факултета за филологију
и журналистику Волгоградског државног универзитета, Волгоград
- Олег Лекманов
- Др Јован Љуштановић,
професор високе школе за образовање васпитача у Новом Саду
- Др Душанка Мирић,
професор Катедре за славистику Филозофског факултета
Универзитета у Новом Саду
- Емилија Д. Недкова,
главни асистент Катедре за бугарски језик, књижевност и уметност
Факултета за природне науке и образовање
Русенског универзитета „Ангел Кънчев”, Русе
- Мр Марина Николић,
стручни сарадник Института за српски језик САНУ у Београду
- Др Предраг Пипер,
професор Катедре за славистику Филолошког факултета у Београду
- Др Људмила Поповић,
професор Катедре за славистику Филолошког факултета у Београду
- Мр Драгана Радовановић,
стручни сарадник Института за српски језик САНУ у Београду
- Јован Радојевић, књижевни аналитичар
Подгорица
- Микита Супрунчук, кандидат филолошких наука
предавач на Катедри за словенску и теоријску лингвистику
Филолошког факултета Белоруског државног универзитета
- Др Егон Фекете,
универзитетски професор у пензији, Београд

Зборник Матице српске за славистику
Излази двапут годишње
Издавач Матица српска

Славистически сборник
Полугодовой выпуск
Издательство Матица сербская

Review of Slavic Studies
Published semi-annually
Published by Matica srpska

Уредништво и администрација
Редакција и администрација
Editorial Board and Office:
21000 Нови Сад, улица Матице српске 1
Телефон — Phone
(021) 420-199, 6622-726
e-mail: jdjukic@maticasrpska.org.rs

e-mail: piperm@eunet.rs
<http://www.maticasrpska.org.rs>

Зборник Матице српске за славистику, св. 76
закључен је 8. априла 2009.

За издавача
Проф. др ДУШАН НИКОЛИЋ

Лектори
Др ЉИЉАНА ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ
Др ДОЈЧИЛ ВОЈВОДИЋ

Технички секретар Уредништва
ЈУЛКИЦА ЂУКИЋ

Коректор
КАТА МИРИЋ

Технички уредник
ВУКИЦА ТУЦАКОВ

Слова на корицама
ИВАН БОЛДИЖАР

Компјутерски слог
Младен Мозетић, ГРАФИЧАР, Нови Сад

Штампа

Штампање завршено децембра 2009.

CIP — Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

821.16+811.16(082)

ЗБОРНИК Матице српске за славистику = Славистический сборник = Review of Slavic Studies / главни и одговорни уредник Предраг Пипер. — 1984, 26— . — Нови Сад : Матица српска, 1984— . — 24 cm

Годишње по два броја. — Наставак публикације: Зборник за славистику (1970—1983)

ISSN 0352-5007

COBISS.SR-ID 4152578

Штампање овог *Зборника* омогућило је
Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије

ISSN 0352-5007



9 770352 500008

Предраг Пипер

КАДА ЈЕ ПРВИ ПУТ СЛУЖЕНА ЛИТУРГИЈА НА СЛОВЕНСКОМ ЈЕЗИКУ?

Предмет овог рада је питање које је стављено у његов наслов. Полазећи од историјских, литургијских, политичких, географских и других чињеница релевантних за то питање аутор долази до закључка да су прве речи Јеванђеља које су биле на словенском језику икад изговорене на литургији, биле речи зачала Јеванђеља по Јовану, а да је словенски језик први пут употребљен као литургијски језик на Ускрс 864. године.

Кључне речи: Ђирило и Методије, великоморавска мисија, старословенски језик, богослужбени језик, литургија на словенском језику, Јеванђеље по Јовану

1. Иако је проблематика великоморавске мисије Солунске браће светих равноапостолних Ђирила и Методија у темељу и словенске филологије, и њене историје, и студија славистике, ипак је, поред низа ужих проблема из те области, за која се данас сматра да су непобитно решена, остало је доста и таквих чија решења су формулисана као мање или више спорне теорије, хипотезе и претпоставке, па и таквих која се скоро не помињу.¹ Њима припада и питање стављено у наслов овога рада: *Када је први пут служена литургија на словенском језику?*²

У проучавањима мисије Солунске браће питања места и времена спадају међу најчешћа. Поред осталог, не зна се тачно, него само приближно или хипотетично, када су се Солунска браћа упутила са својим ученицима и сарадницима у Велику Моравску, којим су се путем они кретали, колико су времена провели на путу, где је столовао моравски кнез Рагислав, где су Солунска браћа преводила богослужбене књиге и учила писмености Словене који су за то били одређени, где су богослужила, као и многа друга питања тачног одређивања њихове мисије у времену и простору. На та питања постоје

¹ Захваљујем Мирјани Бошков и Вери Борисенко-Свинарски за корисне напомене у вези с појединим питањима која се у овом раду разматрају.

² Овде се, како се из контекста разабире, термин *литургија* употребљава у значењу — света тајна евхаристије (за разлику од употребе тог термина у ширем значењу када се реч литургија односи „на свеукупни молитвено-благодатни живот Цркве, на њено *богослужење* („култ“) у свим његовим облицима и у свеколиком његовом обиму“). Више о томе в. у раду: Кончаревић, Бајић 2003, 41.

одговори, али на неке од њих нуди се и по неколико одговора, са различитом аргументацијом, по правилу недовољном за извођење чврстих закључака.

2. Између онога што је кнез Рагислав молио од византијског цара и онога што је добио постоји одавно уочена разлика. Кнез Рагислав је тражио учитеља и епископа, који може моравским Словенима да приближи хришћанску веру на њиховом језику („немамо таквог учитеља који би нам на нашем језику изложио праву хришћанску веру” — ЖК XIV /Лавров 1966: 60/),³ а послати су му свештеник и монах са својим сарадницима. Обојица су знала словенски језик, Константин је био један од најученијих људи у тадашњој Византији, са одличним мисионарским искуством, а Методије је као игуман имао вишегодишње организаторско и васпитачко искуство. Ученици и сарадници који су с њима дошли у Велику Моравску вероватно су били Словени, а можда и Грци који су знали словенски. Може се са доста основа претпоставити да су и они били образовани. С обзиром на чињеницу да су сарадници пратили Константина и Методија у мисији која је као један од својих главних циљева имала увођење богослужења на словенском језику, и с обзиром на то да су у окружењу Константина и Методија у годинама пред моравску мисију била углавном свештена лица, логично би било да су за сараднике изабрали неке Словене из таквог свог окружења. За Константина и Методија сматра се да су били Грци. Били су Солуњани из породице знатнијег порекла и по оцу и по мајци (ЖМ 4).

3. Уколико Браћи словенски језик није био матерњи, а већина истраживача те проблематике сматра се да није, они су словенски језик знали као нематерњи језик средине у којој су у детињству живели, која је била претежно словенска, а у каквој је Методије провео и десет година војне службе, док Константин није имао стални или бар дужи контакт са словенским језиком откако је напустио Солун у раној младости. Као Грци они у детињству највероватније нису говорили словенски ни с родитељима,⁴ ни између себе, ни са учитељима, него су словенски могли говорити, пре свега, са словенском послугом, какве је вероватно било, и са друговима Словенима, којих је такође могло бити, мада су другови из њиховог друштвеног слоја вероватније били углавном Грци или мање-више хеленизовани Словени. Да ли су те могућности конверзације на словенском језику довољне да два дечака из угледне грчке породице науче словенски једнако добро као матерњи језик, чак толико добро да после вишегодишњег прекида у коришћењу словенског језика могу успешно преводити бо-

³ Скраћенице: ЖК — Житие Константина Философа (Лавров 1966: 1—66); ЖМ — Житие Мефодия (Лавров 1966: 67—78).

⁴ Нема поузданог доказа да су им родитељи били Словени или да им је мајка била Словенка.

гослужбене књиге с грчког на словенски језик?⁵ Пре би се рекло да Константин и Методије нису могли владати словенским језиком као матерњим, поготову не 863. године.⁶ Преводити богослужбене књиге са грчког језика на језик који нема писменост нити изграђену богословску, административну и другу терминологију, када уз то преводац не влада у потпуности језиком на који преводи, мора представљати за преводиоца знатну тешкоћу.⁷

С једне стране, тај проблем је могао бити ублажен, ако не и отклоњен, ослањањем на језичку компетенцију изворних словенских говорника (сарадника, који се помињу у оба житија), ако је превод пролазио кроз редактуру изворних говорника. С друге стране, у језик превода неизбежно је улазило много видљивих или мање видљивих грецизама, који су, као што је добро познато, већином остали трајне одлике старословенског, односно црквенословенског језика.

⁵ Чак и ако су на малоазијском Олимпу Браћа имала у својој близини неке Словене, што је сасвим могуће, питање је колико су често с њима говорили на словенском језику.

⁶ Раширеност билингвизма у Византији тога времена, посебно у Солуну, убедљиво је показана у раду Ј. М. Верешчагина (1966). Ипак, познато је да су релативно ретке особе које једнако добро владају и матерњим и неким другим језиком, поготову ако тај други језик (нпр. нематерњи језик средине), не припада социјално престижном језику у диглосичној језичкој ситуацији (а словенски језик у Византији свакако није био престижан) и ако такве билингвалне особе нису стално, или бар доста често, у ситуацијама да комуницирају на оба језика.

⁷ У постојећој литератури о овом питању Константинова и Методијева језичка компетенција када је у питању словенски језик обично се ослонац највише узима у исказу цара Михаила III „Јер ви сте Солуњани, а сви Солуњани говоре чисто словенски” (ЖМ V). Не треба се много замислити да би се закључило да византијски цар није могао бити посебно компетентан да оцењује да ли неко говори словенски сасвим чисто или не сасвим чисто, чак и без улажења у питање шта уопште значи „чисто” говорити, да ли се оцена „чисто” односила на словенски језик који се говорио у Солуну у односу на језик моравских или неких других Словена, или се односила на солунске Грке и њихово владање језиком Словена из Солуна и његове околине. Ако та оцена припада аутору ЖМ (односно аутору тога места у ЖМ), који ју је ставио у уста цару Михаилу III, што би било доста смело, и ако је аутор те оцене био Словен који је добро знао солунске прилике, што је врло могуће, он је заиста могао бити меродаван да процени како Солуњани говоре словенски, али би и у том случају оцена „сви Солуњани” несумњиво била прејака ако би се односила на све Грке у Солуну, пошто је мало вероватно да су сви тадашњи солунски Грци били рођени Солуњани и да су у том граду одрасли, те да су сви они говорили словенски једнако добро као свој матерњи језик. Ако пак та оцена да сви Солуњани чисто говоре словенски не припада аутору одговарајућег места у ЖМ, он ју је морао од некога чути, али тешко да ју је чуо од самога цара, тј. да је био присутан у ситуацији када ју је цар изговорио. Дакле, реч је о препричаној информацији, која се не може узимати као сасвим поуздана чињеница. А ако је цар Михаило III ту реченицу заиста изговорио, пошто није био меродаван да процењује како ко влада словенским језиком, то може значити или да је рекао како му је неко сугерисао, или да је ради јачег ефекта свога исказа изрекао категоричан суд који не треба схватати дословно него као хиперболу прикладну у датој ситуацији. Другим речима, оцена цара Михаила III да сви Солуњани говоре чисто словенски, са импликацијом да и Константин и Методије говоре чисто словенски јер су Солуњани, не може се узети као поуздан доказ о максималном степену њихове језичке компетенције када је реч о словенском језику, иако је некритичко позивање на ту оцену готово опште место у литератури о овом питању.

Убедљива реконструкција највероватније технике првог превођења богослужбених књига са грчког на словенски језик још није извршена.⁸ Као творац првог словенског писма Константин је, по природи ствари, неко време једини знао и да пише и да чита на писму које је створио. С обзиром на ту чињеницу чини се најближим реалности да је Константин прво наглас преводио поједине реченице или изразе, а његови сарадници⁹ словенског порекла и/или Грци са одличним знањем словенског језика (пре свих Методије), могли су да, држећи пред собом текст оригинала, потврде исправност словенског превода који су чули или да предложе бољи превод реченице или израза који су чули, након чега би верзија превода датог места која би била одабрана као најбоља, била записана словенским писмом. При таквој техници превођења језичка компетенција појединих Константинових и Методијевих сарадника, има велику улогу, а посебно је ту важно питање да ли је међу њима поред јужних Словена¹⁰ било и западних Словена (нпр. изасланика кнеза Растислава), можда и источних Словена (с којима је Византија у то време имала интензивне контакте и конфликте), и Грка који су добро владали словенским језиком, а ако јесте, ко је међу њима најактивније учествовао у таквом овде претпостављеном усменом редиговању превода, одн. да ли је Константин имао јачи ослонац у некоме од њих у односу на остале. То свакако не умањује огромну Константинову заслугу за инвентивност у стварању првог словенског писма, које је могло почети и пре доласка великоморавских изасланика

⁸ Овде се под техником првог превођења богослужбених књига са грчког на словенски језик има у виду одговор питања: како је био организован процес превођења, ко је учествовао у њему и с каквом улогом? Обично се тврди да се први преводиоци богослужбених књига са грчког на словенски језик били Ђирило и Методије (неки аутори помињу и њихове ученике, а неки их не помињу) без покушаја да се ближе одреди каква је била подела посла у том процесу.

О техници превођења богослужбених књига са грчког на словенски језик путем утврђивања односа између протографа и редакција, и путем испитивања различитих лингвистичких и лингвокултуролошких проблема које су преводиоци морали да реше, постоји изузетно богата литература, у којој се посебно издвајају радови Ј. М. Верешчагина (Верешчагин 1971, 1972, 1997. и др.).

⁹ Имена неких од њих су сачувана у различитим изворима: Климент (Охридски), Наум (Охридски), Ангеларије, Сава, Лаврентије, Константин (Преславски), али их је могло бити више.

¹⁰ У превођењу Јеванђеља на словенски језик важну улогу морао је имати Климент Охридски, који је Методија дуго познавао. Као Словен са несумњивим књижевним образовањем (по свему судећи, један од главних аутора ЖМ, ако не и једини његов аутор), он је био идеалан (су)преводиолац или (ко)редактор превода Јеванђеља и других богослужбених књига на словенски језик. О његовом образовању сведочи, поред осталог, и велики број библијских цитата у ЖМ, на које статистички прецизно скреће пажњу Вечерка (Вечерка 1999: 7). Тако се десило да је један св. Климент својим моштима ишао на руку учвршћивању мисије Константина и Методија у Великој Моравској, а други, који је монашко име могао добити према свом великом претходнику, учинио је много на учвршћивању дела Солунске браће после њиховог упокојења.

у Цариград,¹¹ и такође немерљиво велику заслугу за труд на превођењу богослужбених књига и стварања словенског књижевног језика.

Претпоставком да се Константин у стварању глагољице ослонио на евентуална своја или туђа претходна искуства у вези са писањем на словенском језику може се објаснити како је глагољица могла бити створена за доста кратко време. Када је Константин саопштио цару да је словенско писмо створено, то не мора значити да је тога тренутка све било решено до најситнијих детаља, него да је пројекат словенског писма (пре свега, инвентар и функције графема) у о с н о в и био готов, што није искључивало накнадна дорађивања тог графичког система.

Проблем превођења богослужбених књига у периоду од неколико месеци, што такође изгледа као несавладив или врло тешко савладив задатак у сразмерно кратком времену, не постоји ако се има у виду да је морало бити преведено само оно што је било неопходно за прва богослужења на словенском језику, тј. ако је од почетка постојала идеја да процес превођења богослужбених књига почне у Византији, а да се заврши у Великој Моравској.¹² Ако су Константин и Методије планирали да литургију (у почетку) служе само суботом и недељом, односно празником, онда је било довољно да преведу празнично Јеванђеље,¹³ уз могућност да су превели само најнеопходније делове празничног Јеванђеља, остављајући да превођење заврше у

¹¹ Иако се у ЖК XIV и ЖМ V наглашава да је писмо створено за кратко време, у литератури о том питању често се износи претпоставка да је Константин словенско писмо почео стварати, или га је можда чак и створио, пре доласка великоморавских изасланика у Константинопољ. Ту се прво поставља питање степена спремности истраживача да се ослони и на теолошко објашњење (промисао, чудо) појаве коју разматра, или одређења да таква објашњења доследно искључује држећи се само атеистичке или агностичке методологије и одговарајућег погледа на свет; и, друго, питање шта је Константин сматрао садржајем сазнања које му се открило. Када је реч о првоме, истраживачи који су мишљења да теолошка и нетеолошка методологија не само да могу него да и треба да буду коришћени комплементарно где је то могуће (а тамо где није, верујући истраживачи ће предност дати теолошкој аргументацији /догмати, канон, патрологија и др./, в. Роуз 2003: 81), прихватиће објашњење дато у ЖК и неће настојати да се феномен чуда мање или више прећутно заобиђе. Када је реч о другоме, треба имати у виду да речи одговарајућег места у ЖК не искључују могућност да је Константин и пре тог тренутка радио на стварању словенског писма, или да је проучавао могуће покушаје записивања словенских речи грчким словима. Ако је тако и било, што је могуће, али се доказује само логичним претпоставкама, онда ЖК говори о тренутку када се Константинов рад на словенском писму новим сазнањем к о м п л е т и р а о и з а в р ш и о, а не када се сазнање у тренутку и у целини открило без икаквог преходног Константиновог рада на писму за словенски језик.

¹² Уосталом, преведећи око 1.700 речи дневно, преводиоци су могли да око 150.000 речи новозаветног текста преведу за око три месеца, без ослањања на брзописце (или брзописца), чија се каснија примена изричито помиње у ЖМ XV, мада то помињање брзописаца у ЖМ XV оставља могућност за претпоставку да су они (или један од њих) већ у Константинопољу били обучени за брзо писање на словенском језику глагољским писмом. Међутим, превођење Апостола и Псалтира, односно делова из њих, тражило је додатно време.

¹³ О типологији јеванђеља в. Жуковска (1963). Празнично јеванђеље садржи читања само за литургије које се служе суботом и недељом. В. и напомену 16.

Великој Моравској.¹⁴ Ако су пак планирали да литургију служе сваког дана од Ускрса до Педесетнице, а касније суботом и недељом, односно празником, онда им је било најхитније да преведу само онде делове кратког апракосног Јеванђеља који се читају у те дане, опет остављајући да превођење целог Јеванђеља заврше у Великој Моравској. У ЖК XV и ЖМ XV саопштава се да је процес превођења богослужбених књига настављен у Великој Моравској. Другим речима, неколико месеци преводилачког рада није био сувише кратак рок да се преведу само они делови Јеванђеља који ће бити читани на светој литургији на Ускрс и првих недеља или месеци по Ускрсу. Слично је морало бити и са превођењем других богослужбених књига.

4. Мисија коју је цар Михаило III поверио Константину и Методију налагала је да се све добро испланира, а да се импровизације сведу на минимум. Тај план је морао обухватити избор књига које ће бити преведене пре поласка у Велику Моравску, начин на који ће бити превођене, словенски говор који ће бити у основи језика превода, време поласка на пут, избор пута, начина и трајања путовања, избор књига које ће бити преведене у путу или, вероватније, пошто се стигне на одредиште, а поред осталог, и свакако не на последњем месту, део тога плана морало је бити одређивање дана када ће први пут у богослужењу бити употребљен словенски језик. Тај је чин, било је свима јасно, био од посебне важности, тај дан није могао бити било који дан, па је зато природно претпоставити да се планирало да то буде дан који је иначе за Цркву од посебне важности. Као што је у културној, тачније духовној историји Словена увођење словенског језика у богослужење догађај од посебног, ако не и највећег значаја, чега је Константин несумњиво био свестан, тако је у годишњем циклусу дана и празника који се у хришћанској цркви празнују Ускрс највећи празник. Планирање да се та два догађаја повежу чини се врло логичним, утолико пре што су Браћа са сарадницима путовала у Велику Моравску током ускршњег поста и стигла на одредиште по свој прилици уочи Ускрса 864. године (в. т. 7).

5. Иако је великоморавски кнез Рагислав тражио од Византије епископа (фактички — поглавара цркве у Великој Моравској који не би био потчињен архиепископији у Салцбургу), том делу његове молбе није удовољено. Тешко да се у Византији нису могли наћи епископи који бар донекле знају словенски језик. Пре ће бити да је на византијском двору процењено да би слање епископа из Византије на подручје у којем је увелико на ширењу хришћанства, али и политичког утицаја Источнофраначке краљевине, радило свештенство

¹⁴ Идући за Ј. М. Верешчагином, *Јеванђеље* видим не као жанр него као наслов дела, односно као властиту именицу, коју треба писати великим словом.

те краљевине, и које је било под црквеном управом Рима (одн. епископије у граду Пасау и архиепископије у Салцбургу), врло вероватно било схваћено као политички изазов, и да је могло довести до унутарцрквених и међудржавних проблема, које је упутније било избећи. Зато се изашло у сусрет оном делу молбе кнеза Растислава којим се тражи учитељ који би помогао да се Словенима у Великој Моравској хришћанство приближи на словенском језику. То је био гест добре воље византијског цара у односу на молбу великоморавског кнеза. Тај гест је ишао у прилог изградњи добрих политичких односа између Византије и Велике Моравске, а отварао је могућност трајнијег византијског присуства у Великој Моравској у облику и обиму који не би био отворено изазован за Рим и за немачке феудалце и свештенство у суседству Велике Моравске. Било је основано претпоставити да ће Словени из Велике Моравске, пошто добију теолошко и филолошко образовање потребно за свештеничку службу, лакше добити од Рима рукоположење и право да богослуже (и) на словенском језику.

Ту претпоставку потврђује даљи развој догађаја: Словенска браћа одлазе у Рим, своје поштовање папи исказују и моштима св. Климента које му дарују, убедљиво образлажу папи, а и својим опонентима, потребу ширења и учвршћивања хришћанства и на словенском језику, Методије је рукоположен за свештеника, а касније и хиротонисан за архиепископа Панонског, а неки њихови ученици добијају статус свештеника и ђакона. Добро започето формирање црквене организације са словенским кадром у Великој Моравској прекинули су познати политички догађаји неповољни за потпуно остварење тог дела великоморавске мисије Солунске браће.

6. Према према житијима у којима се тај догађај помиње кнез Растислав није експлицитно тражио помоћ ради увођења богослужења на словенском језику,¹⁵ сасвим је јасно да богослужење има, поред других, и едукативну функцију, што је морало бити чврсто ослоњено на канонски текст, тј. на богослужбене књиге,¹⁶ које је могло превести само за тај задатак врло меродавно лице, а Константин је

¹⁵ Како су изасланици из Велике Моравске тачно изложили молбу кнеза Растислава византијском цару Михаилу III остаје непознато јер непосредни извори о томе нису сачувани. Житија дају највероватније у суштини добро пренет садржај онога што је о томе сам цар Михаил III (са саветницима) пренео Константину (а он потом својим сарадницима), али то је ипак препричана информација из „треће руке”: у житија је ушло оно што су Константинови сарадници чули од Константина, а он од цара, али не дословце оно што су великоморавски изасланици стварно изговорили цару. Ипак не види се разлог за претпоставку да је у том преношењу информација у житија ушла у битније измењеном облику и садржају у односу на свој изворни вид.

¹⁶ А богослужбене књиге биле су главни богослужбени уџбеници за моравске Словене који су се припремали за свештенике, како сасвим умесно констатује Ф. Гривец (Гривец 1985: 55).

то сасвим сигурно био. Просвећивање неписмених верника у хришћанској вери се најделотворније остварује кроз богослужење (укључујући проповед) на њима разумљивом језику, богослужење се ослања на богослужбене књиге, а њима је основ у писму, које је, дакле, требало створити. Према томе, увођење словенског језика у богослужење било је у потпуности у функцији главног циља великоморавске мисије Солунске браће. Добро је познато да су Солунска браћа тај циљ у Великој Моравској за неко време и остварила, уз знатне тешкоће, а да ће семе које су они посејали у Великој Моравској дати обилне плодове широм словенског света. Познато је такође како се и када мисија Солунске браће завршила после Методијеве смрти и после прогона њихових ученика, након чега се у Великој Моравској опет за дуго времена богослужило само на латинском језику.¹⁷

Питање када је словенски језик први пут употребљен на литургији, у славистичкој литератури се не разматра, ако се уопште поставља. Када се неко питање не узима у разматрање, то може значити да се оно сматра небитним, или да је одговор толико очигледан да се његово помињање може изоставити, или да се на такво питање не може тачно одговорити, али овде није реч ни о једној од тих могућности.

Покушај тачног временског одређивања почетка употребе словенског језика на литургији свакако се не може оценити као бављење неважном чињеницом јер је је у његовој основи тражење одговора на питање када се мисија Солунске браће почела остваривати, а тај датум спада у један од најзначајнијих датума у историји словенске културе.

Одговор на то питање свакако није очигледан. У ЖК и ЖМ, као ни у било ком другом познатом извору, о томе се експлицитно не говори, што ипак не значи да се пажљивим увидом у изворе не може посредним путем доћи до потребног закључка.

7. Одговор на питање када је први пут словенски језик употребљен на литургији требало би да садржи и годину и дан тог за словенску духовност и културу великог догађаја. О години доласка Константина и Методија у Велику Моравску постоје различита мишљења, а о дану када је први пут одржана литургија (и) на словенском језику тешко да се може наћи икакво мишљење. Према једним мишљењима, моравско посланство је стигло у Константинопољ у јесен

¹⁷ Сва је прилика да латински језик никада није сасвим замењен словенским језиком у црквама у Великој Моравској, поготову ако се има у виду чињеница да папском булом из јуна 880. године није наложено него допуштено да се у архиепископији којом је управљао Методије богослужи и на словенском језику, уз изричит захтев да се Јеванђеље мора читати прво на латинском језику, после чега се допушта читање истог места на словенском језику. Папском булом из 885. та одлука је преиначена, а употреба словенског језика је ограничена само на проповеди (Флорја 2004: 74—75).

862. године, а Константин и Методије су са сарадницима кренули у Велику Моравску у пролеће 863. Према другим славистима, моравско посланство је стигло у Константинопољ у пролеће 863, а Константин и Методије су се упутили у Велику Моравску у јесен исте године. Према трећима, моравско посланство је стигло у Константинопољ у јесен 863, а Константин и Методије са сарадницима започели су своју мисију у пролеће 864. године (О томе подробније: Ткадлчич 1969: 542—551, Флорја 2004: 370—381). Најубедљивију аргументацију у прилог трећем наведеном мишљењу дао је Ј. Цибулка (1965).¹⁸

У тражењу одговора на тако постављено питање упутно је поћи од чињенице, коју данас нико не оспорава, да је прво словенско писмо створено 863.¹⁹ године. Сматра се да је те године Константин саставио писмо за словенски језик (или завршио састављање тог писма, ако га је започео раније) и да је започео превођење Новог Завета првом реченицом Јеванђеља по Јовану „У почетку беше Реч”, што је почетак апракосног Јеванђеља.²⁰ Та реченица, односно њен изворни облик *искони вѣ слово и слово вѣ оу бога и богъ вѣ слово [...]* (ЖК XIV, Лавров 1966: 27), написан глагољицом, била је прва реченица написана на словенском језику (са изузетком могућег ранијег повременог писања словенских речи грчким или латинским словима „без устројенија”, како је рекао Црноризац Храбар, в. Лавров 1966: 162). У том случају прво слово у том преводу био је глагољско И, односно, као што је познато, симболички врло знаковит спој троугла (Свето Тројство) и круга (бесконачност, пуноћа), а друго С — спој круга и троугла, а та два слова су, као је општепознато, истовремено почетна слова имена Исуса Христа.

¹⁸ Ткадлчич се с њим не слаже (1969: 550—551). За главни аргумент да су изасланици кнеза Растислава дошли у Константинопољ 862. године он узима речи цара Михаила III Константину-Философу „Знам да си уморан и болестан у телу.” Међутим, питање је да ли је византијски цар заиста изговорио управо те речи, а уколико јесте, да ли је мислио да је Константин био уморан зато што није имао довољно времена да се одмори од путовања Хазарима претходне године (како мисли Ткадлчич), или је био уморан од нечег другог.

¹⁹ К. М. Кујев је у неколико радова дао врло убедљиву аргументацију у прилог мишљењу да је, према александријском рачунању времена, година стварања словенског писма 863; в. Кујев 1967.

²⁰ Било да је реч о празничном апракосу, које садржи читања на литургијама само суботом и недељом, било да је реч о кратком апракосу које садржи читања за сваки дан од Ускрса до Педесетнице, а затим само за суботе и недеље, или о пуном апракосу, који садржи читања за скоро сваки дан у години (Жуковска 1963: 77—79; 1968: 211—213).

Мишљење да је прво био преведен кратки апракос А. А. Алексејев не сматра неоспорним, наводећи аргументе (а до главних је дошао анализом лексике) у прилог тези да је прво могло бити преведено четворно Јеванђеље (Алексејев 1999: § 4). Без обзира на коначно решење тог питања, неоспорна је чињеница да је превођење Јеванђеља почело првом реченицом Јеванђеља по Јовану (ЖК XIV, Лавров 1966: 27), којом почиње кратки апракос, а чини се доста основана претпоставка да такав избор почетка превођења није био случајан него усаглашен с намером да прве речи Јеванђеља на словенском језику буду изговорене у Великој Моравској на Ускрс 864. године.

Константин и Методије су се са својим сарадницима упутили у Велику Моравску у пролеће следеће године. Разлози што на тај пут нису кренули раније су јасни, а најважнији је тај што су преводилачки рад и припреме за пут захтевали извесно време. С друге стране, то путовање било би много ризичније да је започето раније, тј. у зиму 863—864.

Не зна се поуздано којим су се путем Солунска браћа кретала према свом одредишту у пролеће 863. Чини се да је најубедљивија претпоставка да се путовало најкраћим путем — преко Ниша и Београда (Бернштејн 1984: 88), односно преко Пловдива, Софије, Ниша, Београда (Цибулка 1965: 328),²¹ а не неким другим путем, нпр. преко Драча, а затим Јадранским морем (Флорја 2004: 374), или на север уз Црно море до данашње Румуније, па преко Карпата и затим долином Тисе и долином Дунава (Олтеану 1958: 178—179). Није искључено да су кроз Бугарску Солунска браћа путовала бавећи се и мисионарским радом. Уопште, црквена и спољна политика Византије у Бугарској и Великој Моравској тих година вођена је усклађено, са извесним разликама у приступу које су диктирале околности, што објашњава узлет бугарске писмености у X веку, будући да су ученици Ђирила и Методија, прогнани из Велике Моравске, наставили рад у Бугарској на тлу умногоне припремљеном за такав рад.

Када се има у виду да се раздаљина између Солуна и Београда могла прећи за две недеље у околностима неповољнијим од оних који су били на располагању Константину и Методију (Петковић 2008: 11), а према Порфиригениу чак за само осам дана (према: Ткадлчик 1969: 546), чини се донекле претераном Цибулкина процена да су Солунска браћа путовала до Велике Моравске око шест недеља (Цибулка 1965: 329).

Дакле, Солунска браћа се највероватније стигла у Велику Моравску у пролеће 864. године, након путовања које је могло трајати око четири недеље ако се нису негде дуже задржавали, али се не зна тачно да ли је њихово коначно одредиште био град где је столовао кнез Растислав (нити где се то оно тачно налазило), или неко друго место. За преводилачки и наставни рад био им је потребан мир који тешко да су могли имати у близини владара Велике Моравске, односно у политичком средишту те државе. Зато је логично претпоставити да су се са својим сарадницима и ученицима повукли на неко мирно место, које им је могло пружити услове за рад сличне онима какви постоје у манастирима.

²¹ У прилог томе говори Методијев опис опроштаја од мајке (ЖК XVIII). Ако је ту описан опроштај пред путовање Браће у Велику Моравску, што изгледа највероватније, то значи да су путовали преко Солуна, а од Солуна најкраћи пут у Велику Моравску водио је преко Ниша и Београда. (Лацко 1963).

8. У ЖК и ЖМ се истиче да су Солунска браћа и њихови сарадници у Великој Моравској наставили са превођењем богослужбених књига. Чињеница да су се налазили на територији која је била под црквеном јурисдикцијом епископа из Пасауа и да су после четрдесет месеци кренули у Рим да од папе добију благослов за своју делатност, те да је све време њихове мисије прошло у покушајима да добију од папе одобрење да наставе са радом како су то започели, говори у прилог претпоставци да се Солунска браћа нису понашала изазивачки у односу на актуелне црквене власти већ да су настојала да убедљивим аргументима добију право богослужења (и) на словенском језику.²² У том светлу логично је претпоставити да њихова прва богослужења у Великој Моравској нису била у целости на словенском језику него да су само једним делом била таква. У том случају поставља се питање — на којем су богослужењу први пут користили словенски језик, и у којем делу тог богослужења.

Да би се одговорило на та питања, потребно је вратити се на оно место у ЖК у којем се каже да је Константин прво превео на словенски језик зачело Јеванђеља по Јовану. У мисији Солунске браће ништа није било случајно. Све је било промишљено укључујући и план с којим се морало приступити остварењу великог наума. То је искључивало импровизације, почев од избора места у Новом Завету које ће бити прво преведено до избора дана када ће први пут словенски језик бити употребљен на светој литургији и избора оног дела литургије у којем ће се први пут Реч објавити на словенском језику. Ти кључни елементи њихове мисије морали су имати исту основну идеју и морали су бити потпуно усаглашени.

У ЖК се истиче значај ширења хришћанства међу Словенима, а кнезу Рагиславу се, донекле и пренаглашено, речима цара Михаила III, предочава да је кренуо путем цара Константина Великог.²³ Богослужење (и) на словенском језику имало је, пре свега, за циљ учвршћивање хришћанства међу Словенима у Великој Моравској. У све-

²² Као што умесно истиче више истраживача, и пре доласка мисије Солунске браће у Велику Моравску словенски језик је у извесном, макар и доста уском обиму, постојао у верском животу великоморавских Словена и у цркви и изван цркве. На Франкфуртском сабору 794. било је одобрено, и касније више пута потврђивано, да се проповеди могу држати на матерњем језику пастве, а римска курија је у више случајева допуштала да се и основне молитве (пре свега, Оче наш) могу говорити на језику пастве (Бернштејн 1984: 89).

²³ Не улазећи у анализу тог поређења кнеза Рагислава са царем Константином, треба ипак нагласити да је кнез Рагислав био иницијатор стварања епископије у Великој Моравској у којој ће се хришћанство учвршћивати на словенском језику, а тиме, посредно, и стварања словенског писма. Он додуше, према житијима, не помиње цару Михаилу III богослужење на словенском језику, али из садржаја молбе кнеза Рагислава доста јасно произилази закључак да је његова молба ишла у том правцу. За разлику од кнеза Рагислава који је, иако највероватније неписмен, учинио први корак који је водио стварању словенске писмености, панонски кнез Коцељ (који је столовао у граду имена врло сличног његовом — Vlatny Kostel, што тешко да је случајно) био је, према ЖК XV, први словенски кнез који је научио словенско писмо.

тлу те чињенице најпримереније је било увести словенски језик у богослужење речима зачала Јеванђеља по Јовану *искони вѣ слово и слово вѣ оу бога и богъ вѣ слово [...]*, којима, уосталом, почиње изборно Јеванђеље.²⁴ Зато није случајност што је Константин почео превођење Новог Завета управо од тог места, највероватније имајући на уму да то буду прве речи на словенском језику које ће бити изговорене на литургији у Великој Моравској. Прва литургија коју су служила Солунска браћа у Великој Моравској морала је бити велики догађај за тамошње Словене, како оне који су били чврсто уцрквљени тако и оне које је требало утврдити у вери. Вест о тој литургији је вероватно ишла пред њом као и глас да ће се она служити (и) на словенском језику.²⁵ Утолико су јачи одјек морале имати на словенском језику изговорене речи зачала о беспочетном Богу, који је Реч, и кроз Кога је све постало.

Првој литургији коју ће служити у Великој Моравској, а то је највероватније била и прва литургија у којој су се обратили тамошњој пастви (и) на словенском језику, претходили су сасвим сигурно молитва и пост Солунске браће, али не само зато да би се духовно припремили за тако значајну литургију него и зато што је то било време великог поста, после којег се, на Ускрс, на ускршњој литургији чита зачело Јеванђеља по Јовану.²⁶ Другим речима, може се са највећом извесношћу закључити да је Константин Философ још у Константинопољу прво превео зачело Јеванђеља по Јовану имајући на уму да ће то место из Новог Завета бити прве речи на словенском језику које ће бити изговорене на ускршњој литургији у Великој Моравској. Иако не знамо цркву у којој је та литургија служена (а археолошка истраживања говоре о неколико десетина камених цркава на територији тадашње Велике Моравске), ни место у којем се та црква налазила, сва је прилика да је то био град у којем је тада столовао кнез Ростислав, и да је тој литургији и због великог празника и због

²⁴ На познату чињеницу да се зачело Јеванђеља по Јовану чита на ускршњој литургији скреће пажњу Ј. М. Верешчагин (Верешчагин 1997: 12) не доводећи ипак то у везу с питањем када је словенски језик први пут употребљен на литургији.

²⁵ Словенски називи црквених служби који се наводе у ЖК XV настали су највероватније као калкови са одговарајућих грчких назива (Лацко 1963: 96), што говори у прилог тези да су се Константин и Методије у богослужењу држали источног обреда, за који су, уосталом, имали допуштење да служе на словенском језику. За предмет овог рада је од споредног значаја да ли су касније, и колико касније, прешли на западни обред (који је у Моравској већ имао извесну традицију) служећи и даље (и) на словенском језику.

²⁶ Ту се држимо мишљења да је то била литургија св. Јована Златоуста, како је то и данас, јер нема аргумената да је било друкчије. Т. И. Афанасјева, ослањајући се и на претходна истраживања А. Жакоба (А. Jacob, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome*. — Louvain, 1968. — необјављена докторска дисертација), констатује да постоје четири основне редакције литургије Јована Златоуста, од којих је до X—XI века постојала само стара константинопољска, најкраћа. Допуне које се констатују за касније редакције не односе се на зачело Јеванђеља по Јовану (Афанасјева 2006).

гостију из Византије присуствовао и сам кнез Рагислав, његова властела и много народа. Претпоставља се да је служио Константин као свештеник, угледан гост, творац писма за словенски језик и превода зачала које је читано. Иако се за Константина у изворима каже да је био свештеник, то се не слаже са податком да су хартофилакси на византијском двору били ђакони.²⁷ Додуше, Константин је могао бити рукоположен за свештеника непосредно пре путовања у Велику Моравску. Методије је, како се у житију изричито каже, био монах. Био је и игуман манастира Полихрон. Није искључено да је чтец био неко од њихових словенских сарадника које су повели из Византије јер је због присутних Словена морало бити важно да у богослужењу прве речи на словенском језику изговори неко коме је словенски језик матерњи. То, наравно, не искључује могућност да су неки делови свете литургије служени на словенском, а неки на латинском језику.

9. Уколико је тачна овде изнета и образложена претпоставка да је словенски језик први пут употребљен на ускршњој литургији 864. године у стоном граду Велике Моравске, о чему се у изворима не говори изричито, али на шта извори доста јасно упућују посредно, онда, имајући у виду чињеницу да се Ускрс, као покретан празник, празнује у прву недељу по пролећној равнодневици након пуног месеца и јеврејске Пасхе, не би било немогуће тачно утврдити дан и месец када је 864. године служена прва словенска литургија.

Примена три метода израчунавања датума покретних празника (Гаусов, Џонсов и таблични метод) води истом резултату — да је 864. године први дан Ускрса био 2. априла, по јулијанском календару, што би, дакле, био датум када је, највероватније, новозаветни текст на словенском језику први пут употребљен на светој литургији.²⁸

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Алексејев 1999: А. А. Алексеев. *Текстология славянской Библии*. — С. Петербург, 1999. <http://ksana-k.narod.ru/Book/alekseev/02/index.html>

Афанасјева 2006: Т. И. Афанасьева. Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI—XV вв. из российских библиотек // *Многократните преводи в Южнославянското средновековие: Доклади от международната научна конференция*. — София 7—9. 07. 2005. *Под ред. на Л. Тасева, Р. Марти, М Йовчева, Т. Пентковская*. — София, 2006, стр. 253—266.

Бернштејн 1984: Самуил Б. Бернштейн. *Константин-философ и Мефодий*. — Москва: Московский университет, 1984.

Верешчагин 1966: Е. М. Верешчагин. К характеристике билингвизма эпохи Кирилла и Мефодия // *Советское славяноведение*, 1966.

Верешчагин 1971: Е. М. Верешчагин. *Из истории возникновения первого литературного языка славян. Ч. 1. Переводческая техника Кирилла и Мефодия*. Москва МГУ, 1971.

²⁷ То питање је подробно размотрено у раду: Тимкович 1996.

²⁸ Захваљујем колегиници Соњи Манојловић што је на моју молбу израчунала датум Ускрса 864. године, применивши сва три поменута метода.

Верещагин 1971: Е. М. Верещагин. *Из истории возникновения первого литературного языка славян. Ч. 2. Варьирование средств выражения в переводческой технике Кирилла и Мефодия*. Москва, 1971.

Верещагин 1997: Е. М. Верещагин. *История возникновения древнего общеславянского литературного языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников*. — Москва: Мартис, 1997.

Вечерка 1999: Radoslav Večerka, Počátky slovanského spisovného jazyka: Studie z dějin staroslověnského písemnictví a jazyka do konce 11. století. — Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 1999.

Гривец 1985: Franc Grivec, *Sveti Ćiril i Metod slavenski blagovjesnici*. — Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1985.

Жуковская 1963: Л. П. Жуковская. Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием // *Вопросы славянского языкознания*, Москва, 1976, вып. 7, стр. 73—68.

Жуковская 1968: Л. П. Жуковская. Типология древнерусского полного апракоса XI—XIV вв. в связи с лингвистическим изучением их // *Памятники древнерусской письменности*. — Москва: Наука, 1968, стр. 199—332.

Кончаревић, Бајић 2003: Ксенија Кончаревић, Ружица Бајић, О неким лингвистичко-комуниколошким аспектима литургије (прилог проучавању комуникативних функција литургијског дискурса). — *Богословље*, Београд, 2003, бр. 1—2, стр. 41—74.

Кујев 1967: К. М. Куев, *Черноризец Храбър*. — София: Издателство на Българската академия на науките, 1967.

Лавров 1966: Петр А. Лавров. *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности*. — The Hague, Paris, 1966.

Лачко 1971: Michal Lacko, *Sv. Cyril a Metod*. — Rím: Slovenské vydavateľstvo Sv. Cyrila a Metoda, 1963.

Олтеану 1958: Pandeale Olteanu, Origines de la culture slave dans la Transylvanie du Nord et le Maramureș // *Romanoslavica*, 1 (1958), 169—97.

Петковић 2008: Андрей Петковић: *Поклоњенье гробу Господњем 1734*. — Приредило Стеван Бугарски. — Темишвар, 2008.

Роуз 2003: *Писма оца Серафима: Дванаестогодишња ѓрејиска јеромонаха Серафима Роуза и свешћеника Алексеја Јанѓа*. — Будва: Подмаине — Никшић: Свјетилник, 2003.

Тимкович 1996: Gorazd A. Timkovič, Sv. Cyril (+869) bol katánským episkopom // *Krásnobrodský zborník*, Prešov, 1 (1996) 1—2, str. 53—90.

Ткадлчик 1969: Vojtěch Tkačlík, Datum příchodu slovanských apoštolů na Moravu // *Slavia*, 1969, 4, 542—551.

Флорја 2004: Б. Н. Флорја, *Сказания о начале славянской письменности*. — Санкт-Петербург: Алетея, 2004.

Цибулка 1965: Josef Cibulka, Der Zeitpunkt der Ankunft der Brüder Konstantin-Cyrillus und Methodius in Mähren // *Byzantinoslavica*, Bd. 26, 1965, S. 318—364.

Предраг Пипер

КОГДА СЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК СТАЛ БОГОСЛУЖЕБНЫМ ЯЗЫКОМ?

Резюме

Исходя из анализа текста источников, а также исторических, политических, географических и других обстоятельств, в которых проходила моравская миссия св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, автор статьи приходит к выводу, что славянский язык впервые приобрел статус литургического языка в Пасхальное воскресенье в 864 году, и что слова Евангелия по Иоанну, с которых начался процесс перевода Евангелия на славянский язык, являются первыми словами Евангелия когда-нибудь произнесенными в литургии на славянском языке.

Валерий Компанец

ИСТОРИЯ И МЕТАИСТОРИЯ В РОМАНЕ В. ТЕНДРЯКОВА „ПОКУШЕНИЕ НА МИРАЖИ”

Рассмотрен метафизический аспект романа В. Тендрякова „Покушение на миражи” в связи философско-позитивистскими научными воззрениями конца XX столетия. Основная мысль автора статьи заключается в критике узости рационалистического подхода к проблемам духовности, нравственного выбора, гуманизма.

Ключевые слова: апокалипсис, гуманизм, истина, история, метаистория, рационализм, христианство, эсхатология

В русской литературе последних десятилетий XX века традиционные для философского осмысления проблемы обрели в творчестве Л. Леонова, В. Распутина, С. Залыгина, В. Астафьева, Ю. Бондарева и др. специфическую окраску, обусловленную пониманием того, что человечество реально оказалось на грани самоуничтожения, будь то экологическая или ядерная катастрофа. Это и привело к укрупненному художественному показу личности, к попыткам осмысления ее не только в историческом, но и метаисторическом плане.

Сопряженность отдаленных друг от друга времен, распахнутость истории, метафизический аспект ее проявлений присущи, в частности, роману В. Тендрякова „Покушение на миражи”.

Главный герой произведения физик-теоретик Георгий Петрович Гребин, собрав вокруг себя единомышленников, решается на рискованный эксперимент. В программу ЭВМ ученый закладывает данные различных исторических эпох для того, чтобы получить математически точные ответы на „вечные” вопросы: „Течет поток рода людского. Куда? Какие силы гонят его? Безвольные ли мы рабы этих фатальных сил, или у нас есть возможность как-то их обуздать?” (*Тендряков 1989, 553*). Герой, во многом выражающий мысли автора, считает, что мучительные вопросы бытия всегда порождали страх перед будущим, который проявился и в легендах о потопе, хоронящем человечество, и в апокалиптических видениях Иоанна, и в жесточайших расчетах Мальтуса.

Одна из главных мыслей романа, имеющих сюжетобразующее значение, — мысль о сопряженности настоящего и прошлого, пре-

емственности нравственных идей. Не случайно на столе Георгия Петровича стоит фигурка нескладного человечка со „срезанной головой”: „В своем каменном веке его мучало в принципе то же, что мучает меня в моем веке атомном. Как повлиять на жизнь — наверняка уже зрело в его темном мозгу” (*Тендряков 1989, 658*).

Именно последнее — как изменить жизнь — более всего занимает сознание Гребина, ибо не меньшей глубинной связью с настоящим обладает, по его мнению, не только прошлое, но и будущее: „Далекое проступает уже сейчас, только надо уметь его видеть — великое через малое, в падающем яблоке — закон всемирного тяготения” (*Там же, 553*).

Структурно роман „Покушение на миражи” состоит из небольшого теоретического вступления, пяти сказаний и пяти глав. В сказаниях отражается какой-либо давний исторический эпизод, проливающий „архаический свет” на современность. В главах же действуют люди нынешней технотронной эпохи, озабоченные жгучими проблемами наших дней.

Пытаясь ответить на вопрос, насколько может быть свободен человек, ограничена или безгранична его свобода, Тендряков воссоздает события, имевшие место за триста лет до появления Христа.

В сказании под названием „Откровения возле философской бочки” речь идет о Диогене из Синопа, странном мудреце, который „угрюмо презирал богатство, ел что придется, облекал немывтое тело в рваные тряпки, жил в бочке” (*Тендряков 1989, 589*). По его мнению, люди наказаны не богами, а ими же самими. Да, человек усовершенствовал орудия производства: изобрел соху и запряг в нее вола, но зачем? „Кормить и погонять, чтоб — больше, больше! Чтоб я смог держать новых волов, новых рабов и еще больше, больше получить себе с них. Не насытиться уж никогда! В мире родилась жадность ... От жадности — жестокость. От жестокости — ненависть. Мир испортился...” (*Там же, 593*).

Для персонажей произведения слова древнего мыслителя звучат как подтверждение того „бескомпромиссного закона”, которому, согласно марксистской логике, подчинялись люди во все исторические и доисторические времена: „чем выше производительные силы, тем выше темп развития, их пожирающий” (*Там же, 719*). Но тем более проявляется и зависимость Человека от изобретенного им фантома, который получил функции самостоятельного исторического фактора, наделенного именно сверхъестественной силой. Так, человек, став сначала рабом собственных желаний, превращается в раба экономического прогресса.

В легенде, воспроизведенной Тендряковым, Диоген становится выразителем иного типа свободы, иного самосознания: „... не лучше ли всем вести себя так, как веду себя я! Не рваться ни к славе, ни к богатству, не завидовать другим, не надрываться на работе, чтобы

получить лишнюю гроздь винограда. Кому тогда придет в голову замахнуться на тебя, обидеть, отнять твою жизнь?” (*Там же*, 594).

Аристотель, которому Диоген изложил свое кредо, соглашается: да, пожалуй, Диоген нашел способ быть счастливым — проспаться всю жизнь. „Таких не следует будить”, но с них и не следует брать пример. В бочке не завести семью, не вырастить детей. „Тот, кто довольствуется бочкой, не хочет себе лучшего, вряд ли сумеет хорошо заботиться о детях.... Да люди вырождаются тогда, Диоген! На земле будут выть волки в одичавших виноградниках” (*Там же*, 594—595). Отсюда вытекает, что и Диоген становится рабом, только не рабом желаний, а напротив, нежеланий, *рабом бочки*. И от этого вида рабства так же трудно избавиться, как и от неприятного им.

Скепсис Диогена — явление отнюдь не единичное, он имел реальные корни в дохристианском сознании. Его историческую сущность подчеркнул Гегель: „Эта философия признавала лишь отрицательность всякого содержания и являлась выражением отчаяния для мира, в котором уже не оказывалось ничего прочного. Она не могла доставить удовлетворение живому духу, который стремился к более высокому примирению” (*Гегель 1935*, 301).

Таким примиряющим духом мог быть только дух христианства, но ни Диогену, прожившему в бочке еще тринадцать лет и умершему на восемьдесят первом году жизни, ни могущественнейшему Александру Македонскому, скончавшемуся в тот же год от загадочной болезни, постичь этого было не дано. Только одного Аристотеля, обреченного в последние годы на изгнание, только его одного из всех языческих философов, по мнению автора, христианство приняло и „много веков прикрывалось его могучим авторитетом” (*Тендряков 1989*, 595).

Но вернемся к сути эксперимента, описанного В. Тендряковым. Ученых более всего интересовала фигура Христа, и, заложив в ЭВМ данные его эпохи, верные своему принципу, экспериментаторы „стерли” Сына Человеческого в последний момент из программы. Именно такой шаг, как они считали, может обнажить законы истории в наиболее „чистом”, обезличенном, а значит, наиболее объективном проявлении. Это и есть *покушение на миражи как один из способов познания истины*. Отделить факт от вымысла, историческое от мифического и метаисторического... Но для этого не нужен Христос как Мессия, как Богочеловек, как Единородный Сын Божий (*Ин*, гл. 1, ст. 14—18). Для этого не нужно чудесное, ибо категория чуда была отнесена марксистами в область дремучего средневековья.

Молодые ученые-позитивисты пытались разглядеть в Христе историческую личность, одного из тех пророков, которые издавна бродили по Палестине. Новый пророк из Назарета, города „крикунов и путаников”, представлялся создателям легенды, неказистым на вид: „...Длинная одежда мешковато спадала с узких плеч и лицо худое,

темное, с перекошенным носом, но красила его улыбка и взгляд черных блестящих глаз был прям и весел” (*Тендряков 1989, 555*). Говорил он афоризмами, хорошо известными из текста Евангелия, чудесами не злоупотреблял и, пожалуй, совершал только те, которые легко объяснить не снисхождением Духа Божия, а обычным психотерапевтическим воздействием: таково, например, излечение частично парализованного Маноя. Об остальных чудотворных деяниях только „кричала бесноватая Мария из Магдалы” (*Там же, 556*), они остаются „за кадром”.

Впрочем, как следует из повествования В. Тендрякова, пророк как будто и сам не настаивал на своей исключительности, называя всех людей Сынами Божьими: „Каждый из нас послан на землю Богом” (*Там же, 562*).

Тем не менее, упорно называя себя Сыном Человеческим, Иисус в тексте В. Тендрякова все-таки „играет” двумя смыслами. С одной стороны, этим названием он хочет подчеркнуть свое единство с человечеством и по природе своей и по тому униженному состоянию, в котором находится сейчас он, как и все человечество. Такое название не противоречит древнеиудейским представлениям о божественной природе Мессии (*Библейская энциклопедия 1990, 683*). Но с другой стороны, в книге Бытия сыны человеческие названы потомками Каина и противопоставлены Сынам Божиим (*Там же, 683*).

В процессе диалога, „пахнущего кровью”, когда разгоряченная толпа не способна вникать в оттенки смысла, Сын Человеческий легко превращался в ее восприятии в сына человеческого, тем более что сам Иисус настойчиво и упорно подчеркивал единосущие со всеми.

Говоря словами из „Послания к Филиппийцам”, „Он смирил Себя... до смерти” (*Флп. гл. 2, ст. 8*) и принял смерть как смертный, как человек.

„— Сме-е-ерть!!! — режущий визг, захлебывающийся от счастья.
— Сме-е-ерть!! — громово отозвалась на него толпа.

Сын Человеческий, стоявший внутри яростной кипени, впервые опустил голову. Он не хотел видеть, как люди нагибаются, подбирают камни ... Он уже перестал шевелиться, а камни все еще летели в него. Камни отцов, камни матерей, камни детей...

При такой казни виновников нет. Гнев народный — гнев Божий” (*Тендряков 1989, 564*).

Так, согласно воспроизведенной писателем легенде, Иисус погиб навсегда, никогда не воскресая. Покушение на мираж, причем главный, вполне „успешно” состоялось, и так же успешно удалось вычеркнуть Христа из программы ЭВМ группе Гребина.

Как известно, тенденция десакрализации христианства и очеловечивания Христа связана с именами Д. Штрауса и Э. Ренана. Исследовали отмечали их влияние на Тендрякова (*Пискунов 1988, 45*).

Нам же представляется, что это сходство чисто внешнее и дело здесь вовсе не в ренановской традиции.

Суть эксперимента, затеянного героями Тендрякова, — конечно, не очередное атеистическое разоблачение христианства. Его цель, как отмечалось выше, — понять историю вне субъективных воздействий, как нечто „очищенное” от психологического и личностного факторов, с одной стороны, и метафизического — с другой.

В этом плане можно провести параллель с раздумьями русского философа-эмигранта Г. Федотова. „Есть две философии истории, — считал он. — Для одной история есть всегда поступательное движение, развитие или прогресс или раскрытие Абсолютного Духа ... Но есть другой взгляд на историю — как на вечную борьбу двух начал... история есть мир человеческий — не природный и не Божественный — и в нем царит свобода. Как ни велико в истории значение косных, природных, материальных сил, но воля вдохновленного Богом или соблазненного Люцифером человека определяет сложение или распад природных сил. С этой точки зрения, не может в мире пройти бесследно ни слабое усилие к добру, ни малейшее движение зла. Не поглощаются они одним историческим процессом” (*Федотов 1991, 21—22*).

Герои Тендрякова, хотя и усвоившие материалистические концепции бесконечного перманентного процесса, бесспорно, ближе ко второй точке зрения на историю. Поэтому сказания о далеком прошлом так органически вписываются в современные события конца XX века; поэтому Диоген или Аристотель столь же реален для Гребина, как его жена Катя или сын Всеволод. Но дело даже не в реальности исторических лиц: они всегда живут в памяти, в сознании, в воображении ученого. Дело в том, что та борьба между Богом и Люцифером, о которой пишет Г. Федотов, не имеет временных и пространственных ограничений, ибо происходит в душах постоянно, ежесекундно, с перевесом в ту или иную сторону. „И мы теперь острее, чем прежде, осознаем, что между обыденно житейскими конфликтами Иванов Ивановичей с Иванами Никифоровичами и глобальными катаклизмами мировых войн существует глубинная связь, и то и другое — нарушение общности” (*Тендряков 1989, 553—554*).

Кажется, сила зла в истории всех народов проявлялась настолько очевидно, что сомнения в ее реальности и могуществе не просто лишены оснований, но иллюзорны и смешны. Другое дело — сила добра. Герой задает себе вопрос: „Что именно мешает людям творить доброе, нравственное?” (*Там же, 698*). И в поисках ответа на него, Гребин опирается не на философемы и исторические концепции, а воспроизводит конкретные эпизоды его юности.

Один из них — зима 1941 года в селе Яровом, где прошло детство героя и не успела начаться его юность. Гребин решил устроить маленькой сестренке, которой исполнялось двенадцать лет, празд-

ник: поймать зайца. Сделал и поставил петлю, в которой на следующее утро метался „не смиренный зверек, а зверь агрессивный, пружинисто-прекрасный” (*Тендряков 1989, 700*). Кривой ольховый сук не подымался для того, чтобы добить зверя, и в конечном итоге чувство жалости победило: заяц был отпущен.

А через каких-нибудь восемь месяцев, вспоминает герой, он прицельно убил человека, немецкого солдата. „Ни жалости, ни раскаянья я не испытывал, а гордость — пожалуй” (*Там же, 701*).

Ответа на свой главный вопрос „что именно мешает людям творить доброе, нравственное” в прошлом Гребин не нашел. И не нашел не потому, что этого добра не было, а потому что оно слишком сплелось со злом. Вопреки своей воле герой должен был убивать, будучи „мельчайшей молекулой грандиознейшей гиперобщественной системы — второй мировой войны”, но убивал без каких-либо угрызений совести (*Там же, 702*).

Убийство зайца для того, чтобы устроить изголодавшейся маленькой сестренке праздник, или участие в войне, — конечно же, зло. Но зло, способное послужить добру.

Однако в истории возможен и другой вариант, более страшный по своим моральным последствиям: добро, перерастающее в зло. В. Тендряков вспоминает Платона, Яна Гуса, Томаса Мора и Кампанеллу — тех, кто предлагал идеальные проекты земного благополучия, при которых должны были отсутствовать ложь, тунеядство, необузданная роскошь и унижительная нищета. О судьбе последнего рассказывается в Сказании пятом, названном „Прощание с градом Осиянным”.

В страшных муках привиделся Кампанелле его Город Солнца: зеленые поля и цветущие сады, где с песнями работает народ в одинаковой одежде, с одинаково цветущими лицами. „И здесь нет ни своих полей, ни чужих — общие...” (*Там же, 704*).

Но проект Кампанеллы разделил участь всех революционных идей, когда-либо выдвигавшихся людьми во имя унифицированного человеческого счастья. Засохли сады, перестали обрабатываться поля, жизнь обитателей подверглась строжайшей регламентации, предписывающей даже радоваться „по приказу”. В итоге — каждый стал доносчиком или предателем другого. Возникший в воображении Кампанеллы Город Солнца в действительности превратился в город тьмы. Вина ли в этом его создателя?

Вряд ли кто-либо из героев романа может дать ответ на этот вопрос. С точки зрения научного позитивизма, исторического опыта он неразрешим. В людях конца XX века, имеющих дело с твердым научным знанием, тайно или явно живет убеждение в существовании простых и четких критериев удостоверения истины. Гребин лучше других понимает, что наука не должна быть ни пристрастной, ни корыстной. Она отражает и выражает общую культуру человеческого

духа, которая может основываться только на высших ценностях: любви, милосердии и гуманизме. Но достичь такого понимания, как показывает В. Тендряков, дано не каждому.

В самом деле, чем завершился научный эксперимент русских ученых конца нашего столетия? „Стерев” Христа — т.е. исключительное, метафизическое, мистериальное — с программы ЭВМ, истории, хорошо усвоившие марксизм, казалось, пошли путем строгого научного объективизма, даже критицизма. Но случилось чудо, которого не ожидал никто. Сама ЭВМ „возродила” Христа, и это для участников эксперимента явилось интеллектуальным ударом, вызвало своеобразный шок.” Выходит, сейчас мы набрали на такие знания, которые отвергают необходимость знаний вообще. Разве это не конечная истина? Смертельно конечная для разума!” (*Тендряков 1989, 694*) — заявляет одна из самых активных участниц эксперимента Ирина Сушко. И ее вывод приводит в смущение и доктора наук и „научных” мальчиков. Что же предлагается взамен?

„Нам сейчас нужно, — утверждает Ирина, — или отречься от эксперимента — к абсурду пришли, ерундовиной занимались, — или во всеуслышание объявить: дорогие собратья, мы со своим хваленым сознанием добрались до черты, дальше ехать некуда” (*Там же, 694*).

В конечном счете все рассуждения героев, участников эксперимента, упираются в проблему свободы воли и исторического детерминизма. По христианским представлениям, человек свободен в выборе между добром и злом, между верой и безверием. Согласно историческому детерминизму, разделяемому представителями марксизма, такой свободы нет, ибо в ней и нет и не может быть необходимости: сама действительность и весь исторический опыт, пройденный человечеством, свидетельствуют о несоединимости и нераздельности добра и зла. Получается, что человек либо должен выбирать между меньшим и большим злом, либо оправдывать совершаемое и осознаваемое им зло элементами добра как итогом содеянного.

В воображении ученых возникает всё хорошо известная картина биологического и социального эволюционизма: сутулый неандерталец, облаченный в шкуры кроманьонец, племенные объединения, строившиеся города и государства, а также войны, исчезнувшие народы... В итоге — менялся лишь способ добывания хлеба насущного.

Подобной объективной картиной исторического процесса, с которой согласятся и дарвинисты, и эволюционисты, и марксисты, и ученые многих мастей, в романе Тендрякова оказывается неудовлетворен один человек, не имеющий никакого отношения к ученому миру. Речь идет о старом солдате Иване Трофимовиче Голенкове, фронтовом друге, а вернее, учителе Георгия Петровича в искусстве воевать.

Узнав от палеонтологов о существовании так называемой „направленной эволюции”, он пытается разобраться в том, кем эта эволюция может направляться и управляться. Как случилось, что эволюция эта „хитро плетется — от мокрицы какой-нибудь к маящему человеку Голенкову Ивану?” (*Тендряков 1989, 654*). Идея Бога, которая невольно возникает в его размышлениях, для Ивана Трофимовича — не предмет эксперимента, не абстракция, но глубоко интимное переживание, принесшее немало страданий: „А ты знаешь, что бога я и от себя и от людей в шею гнал?” (*Там же, 654*).

Смерть Ивана Трофимовича поистине трагична. Призвав на последнюю исповедь (в первый и последний раз) священника, он выгоняет его, не веря тому, что присланный юнец может научить любви его, столь много ненавидевшего в жизни (*Там же, 734*).

С мыслями и переживаниями Ивана Трофимовича о возможности или невозможности „чистой любви” перекликается четвертое сказание „Страсти о ближнем”, которое переносит действие в предместье Рима времен Нерона.

В богатом поместье Статилия Аппия, в „Трех птицах”, вспыхнул бунт рабов. Это тем более обидно, что сам рабовладелец, руководствуясь гуманными представлениями, решил создать рабам сносную человеческую жизнь. После подавления бунта рабы сами становятся палачами тех, на кого случайно упадет взор или перст хозяина, будь это молодой сильный Фортунат или тщедушный мальчик, вырванный из рук матери. Встает вопрос: может ли найтись человек, лишенный каких-либо признаков исключительности, который примет добровольные распятие и смерть вместо провинившегося раба во имя той самой любви, которую проповедовал Христос? И такой человек нашелся. Это был Лукас, в прошлом раб, ныне вольноотпущенник, занимающийся врачеванием. „Одно спасение, люди — любить! Перед смертью зову вас — любите! Мудрый блаженного, богатый нищего, сильный слабого! Любите, как братья! Жертвуйте всем ради любви, как я сейчас жертвую жизнью!” (*Там же, 681*).

Смысл этого сказания в русле взятой В. Тендряковым установки: акцентировать не сверхъестественные, а человеческие истоки любви даже в тех ситуациях, когда она, казалось, невозможна.

В определенном смысле роман „Покушение на миражи” можно воспринимать как художественную параллель к историософскому трактату Н. Бердяева „Смысл истории”, согласно которому историю можно рассматривать только как судьбу человека. „Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке” (*Бердяев 1990, 14*). Через понятие „судьба человека” Бердяев приходит к категории „метафизика истории” (*Там же, с. 16*). Историческое и метафизическое, считает философ, не разъединены, они имеют общую точку соприкосновения и именно в акте явления и распятия Христа. Отсюда

понимание исторического процесса не просто как эволюционного движения вперед, а как драматического и трагического действия.

Пять глав романа Тендрякова, рисующих боли и сомнения современного человека, и пять сказаний-легенд о прошлом, призваны воплотить авторскую мысль о величественно-неуправляемом и в то же время таком очеловеченном ходе мировой истории. Покушение на миражи, предпринятое группой ученых, в главном пункте эксперимента не состоялось: машина воскресила Христа. Однако миражами остались город Солнца, представления Диогена о возможности „счастья в бочке”, попытка Статилия Аппия устроить счастливую жизнь для своих рабов в „Трех птицах” — древнем и богатом поместье. Многие оказались миражными, но реальной предстает идея, способствующая сопряжению нравственного мира древнего человека с современным гуманизмом, — идея невозможности и преступности оставаться безучастным к незащищенной детской судьбе.

Эта идея связана с центральной фигурой произведения как в его „архаическом”, так и в сегодняшнем аспектах — с фигурой апостола Павла. Он более других учеников Христа приближен к интеллектуальному позитивизму конца XX века. Так, громко славя Мессию, он в то же время постоянно ему „противоречит” (*Тендряков 1989, 642*). Если Иисус Христос, по мнению Гребина, — „поэт, никак не строгий мыслитель” (*Там же, 611*), то ап. Павел не только мыслитель, но и активный деятель. И такое „христианство”, точнее, „павлианство”, несомненно, понятнее и Гребину, прошедшему войну, и, видимо, самому автору. Отсюда отступления Тендрякова от евангельского образа апостола.

В „Сказании третьем: О Павле, не ведающем Христа”, прозрение Савла, неистового гонителя христиан, и его превращение в ученика Павла объясняются „по-светски”, в духе атеистических представлений.

Тайные соглядатаи донесли, что казненный Стефан посещал одного плетельщика циновок, жившего у Дамасских ворот. В его-то логово — логово зверя — и спешил Савл, увлекая за собой рослых молчаливых парней. И ничего не стоило ему ударом кулака расправиться еще с одним врагом синедриона, и никакие угрызения совести не терзали бы его душу, если бы не шестилетняя девочка, жившая со стариком. „Бросить ее здесь одну?... Разве это не все равно что убить? Медленно станет умирать с голоду. Но, может, кто-то даст ей место в своем доме?... Кто-то — не ты! Тебе доступна жалость?... Доступна! Доступна! Старик лгал!... Но тогда куда девать тебе девочку, когда нет у тебя ни дома, ни семьи, сам ночуешь где придется?...” (*Тендряков 1989, 635*). Ребенок затаился в темноте, а Савла позвали товарищи. Эта забившаяся в угол маленькая девочка — „одна перед залитым кровью миром” (*Там же, с. 636*), — которую на следующий день все-таки пытался отыскать Савл, но так и не

смог, и была той реальной и, пожалуй, единственной причиной, вызвавшей прозрение. Что же касается чуда, то оно присутствует в повествовании Тендрякова, но опять же объяснено позитивистки — шоковым состоянием и галлюцинацией: „Нашему Павлу не мог явиться Христос со скорбным упреком” (*Там же*, 642).

Однако беззащитное дитя, так и не найденное апостолом Павлом, нашлось в конце XX столетия. Им оказался внебрачный ребенок незадачливого сына Гребина — Всеволода. „Бледное личико, насупленный взгляд, надутые губы. Мой внук Сережа ... Внук спал, слабенькая ручонка лежала поверх одеяла” (*Там же*, 759—760). Легко брошенный отцом, он соединит физически, своей жизнью не только двадцатый век с двадцать первым, но и восстановит духовную связь времен от начала христианской эры.

Для эффектной и незаурядной Ирины Сушко, наивного Миши Копылова, утилитариста Толи Зыбкова и прочих, подобных им, бездушная ЭВМ „воскресила” Христа, и это явилось интеллектуальным „ударом”. Истина не уместилась в прокрустово ложе позитивизма и рационализма.

Что же касается самого Георгия Петровича Гребина и его жены Кати, то им „воскресил” Христа вдруг обнаружившийся и взятый на воспитание годовалый внук, и эта истина не нуждалась ни в подтверждениях ЭВМ, ни в хитрых расчетах специалистов, ни в лабораторных экспериментах и мудреных изысканиях. Она была очевидна сама по себе. Открытие ее произошло по тем историческим (человеческим) и метафизическим (сверхчеловеческим) законам, сочетание которых означает истинную свободную волю личности. „И познаете истину, и истина сделает вас свободными” (*Ин. гл. 8, ст. 32*).

Не случайно произведение Тендрякова, воссоздающее историю в кульминационные моменты и представляющее собой попытку через далекое и не столь отдаленное прошлое приблизиться к современности и понять ее, именуют романом „исторических и нравственных альтернатив”. И каждая альтернатива, реализована она или нет, согласно концепции писателя, есть „составная часть развития человечества” (*Шауманн 1990, 385—386*). Альтернативность, проблема нравственного выбора, истиноискательство — эти ингредиенты, организующие повествование В. Тендрякова являются доминирующими в его романе, отражающем нравственный уровень российской интеллигенции конца прошлого столетия.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев 1990* — Бердяев, Н. А. *Смысл истории*, М., 1990.
Библейская энциклопедия 1990 — *Библейская энциклопедия*, Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1990.
Гегель 1935 — Гегель, Г. В.-Ф. *Сочинения*, Т. 8, М.; Л., 1935.

Пискунов 1988 — Пискунов, В. *Евангелие от компьютера* // Литературное обозрение, № 1, 1988.

Тендряков 1989 — Тендряков, В. Ф. *Собрание сочинений: В 5 т. Т. 5*, М., 1989.

Федотов 1991 — Федотов, Г. П. *Судьба и грехи России. Т. 2*, С.-Пб.; София, 1991.

Шауманн 1990 — Шауманн, Г. *Прогресс и нравственность. О романе В. Тендрякова „Покушение на миражи”* // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, Bd. 35, Heft 3, 1990.

СОКРАЩЕНИЯ

Ин. — *Евангелие от Иоанна*

Флп. — *Послание апостола Павла к Филиппийцам*

Валериј Компанејец

ИСТОРИЈА И МЕТАИСТОРИЈА У РОМАНУ В. ТЕНДРЈАКОВА „АТЕНТАТ НА ПРИВИЋЕЊА”

Резиме

Есхатолошка расположења, карактеристична за руску социјално-филозофску прозу последњих деценија XX века, довела су до покушаја уметничког осмишљавања судбине цивилизације и људске јединке не само на историјском већ и на метаисторијском плану. Метафизички приступ религиозно-етичкој проблематици испољио се, поред осталог, и у роману В. Тендрјакова „Атентат на привиђења”.

Јунаци дела, физичари-теоретичари, уносе у програм електронских рачунара податке различитих историјских епоха с циљем да добију математички тачне одговоре на „вечна” питања о добру и злу. Једна од основних мисли романа, које образују сижејно значење, јесте мисао о међусобној повезаности садашњости и прошлости, о континуитету етичких идеја.

Структурно се роман „Атентат на привиђења” састоји од пет легенди, које казују о прошлости, и пет глава, посвећених савременом добу. Покушавајући да одговори на питање у којој мери човек може да буде слободан и да ли је његова слобода ограничена или безгранична, Тендрјаков реконструише догађаје који су се десили како у далекој прошлости тако и у Новом времену. Међутим, научнике је највише интересовао проблем историчности Христа, али, убацивши у електронски рачунар податке из његове епохе, експериментатори су из програма „избрисали” Сина Човечијег. Сличан корак, по њиховом мишљењу, може да разоткрије историјске законе у њиховој обезличеној, најобјективнијој манифестацији. Према томе, атентат на привиђења представља један од начина трагања за истином.

Научни експеримент, на сву срећу, није успео: електронски рачунар је „оживео” Христа, потврдивши самим тиме метафизичку суштину земаљске историје човечанства.

Лариса Жаравина

ПОЭТИКА ПРОЗЫ ВАРЛАМА ШАЛАМОВА: К ПРОБЛЕМЕ ПАЛИМПСЕСТА

На примере „Колымских рассказов” В. Т. Шаламова рассмотрен феномен палимпсеста как одной из форм художественной традиции, реализованной в экстремальных условиях на исключительном по напряженности и духовной наполненности материале. Литературные реминисценции и исторические аналогии функционируют у писателя как „текст в тексте”, в форме взаимосвязи „своего” и „чужого”. Явной, а чаще скрытой палимпсестностью объясняется высокая степень рефренности шаламовской прозы, а также ее органичность в контексте не только русской, но мировой культуры. Наиболее значительное место отведено в статье аллюзиям и реминисценциям из Пушкина и Гоголя.

Ключевые слова: аллюзии, ассоциативность, семантический анализ, смысловая иерархия, палимпсест, реминисценции, эмоционально-интеллектуальное чтение

В теории и художественной практике постмодернизма утвердилось отношение к палимпсесту как к „литературе во второй степени” (Ж. Женнет). И действительно, палимпсест — это новое на основе старого, и старое, как бы тщательно оно ни выскабливалось, всегда проступает, внося в написанное некий элемент вторичности. Казалось бы, по отношению к прозе Варлама Шаламова говорить даже о минимальной степени вторичности в высшей степени некорректно. Да и сам автор, считая себя „наследником, но не продолжателем традиций реализма” (*Шаламов 2004, V, 323*), отмечал: „<...> я обладал таким запасом новизны, что не боялся никаких повторений <...> мне просто не было нужды пользоваться чьей-то чужой схемой, чужими сравнениями, чужим сюжетом, чужой идеей, если я мог предъявить и предъявлял собственный литературный паспорт” (*Шаламов 2004, VI, 486—487*).

И тем не менее „Колымские рассказы” были названы Шаламовым палимпсестами: „Рассказ — это палимпсест, хранящий все его тайны” (*Шаламов 2004, II, 222*). Что стояло за подобным весьма неординарным и несколько эпатажирующим определением?

Прежде всего мысль о цикличности истории и, следовательно, о возможности того, что „<...> любой расстрел тридцать седьмого года может быть повторен” (*Шаламов 2004, V, 351*). Именно поэтому

„колымская” проза изобилует историческими аналогиями. „Зарезку” штольни на Колыме, когда арестанты, „натирая в кровавые мозоли грудь”, вращали круговой ворот, повествователь называет „египетским трудом” (*Шаламов 2004, I, 291–292*). Неоднократно упоминается, что Овидий Назон был „начальником ГУЛАГа” в Древнем Риме. Убеждаясь, что у „позора нет границ”, писатель замечает, что „средний возраст предателей” — от Гамильтона до Валленрода — 24 года (*Шаламов 2004, II, 242*). Многочисленными историческими ссылками настойчиво подчеркивается универсализм лагерных порядков. Известно, что на Колыме у мертвецов выламывали золотые зубы, составляя особый акт. Но так, по Шаламову, было „испокон века”: ни одно государство не хочет терять „золото мертвецов” (*Там же, 109*).

„Для того, чтобы зазвучало свое — сколько надо перечитать, переработать, пережить чужого — начиная с классиков и кончая современными поэтами или наоборот, начиная от современных поэтов и кончая классиками” (*Шаламов 2004, V, 91*) — данное утверждение Шаламова можно считать его творческим кредо. *Чужое как свое, свое как чужое* — их причудливое переплетение углубляло подтекст повествования, несло дополнительную информацию. Это был один из вариантов „писательского решения не писательских вопросов” (*Шаламов 2004, VI, 492*). Отсюда вытекала целесообразность литературных реминисценций. Отсылки к авторам — от античности до XX века — присутствуют в „Колымских рассказах” как *текст в тексте*. Перемещенные в иной хронотоп, иное историческое и эстетическое измерение, они являются своеобразным духовно-интеллектуальным катализатором.

Стрелки-конвоиры сравниваются автором с солдатами короля Георга из пьесы Б. Шоу „Ученик дьявола” (*Шаламов 2004, II, 356*), а чернильный прибор на столе лагерного врача выполнен в виде головы Мефистофеля, склонившегося над бочонком в винном погребеке Фауста. Только „на Колыме могла забить фонтаном человеческая кровь, а не спирт <...>” (*Там же, 298*). При описании трагических любовных историй, разыгранных в „девятом кругу ада” вспоминаются Ромео и Джульетта, Кристиан и Роксана и т.п. Палимпсестностью (скрытой и явной) объясняется высокий процент рефренности в колымской прозе. „Сюжет одного цикла перерастает в другой <...>”, — заметил один из первых исследователей шаламовской поэтики Лев Тимофеев (*Тимофеев 1991, 195*). И. П. Сиротинская предложила более точную формулировку: „Сюжет одного рассказа прорастает в другой рассказ <...>” (*Сиротинская 1989, 557*). Именно прорастает, и, как всякая новая поросль, „вытягивая” жизненные соки из общей почвы — *предтекста*, несет с собой и развивает видимые следы его присутствия.

Впрочем, речь идет не только об ассоциациях, всплывающих в памяти автора и его героев. Феномен палимпсеста наглядно матери-

ализовывала дверь „знаменитой Бутырской бани”: „Дверь была изрезана всяческими сообщениями. Время от времени эти сообщения срубали, соскабливали, как стирают грифель на грифельной доске, набивали новые доски, и „почтовый ящик” снова работал на полный ход” (*Шаламов 2004, I, 283*).

Более того, судьба Шаламова, нареченного редким, почти не употребляемым в XX веке именем Варлаам (по одной версии: *сын народа халдейского*; по другой — с древнееврейского: *сын Божий*), в какой-то мере сама является агиографическим палимпсестом. Представляется, что судьба его небесного покровителя, преп. Варлаама Новгородского (Хутынского), как и других Варлаамов, оставивших след в истории христианства, наложила отпечаток на жизненный путь писателя. Так, годы, проведенные на Колыме, могут ассоциироваться с отшельничеством св. Варлаама (Новгородского), который удалился от людей и „изыде в пусто место” — „хутынъ” (*Христианство... 1993, 92*). После кончины св. Варлаама Важского, или Шенкурского, плоть его отказалась принять земля (как не принимала вечная мерзлота прах лагерников): река размывла берег и открыла гроб, обнажив нетленность мощей (*Там же, 332*). В „Колымских рассказах” неоднократно говорится об особой притягательности мертвого тела („притягивает, как магнит”); писатель подчеркивал, что он первый в мировой литературе описал „легкость будущего мертвеца” (*Шаламов 2004, VI, 491*). В связи с этим можно вспомнить о преп. Варлааме Керетском, который, убив из ревности жену, выбрал для себя особую форму покаяния: „изволил страдати за грех, — еже с мертвым телом по морской пучине с места на место плавати, дондеже оно мертвое тело тлению предастся” (*Повесть о житии... 1989, 35*).

Наконец, имеет смысл говорить и о Варлааме, первом игумене Киево-Печерского монастыря. Будучи сыном Яна Вышатича, прославившегося победами над половцами, он возбудил желанием удалиться в пещеру страшный гнев отца (*Христианство ... 1993, 331*). Абсолютное неприятие отцовского стиля жизни присутствует так же в исполненных боли и страсти выпадах будущего писателя против отца—священника: „Да, я буду жить, но только не так, как жил ты, а прямо противоположно твоему совету. Ты верил в Бога — я в него верить не буду, давно не верю и никогда не научусь” (*Шаламов 2004, IV, 142*). Отсюда и намеренно декларативное упрощение данного при рождении имени — Варлам.

Вряд ли сам автор „Колымских рассказов” проводил параллель между агиографическими текстами и своим автобиографическим повествованием. Прежде всего он пытался осмыслить свое место в литературной традиции, и в этом плане показательны его настойчивые попытки обозначить себя представителем пушкинского направления в литературе.

Как ни парадоксально, но колымская реальность порождала коллизии, напрямую соотносимые с именем и биографией Пушкина. Так, среди лагерников упоминается потомок поэта некий барон Мандель, „длинный, узкоплечий, с крошечным лысым черепом” (*Шаламов 2004, I, 207*). „<...> Он получил придворное звание, надел камер-юнкерский мундир...”, — иронически замечено о другом заключенном (*Шаламов 2004, II, 102*). В рассказе „Букинист” фигурируют „Записки Самсона (у Шаламова — Сансона), парижского палача”, вызвавшие в свое время на фоне всеобщего ажиотажа негативную реакцию поэта.

Что касается принципа палимпсеста в художественном тексте, то механизм его реализации Шаламов обосновал, опираясь опять-таки на Пушкина: „Достоевский взял классический сюжет, превратил графиню в княгиню, Германна назвал Алексеем, Полиной сделал хорошо известную Лизу Пушкина. Все было по старой схеме, „Пиковая дама” на современном языке. Искать другой сюжет было некогда, и Достоевский воспользовался „Пиковой дамой” (*Шаламов 1997, 12*).

Разумеется, и у Достоевского, и у Шаламова (особенно когда дело касалось новизны сюжета) все было не столь просто. Но пушкинское слово при всей новизне материала, бесспорно, присутствует в „колымской” прозе, причем, в различных формах: в виде реминисценций, скрытых цитат, прямых и косвенных отсылок к конкретным произведениям. Самое же существенное в том, что многие вещи, не имевшие, казалось бы, никакого отношения к Пушкину, Шаламов говорил на пушкинском „наречии”, лаконично строил „экономную” фразу; в „художественное исследование страшной темы” (*Шаламов 2004, V, 147*) вставлял новеллистическую „шпильку” занимательности, по-пушкински чутко относился к неожиданностям и мелочам быта. Согласно Пушкину, мир был бы не тот, „если б Лукреции пришла в голову мысль дать пощечину Тарквинию” (*Пушкин 1957—1958, VII, 226*). Но и Колыма свидетельствовала: „Драка из-за куска селедки важнее мировых событий <...>” (*Шаламов 2004, VI, 362*), а в комплекс причин, от которых зависела „удача заключенного”, входили „и клопы, кусавшие следователя в ночь перед докладом, и голосование в американском конгрессе” (*Шаламов 2004, I, 304*).

Поэтому в большинстве случаев за отмеченными схождениями стоит не столько непосредственная ориентация на конкретный пушкинский текст, сколько глубинное органическое ощущение внутренней связи „с Пушкинскими заветами, пушкинскими исканиями” (*Шаламов 2004, V, 158*). Все, что свидетельствовало „о послушности литературного пера”, ангажированности художника или о подчинении гения требованиям „черни” (что в принципе одно и то же), вызывало у Шаламова крайне негативную реакцию. И даже на комплиментарную фразу А. И. Солженицына: „Вы — моя совесть” ав-

тор „Колымских рассказов” реагировал с возмущением: „<...> я не могу быть ничьей совестью, кроме своей <...>” (*Там же*, 367). Подобная позиция однозначно проецируется на пушкинское кредо: „<...> *Никому / Отчета не давать, себе лишь самому / Служить и угождать; для власти, для ливреи / Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи <...>*” (*Пушкин 1957—1958, III, 369*). Более того, даже заслужив мученической жизнью право судить свой век, Шаламов полагал, что не следует „ставить себя выше всех, умнее всех <...> Напротив, писатель, автор, рассказчик должен быть ниже всех, меньше всех” (*Шаламов 2004, V, 151—152*). В этом случае шаламовская мысль от простой ориентированности на пушкинский текст — „*И меж детей ничтожных мира, / Быть может, всех ничтожней он*” (*Пушкин 1957—1958, III, 22*) — поднимается до евангельских высот: „<...> *большой будет в порабощении у меньшего*” (*Послание к римлянам: гл. 9; ст. 12*). Речь, разумеется, идет о духовном возвышении над сильными мира сего.

В условиях Колымы взаимосвязь палача и преступника, судьи и жертвы уходила корнями в „юридическую природу лагерной жизни”: „Сегодня, 30 сентября энного года, ты — преступник <...>, а 1 октября ты, даже не переодеваясь в другое платье, сам сажаешь в изолятор, допрашиваешь и судишь” (*Шаламов 2004, IV, 256*). В этом плане невозможно переоценить мудрую дальновидность Василисы Егоровны в пушкинской „Капитанской дочке”, не вдававшейся в подробности ссоры Гринева со Швабриным, но велевшей наказать обоих: „Иван Кузьмич, сейчас их под арест! <...> Сейчас расседи их по разным углам на хлеб да на воду, чтоб у них дурь-то прошла <...>” (*Пушкин 1957—1958, VI, 432*).

Еще одна параллель из этого же произведения. Петра Гринева, только что спасшегося от гибели и не ведающего о грядущих испытаниях, „простонародная песня про виселицу, распеваемая людьми, обреченными виселице”, потрясла „каким-то пиитическим ужасом” (*Там же*, 474), эмоционально объединив с „разбойниками”. Аналогичен финал знаменитого шаламовского рассказа „Сентенция”: „Из Магадана приехал начальник <...> На огромном лиственничном пне, что у входа в палатку, стоял патефон. Патефон играл, преодолевая шипенье иглы, играл какую-то симфоническую музыку”. Вокруг патефона стояли „убийцы и конокрады, блатные и фраера, десятники и работяги. А начальник стоял рядом. И выражение лица у него было такое, как будто он сам написал эту музыку для нас, для нашей глухой таежной командировки” (*Шаламов 2004, I, 405—406*).

Такому финалу предшествуют страницы, посвященные описанию процесса духовного возрождения человека. Герой, привыкший к простейшим звуко сочетаниям, однажды, совершенно неожиданно для себя, встав на нары, прокричал, „обращаясь к небу, к бесконечности: — Сентенция! Сентенция! И захохотал” (*Там же*, 404).

Это бессмысленное на уровне лагерного интеллекта и сложнейшее по артикуляции „римское, твердое, латинское” слово стало *словом молитвенным* — Логосом. Артикуляционная сложность звукосочетания — тоже не внешний и случайный фактор, но следствие общих телесно-духовных изменений, произошедших с заключенным. Изуродованная человеческая природа и высшее совершенство, заложенное Богом, предстают в нераздельности и неслиянности.

Если говорить о литературном контексте шаламовской „Сентенции”, то в первую очередь вспоминается пушкинский „Пророк”. Ведь и Пушкин безжалостен в описании телесных мук, возникающих на пути духовных испытаний: шестикрылый серафим „*вырвал грешный мой язык*”, „*грудь рассек мечом и сердце трепетное вынул*”, и только тогда „*Бога глас ко мне воззвал*” (Пушкин 1957—1958, II, 338).

Более того, как у Пушкина, так и у Шаламова проявляется не столько субстанциальная, сколько *энергийная* сущность Богообщения. По утверждению С. С. Хоружего, „дискурс энергии строится как дискурс без подлежащего, не именной, а глагольный дискурс” (Хоружий 1998, 18): т.е. энергия выступает не в роли субъекта (агента) действия, а как самое действие. Исходя из данного тезиса можно судить о характере религиозности Шаламова в целом.

Персонажи „Колымских рассказов”, как и сам автор, в инстинкте самосохранения большей частью не осознавали сакральной векторальности происходящего. Путь спасения возникал как бы *сам собой*, угадывался „неведомо как приобретенным инстинктом” (Шаламов 2004, I, 56). Спасение часто приходит как бы *ниоткуда*, поэтому писатель к „двум китам” арестантского мира относил *терпение* и *случай*. Но если терпение — удел самих заключенных, то счастливый случай, говоря по-пушкински, — „Бог-изобретатель”. „Жизнь полна благодетельных случайностей” (Там же, 207), — считали в лагере. На самом же деле за „чудом” горячего супа и неожиданными минутами отдыха явно стоял Он, Всеблагой и Всемиловитый. По своей метафизической сути неожиданный поведенческий импульс, свойственный многим шаламовским персонажам, есть не что иное, как соединение Божественной и человеческой энергий.

Нередко при чтении шаламовской прозы возникает чисто логическое затруднение: возможно ли согласовать оценку лагеря как школы всеобщего „растления” (Шаламов 2004, V, 148) с авторским утверждением: „В „КР” нет ничего, что не было бы преодолением зла, торжеством добра <...>” (Там же)? „Ключом” к этой дилемме может, на наш взгляд, служить известное пушкинское определение русского бунта как бессмысленного и беспощадного. Показать бессмысленность и беспощадность чего-либо — значит воззвать к смыслу и пощаде. Пушкиным подчеркивается отсутствие позитивной основы явления, но при этом не делается акцента на самодостаточности зла. Аналогичным образом у Шаламова происходит утверждение по-

зитивного в логически негативной форме: сказать — *нет ничего, что не было бы* — значит акцентировать то, что все-таки *было*. Колыма подтвердила справедливость и другой мысли Пушкина, подытоживающей „холодные наблюдения” ума и „горестные заметы” сердца: „<...> счастье есть лучший университет” (*Пушкин 1957—1958, X, 467*). Имея перед глазами страшные картины „растления души”, Шаламов понял, что лучшие человеческие чувства, в частности, дружба и товарищество „никогда не зарождаются в трудных, по-настоящему трудных — со ставкой жизни — условиях” (*Шаламов 2004, V, 625*). Это был один из самых горьких уроков лагеря, который автор „разделил” со своими персонажами (см.: „Одиночный замер”, „Сухим пайком” и др.)

В свете сказанного в прямом согласии с Пушкиным читаются шаламовские строки:

Пусть не душой в заветной лире —
Я телом тленья убогу
В моей нетопленной квартире.
На обжигающем снегу

(*Шаламов 2004, III, 236*).

Достаточно выразительны и гоголевские моменты „Колымских рассказов”. По словам И. П. Сиротинской, в русской прозе Шаламов „превыше всех” считал Гоголя и Достоевского (*Сиротинская 1994, 125*). В записях самого писателя имя Гоголя встречается не чаще и не реже, чем имена Пушкина, Л. Толстого, Чехова, но, разумеется, в ином контексте. Шаламова восхищали „веселые” фамилии гоголевских героев (*Шаламов 2004, V, 333*); он высоко ценил „гоголевскую игру со словом” (*Там же, 289*), отмечал новаторство Гоголя „в строении фразы, в показе героя, в развертывании картин, в характере” (*Шаламов 2004, VI, 123*). Есть и такая запись: „Остап Бендер — это советский Чичиков” (*Шаламов 2004, V, 271*).

Но дело менее всего не в отдельных высказываниях писателя или свидетельствах близких. Сопоставление двух авторов оправдано уже тем, что „Колымские рассказы” наглядно подтвердили мысль Гоголя: „Эх, русский народец! Не любит умирать своею смертью” (*Гоголь 1952, V, 195*). И этот мотив *не своей* смерти, как, впрочем, и *не своей* жизни, пронизывает произведения столь непохожих писателей. „Народ мертвый, а плати как за живого <...> Что ж в них за прок, проку никакого нет”, — сетует Коробочка (*Там же, 72—74*). И вряд ли меньше было негодование бригадиров, бессильных „выбить” из „троцкистской сволочи”, „фашистов” — т.е. политических мертвецов — процент выработки, позволяющий начальству рассчитывать на премиальные („Артист лопаты”).

„<...> Что ж они могут стоять? Рассмотрите: ведь это прах. Понимаете ли? это просто прах. Вы возьмите всякую негодную, по-

следнюю вещь, например, даже простую тряпку, и тряпке есть цена <...>”, — доказывал Чичиков той же героине абсурдность ее стремления „не продешевить” (*Там же*, 74). Но разве ему, как и кому-либо другому из персонажей поэмы „Мертвые души”, могла прийти в голову мысль, что „мертвые в хозяйстве” — вещь далеко не бесполезная. Нужно было в XX веке пройти через Освенцим и Дахау, с которыми — как с лагерями уничтожения — Шаламов напрямую отождествлял Колыму, чтобы понять, что „в дело” могут идти и волосы, и кожа, и кости человеческие, а цена праха как удобрения намного превышает цены любой хозяйственной тряпки. Но в таком случае „горки выбитой из трубки золы, расставленные не без старания очень красивыми рядками” на столе Манилова (*Там же*, 45), рождают не веселые, но горькие шаламовские ассоциации.

Вопрос о разграничении *живое / мертвое* — один из ключевых в раскрытии духовно-нравственного смысла поэмы Гоголя, как и „Колымских рассказов”. Писатель называет своих персонажей „представителями мертвецов”, „будущими мертвецами”, „живыми скелетами” (*Шаламов 2004, I, 206, 284, 83*), как бы реализуя гоголевский оксюморон *мертвой души*.

Более того, гоголевской семе „мертвые души” по своей смысловой направленности напрямую соответствует „лагерное тело” Шаламова (*Шаламов 2004, II, 410*). И речь идет не только о плоти, мышцах и костях, но о теле с теми остатками мысли, чувства, духа, благодаря которым „мертвый человек” еще жив.

Как у Голя, так и у Шаламова *хлеб* (телесное изобилие) может быть изначальным звеном не только в связке *хлеб — жизнь*, но и *хлеб — смерть*.

Вспомним: у Плюшкина огромные кладовые, амбары, забитые „множеством холстов, сукон, овчин выделанных и сыромятных, высушенными рыбами и всякой овощью, или губиной”, а также хлебом, зерном, мукою (*Гоголь 1952, V, 166*). Но все это давно превратилось в прах, в пыль или камень, подобно окаменевшей душе самого персонажа.

Колымская проза в этом плане не менее выразительна. Ночной (дополнительный) обед, который в качестве эксперимента „подарил” заключенным новый начальник-воспитатель, дал сектанту, поддерживающему себя бесконечным пением псалмов, силу для ухода из жизни („Тишина”). Еще пример: в лагерных больницах было разрешено для особо тяжелых больных готовить „спецзаказ”. Однако умирающий, для которого предназначались „блинчики, мясные котлеты или что-нибудь еще столь же сказочное”, был уже не в состоянии есть. „Поэтому выписка спецзаказа стала грозной приметой, символом приближающейся смерти” (*Шаламов 2004, I, 359*). „Решал хлеб”, конечно, многое, но он же породил изощренный парадокс:

„<...> в лагере убивает большая пайка, а не маленькая” (*Там же, 570*). Поистине: „не хлебом единым...”.

Далее. Проводя прямую параллель между понятиями *мертвые души* и *лагерные тела*, мы приходим к заключению, что у Шаламова, как и у Гоголя, феномены *мертвого* и *смерти* не совпадают. На Колыме, где чуть ли не каждый день расстреливали, забивали, в лучшем случае — лечили по методу Земляники из „Ревизора” („чем ближе к натуре, тем лучше”), смерть — явление в высшей степени обыденное. Поэтому она не играет определяющей роли в организации колымского повествования.

Рассказ „Надгробное слово” (обычно о нем говорят в связи с пушкинской традицией) открывается предложением из 2-х слов: „Все умерли...” (*Шаламов 2004, I, 410*), и далее идет перечисление умерших с указанием „должностей” и „титулов” в прошлой и колымской жизни. Названо 12 имен, а что изменила бы смерть 13-го, 20-го, со-того? Вряд ли композиционная основа произведения претерпела бы существенные перемены.

Более того, „смертей” у лагерного человека может быть несколько, как, впрочем, и жизней. Не случайно герои не любят вспоминать свое прошлое и говорят о докалымской „первой жизни” (*Там же, 89*), к которой нет возврата. Значит, возможна жизнь вторая, третья... Отсюда — и смерти: первая, вторая... десятая... В автобиографических записях 1960—70-х годов Шаламов перечислил даты собственных воскресений и умираний вплоть до 1951 года. Один из вариантов автобиографии писателя носит название „Моя жизнь — несколько моих жизней” (*Шаламов 2004, IV, 297—315*).

Впрочем, прецедент вновь следует искать в поэме Гоголя: по наличным ревизским сказкам также невозможно было установить дату смерти крестьян, и частенько они *жили* после нее. Чичиков несколько раз тоже как бы „умирал”, начиная карьеру „с нуля”. Об офицерской службе Манилов вспоминает лишь в связи с привычкой одного поручика в полку не выпускать „изо рта трубки”, (*Гоголь 1952, V, 46*), т.е. как бы живет „второй” жизнью, порвав все связи с „первой”. То же самое касается и Плюшкина, для которого его прошлое сжалось до нескольких негодующих восклицаний по поводу неблагодарных родственников. „А ведь было время, когда он был бережливым хозяином! был женат и семьянин <...>” (*Там же, 167*).

Так же, как для Чичикова, смерть одних заключенных бывает весьма „полезна” для других. Так, нижнее теплое белье, снятое с мертвеца (рассказ „Ночь”), может быть обменено на хлеб или курево. В рассказе „Шерри-бренди” повествуется о том, что целых двое суток „изобретательные соседи” умершего поэта поднимали у мертвеца, как у „куклы-марионетки”, руку при раздаче хлеба, чтобы немного подкормиться. Чем не чичиковская уловка?

„Мертвые души” доказали (и в этом один из „уроков” Гоголя), что неразрывно связанные друг с другом *жизнь / смерть, живое / мертвое, душа / тело* способны бытийствовать вполне обособленно друг от друга: можно жить и умереть без души, как умереть и жить вне тела. Но у Гоголя это только художественно обыгранное начало того процесса самоотчуждения и распада личности, заключительная стадия которого — *расчеловечивание* — воспроизведена Шаламовым.

Хрестоматийно известны строки гоголевской повести „Невский проспект”: „Один показывает щегольский сюртук с лучшим бобром, другой — греческий прекрасный нос, третий несет превосходные бакенбарды, четвертая — пару хорошеньких глазок и удивительную шляпку <...>” и так вплоть до „осьмого”, который демонстрирует „усы, повергающие в изумление” (*Гоголь 1952, III, 13*). Сам факт обладания (феномен посессивности) хорошенькими глазками или ножкой „в очаровательном башмачке” под сомнение не ставится. Но уже в повести „Нос” важная телесная „деталь” („плут и подлец”) сбежала, оставив на лице майора Ковалева совершенно гладкое место. Отчужденная часть личности не только вытеснила самую личность, но и с успехом заменила ее, приобретя более высокий социальный статус. Получилось: не у героя в чине майора нет носа, а у носа — статского советника — „не может быть никаких тесных отношений” с его владельцем (*Там же, 68*).

Если у Гоголя в основу сюжета взят процесс персонификации носа, то Шаламовым акцентирован мотив „бдительного ока”, который приобрел в тюрьме „свой подлинный, отнюдь не фигуральный смысл. Это был обрисованный „волчком” внимательный глаз часового” (*Шаламов 2004, I, 311*). Еще в большей степени персонификация коснулась изголодавшегося желудка как органа, наделенного не только естественной функцией требовать пищи, но и ролью высшего судии: „<...> он слишком многого хотел, слишком неотвязно требовал, был чересчур пристрастен” (*Там же, 572*). Подобно майору Ковалеву, герой рассказа „Галина Павловна Зыбалова” „молит” мозг, как „высшее существо”, помочь вспомнить имя заведующей лабораторией, чтобы обратиться за помощью (*Шаламов 2004, II, 313*).

Многие другие эпизоды шаламовского повествования, свидетельствующие об активности деструктивных процессов в сознании персонажей, также вполне сопоставимы с гоголевскими. В рассказе „Лучшая похвала” одним из сидельцев тюремной камеры оказался Аркадий Дзидзиевский, „знаменитый Аркаша гражданской войны, гроза всяческих батек Украины”. Особенность его положения состояла в том, что этот человек уже был объявлен умершим самим Вышинским — не по ошибке, а по тактическим соображениям. И теперь он, полусумасшедший, пухлыми старческими руками разглаживает на коленях три цветных носовых платочка: „Это мои дочери

— Нина, Лида, Ната” (*Шаламов 2004, I, 284*). У Гоголя к этой же области абсурда относятся многочисленные „жены” Ивана Федоровича Шпоньки, реализовавшиеся в его бессвязном сновидении: „Он снял шляпу, видит: и в шляпе сидит жена <...> Полез в карман за платком — и в кармане жена; вынул из уха хлопчатую бумагу — и там сидит жена...” (*Гоголь 1952, I, 292*).

И тем не менее как для шаламовских, так и для гоголевских персонажей возможны прорывы в иной мир, иная точка отсчета.

„Спасите меня! возьмите меня!” — взывает о милосердии обезумевший чиновник в гоголевских „Записках сумасшедшего”. „Далее, далее, чтобы не видно было ничего, ничего <...> с одной стороны море, с другой — Италия <...>” — (*Гоголь 1952, III, 264*). Не менее поразительна способность повествователя из шаламовского рассказа „Перчатка” сквозь „вытертое, ветхое” одеяло увидеть на дальневосточном небе, „римские звезды” (*Шаламов 2004, II, 295–296*).

Поистине гоголевскими (с примесью тыняновского „Поручика Кижэ”) можно считать небольшие рассказы „Инжектор” и „Берды Онже”. Первый воспроизводит рапорт инженера, в котором докладывается о неисправности инжектора. Начальник „выписал” резолюцию: за отказ от работы з/к Инжектора арестовать, сдать в следственные органы. Второй рассказ — трагикомическое воспроизведение ситуации „Ревизора” — *один вместо другого*. Но если в комедии Гоголя Хлестаков реален, то у Шаламова за сбежавшего арестанта посчитали фикцию: недосмотр машинистки, принявшей за фамилию одно из нескольких прозвищ уголовника.

Одновременно хлестаковским и чичиковским предстает дерзкий обман персонажа, осуществившего беспрецедентный побег из лагеря (рассказ „Зеленый прокурор”). Герою удалось не только живым и невредимым уйти от преследования, но и под видом крупного ученого-геолога получать поддержку и помощь во всех местах своего публичного появления.

Чрезвычайно перспективно по ассоциативному потенциалу и гоголевское отнесение целого разряда жителей петербургской Коломны к „пепельным” (повесть „Портрет”): это были люди, которые „с своим платьем, лицом, волосами, глазами имеют какую-то мутную, пепельную наружность, как день, когда нет на небе ни бури, ни солнца, а бывает просто ни се, ни то: сеется туман и отнимает всякую резкость у предметов” (*Гоголь 1952, III, 149*). Если *Коломна / Кольма* — созвучие действительно случайное, хотя и знаменательное, то фраза: „сюда не заходит будущее” (*Там же, 148*) вполне могла бы принадлежать Шаламову. И Гоголь, и Шаламов имели в этом отношении общий предтекст: ахроматический ад Данте, высветивший инфернальность серого цвета.

В своих сопоставлениях, которые, разумеется, могут быть продолжены (Шаламов и Достоевский, Л. Толстой, Чехов и т.д.) мы ис-

ходим из того, что *момент истины*, заключенный в шаламовском наследии, преодолевает границы проблемного поля *лагерной литературы* в ее узко позитивистском толковании — как специфического континуума, в котором размещены реалии, лишённые эстетического потенциала. С подобным прагматизмом прежде всего не согласился бы сам автор, для которого озабоченность проблемами метафизического порядка („преодоление зла, торжество добра”) была неотделима от частных вопросов мастерства, что и привело к созданию многомерного энергетически напряженного текста. Именно поэтому чтение „Колымских рассказов” является чтением стимулирующим, предполагающим высочайшую степень эмоционально-интеллектуальной сконцентрированности читателя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Гоголь 1952* — Гоголь, Н. В., *Собрание художественных произведений: В 5 т.*, Москва, 1952.
- Повесть о жизни...1989* — *Повесть о жизни Варлама Керетского* / Подг. текста и комм. Л. А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. Вторая, Москва, 1989.
- Пушкин 1957—1958* — Пушкин, А. С., *Полное собрание сочинений: В 10 т.*, Москва, 1957—1958.
- Сиротинская 1989* — Сиротинская, И. П., *Примечания* // Шаламов, В. Т. Левый берег: рассказы, Москва, 1989.
- Сиротинская 1994* — Сиротинская, И. П., *Долгие-долгие годы бесед* // Шаламовский сборник, Вологда, 1994.
- Тимофеев 1991* — Тимофеев, Л., *Поэтика лагерной прозы. Первое чтение „Колымских рассказов”* // Октябрь, № 3, 1991.
- Хоружий 1998* — Хоружий, С. С., *К феноменологии аскезы*, Москва, 1998.
- Христианство ...1993* — *Христианство. Энциклопедический словарь: В 2 т.*, Т. 1. Москва, 1993.
- Шаламов 1997* — Шаламов, В. Т., „Как мало изменилась Расея...”. *Из записок о Достоевском* // Литературная газета, № 24 (18 июня), 1997.
- Шаламов 2004* — Шаламов, В. Т., *Собрание сочинений: В 6 т.* Москва, 2004.

Лариса Жаравина

ПОЕТИКА ПРОЗЕ ВАРЛАМА ШАЛАМОВА: КА ПРОБЛЕМУ ПАЛИМПСЕСТА

Резиме

Однос према палимпсесту као према нечему секундарном може се демантовати анализом „Колымских прича” В. Шаламова, које је аутор назвао палимпсестима. У основи сличног одређења била је (1) мисао о цикличности историје и (2) идеја о неуништивости светске културе. Зато „колимска” проза обилује историјским и културолошким аналогијама, литерарним реминисценцијама. Необична уплетеност *шуђе* у своје продубљивала је подтекст приповедања и уносила додатну информацију, која стимулише читаочеву перцепцију текста. Реалије прошлости, премештене у хронотоп XX века, у његову естетску димензију, представљале су духовно-интелектуални катализатор.

Штавише, и сама судбина Шаламова, који носи ретко име, у контексту житија преподобног Варлаама Новгородског (Хутинског), Варлаама Керетског, Варлаама Вашког и др., представља својеврсни хагиографски палимпсест.

Осмишљавајући своје место у књижевној традицији, Шаламов је себе сматрао представником Пушкиновог правца у руској литератури. Пушкинова реч, и поред свег новог материјала, присутна је у Шаламовљевом стваралаштву у различитим формама: у виду реминисценција, скривених цитата, директних и индиректних упућивања на конкретна дела, што се може објаснити дубинским органским осећањем властитог књижевног кред у чијој основи су Пушкинова трагања.

Доста су изражајни и Гогољеви моменти „Колимских прича”, који су се појавили у „игри” с речима, као и у истоветности сижејно-експресивних мотива двају писаца. То су, пре свега, мотиви *не своје* смрти, који су разоткрили релативност разграничења *живоџ* и *мртвоџ*, мотиви самоотуђења, распада личности, *расчовечавања* и др., који сведоче о активности деструктивних процеса у свести ликова.

Слична поређења су показатељ да је Шаламов превазишао границе проблемског поља *логорске књижевности*, што је довело до стварања вишедимензионалне енергетске напетости текста.

Ивана Башић

ИКОНИЧНОСТ ОНТОЛОШКЕ ЛЕКСИКЕ СРПСКОГ ЈЕЗИКА У КОНТЕКСТУ СЛОВЕНСКЕ МИТОЛОГИЈЕ: КОНЦЕПТ БИЋА

Полази се од претпоставке да концепт бића у српском језику треба испитивати у вези с митским представама, с обзиром на истовременост формирања митских и језичких појмова. Семантички паралелизам лексема из основе **bheu-/bhū-* (> *бићи* -'esse') с првобитним значењем 'расти' и **bhei-* (> *бићи* -'ударати') с одређеним бројем лексема из основа **per-* ('ударати'), **perti* ('дотипати'), као и с лексемом *пирићи*, која се доводи у везу с **perti* и има значења — 'расти', 'напредовати', уколико се посматра у контексту словенских митских представа о богу, упућује на закључак да је иконичност кључне онтолошке лексема српског језика — глагола *бићи* — садржавала представу о божанском прабићу (*Богу* или *Перуну*). Овај првобитни концепт Бога/Бића био је у вези са култом неба и Сунца и идејом о настанку света из неиздиференцираности „мрачних”, пасивних праелемената — воде и земље, посредством небеске творачке енергије (ватре/сјаја и ветра/даха). За првобитну менталну представу бића везује се симбол биљке, док је настанак првог бића, које је истовремено творац, обновитељ и одржавалац поретка, концептуализован као догађај „пробијања” и „избијања” („ударца”).

Кључне речи: иконичност, језички и митски појмови, бити, биље, бог и батина, Перун, перти, перити, пирити.

Тај свет се неисцрпно огледа у језичком благу. С тога се и митологема о постанку света може да одене у језички материјал истиог света, односно у речи које се увек односе на „двршен” свет, одакле она и преузима своје садржаје. А митологема може да се представи само на онај начин како се у свести једног разумног створа одвија ток стварања света. Из тога у свим космогонијама произилазе две противречности.¹

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 конкретизације. Ова симболичка конкретизација, међутим, не значи ограничавање на једну референтну тачку, већ слика остаје *свој значења*.² Задатак овог рада је-

¹ Керњи 1994: 25.

² *Дух користи слике да би схватио крајњу стварност ствари управо тога јер се та стварност очистије на противречан начин, те ју је немогуће изразити појмовима (...). Дакле, слика као таква, као свој значења, јесте оно истинито. Истинитост се не може*

сте потрага за првобитним менталним сликама које су представљале семантичку мотивацију³ језичког знака у сфери онтолошке лексике. Због тога је нужна усмереност пажње на укупност смисла, као и анализа значења у ширем контексту, у синхроној и дијахроној перспективи, које отварају могућност силаска до нивоа првобитне мотивације.

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 постављањем тезе о колективном несвесном, дошло се 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“⁴ 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, да ли је реч о механизму сређивања утисака, који се од мишљења „цивилизованог“ човека разликује по ступњу „свесности“, или је пре реч о другачијем начину формирања језичких и митских појмова? Уместо употребе термина *несвесни*⁵ и *свесни процеси мишљења*, можда би упутније било говорити о *предјојмовним* и *јојмовним* процесима, где се под *јојмом* подразумева дискурзивни, логички појам. Спонтана манифестација тог предјојмовног процеса мишљења ствара митски свет. Као и појмовно мишљење савременог човека, предјојмовно мишљење на изванредан начин модификује искуство стварности. У митској свести процес апстраховања не одвија се као прелазак од конкретног ка апстрактном, него се ма-

приписати само једном од њених значења или само једној од њених референцијских равни. Изразити једну слику конкретним речима свдећи је при том на само једну од референцијских равни, горе је него оклашћирати је, што значи унифицирати је, укинувши је као синонајно средство (Елијаде 1999: 15).

³ *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, могу 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.

⁴ Употреба појма „примитивно“ условљена је еволуционистичком традицијом која полази од претпоставке да се развитак културе и мишљења може посматрати као прогресивни низ — што подразумева развитак 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 другачијем карактеру традиционалне грађе с којом се ново ојашање здружује* (види Боас 1982: 245). Зато овај термин овде има сасвим условну употребу, без вредносне конотације.

⁵ О проблему реалности *несвесног* в. Буврес 1993: 50—84.

нифестује 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 иконичност 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 израза (што се може применити и на језички израз) даје сликар М. К. Ешер, чије запажање да менталне слике могу бити разумљиво приказане само као визуелне слике⁶ указује и на суштину језичке иконичности. Првобитна језичка иконичност не односи се на мотивацијску везу са елементима емпиријског света, која полази од конкретне слике и иде ка њеном уопштавању, већ на поље сложене предпојмовне менталне активности која користи конкретне „слике” емпиријског света као полазиште за свој израз. 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 и тумачења значења), или средство процеса — да се послужимо изразом Умберта Ека — *неограничене семиозе*.⁷ Сложеност првобитне менталне представе, која свој израз налази у слици као средству конкретизације (архетипска слика или симбол) тиме не бива укинута. Она је и даље присутна и из потаје управља нашим доживљајем света. Управо на тој сложености почивају феномени као што су вишезначност, асоцијативност језика и метафоричка активност.

Ернест Касирер указивао је такође на уску преплетеност митског и језичког мишљења, као и на то да су мит и језик подвргнути истим или аналогним законима духовног развоја. И језик и мит јесу облици метафоричког мишљења, с тим да треба разликовати метафору у ужем смислу и појмовну метафору. У првом случају реч је о правом „преносу”, где су језички корелати садржаја већ дати, док појмовна метафора представља услов језичких и митских формирања појмова. Не може се емпиријски утврдити шта је временски раније — језички

⁶ Ипак, ментална слика је нешто пошћуно дружачије 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 калуи дејтаљне концептуалне слике (Ешер: 2003: 5).

⁷ Еко овде полази од Персовог става о *бесконачној регресији*: *Значење представе не може бити ништа друго до представљава. Заправо, оно није ништа друго до сама представљава, замишљена као да је с ње стигнуто неопредметно рухо. Но то рухо никада не може да буде пошћуно стигнуто: оно је само замењено нечим прозирнијим. Стога се овде јавља бесконачна регресија*” (Ч. С. Перс према Еко: 2001: 321).

и митски облик налазе се првобитно у *неразлучној корелацији, из које њек њосџейено излазе као самосџални чланови* (Касирер 1998: 139). За митски или језички појам није важна екстензија него интензитет. Када су два логичка појма обухваћена својом првом вишом категоријом, они у тој вези задржавају своје разлике. У језичком и митском мишљењу влада супротна тенденција. Ту је на снази закон *нивелисања и брисања сџецифичних разлика*. Сваки део једне целине указује се као еквивалентан тој целини, сваки примерак врсте или рода указује се као еквивалентан врсти или роду.⁸ Стога основно начело језичке и митске метафоре јесте *pars pro toto*.⁹ Оно што се накнадном мишљењу указује као преношење, за мит је прави и неспоран идентитет. Метафора у том случају представља један од конститутивних услова језика, али је ту појам *иденџиџеџа* сасвим другачији него у дискурзивном мишљењу.¹⁰

У митском мишљењу, дакле, свако карактеристично обележје, које је било полазна тачка за квалитативно формирање појмова и означавање, може послужити за поистовећење предмета који су били означени том ознаком — свака слика може се претворити у конкретну митску фигуру. Даљим развитком појмовног мишљења, реч језика постаје све више појмовни знак, што доводи до формирања општег појма који претпоставља одређеност обележја. 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 *џелеолоџким уџлом њод којим је виђена* (Касирер 1998: 87).

Језичка слика света у битној је мери одређена том митском „перспективизацијом” у стварању првобитних језичких појмова. Иконичност лексике која спада у онтолошку семантичку сферу — темељ је формирања целокупног доживљаја света, стога је за разумевање слике света одређеног језика од пресудне важности појам *биђа* у вези с митским представама. Онтолошка лексика српског језика груписана је око две основне лексеме — глагола *биџи* и глагола *сџаџи*, те стога најпре ваља испитати њихову иконичност.

Глагол *биџи* (*esse*) настао је из корена **by-* (стцслав. *бити*, рус. *быть*). Индоевропска основа **bheu-/bhū-* значила је првобитно ’расти’. То се значење очувало у речима *биљка* и *биље*. Из њега су се развила два значења: 1) значење егзистенције и 2) значење ’борави-

⁸ *Не само џџо део џредсџавља целину, а индивидуа врсџу или род, веђ су они и једно и друђо у исџо време* (Касирер 1998: 142).

⁹ V. Meletinski: 165—266.

¹⁰ *Исџовейносџи моменџа фиксираноџ речју џура у задњи џлан све хеџерођеносџи садржаја оџаженоџ, и џу се најзад оне џоџџуно џубе. (...) Сходно начелу еквиваленџно-сџи, језик може да џреџџира на исџи начин, као исџовейне, садржаје који са сџанови-џџа нашеџ неџосредноџ чулноџ оџажања или са сџановиџџа наше логичке класификације, изгледају сасвим различџиџи...* (Касирер 1998: 146).

сїаїсївеница ('природопис'). У апстрактну терминологију изведена из овог корена спада и апстрактум *биї* ('natura'), као филозофски термин,¹² од кога су изведени придеви *биїан*, *биїна* ('praesens', 'essentialis', 'substantialis'), потом именица *биїак*, *биїка* која се јавља код Ветрановића и Рањине, као и апстрактум на *-је* — *биће* < *bytје* (Skok I 1971: 159). *Биїи* се користи и у значењу 'настати', 'родити се' — *За ноћ буде ѿо тїрисїа јањаца* (НП Вук); потом у значењу 'стварати се', 'постојати', 'догађати се', 'збивати се' — *биваї*, *бивам*. Постоји и стари облик *биїије* — заст. 'постојање', 'постанак света' (Његош, В. Петровић), као и именица *биїница* — 'воља', 'жеља', 'ћуд', 'нарав', 'кад неко нешто жели, а не зна шта жели' (супротно од *небиїница*), забележен у црнотравској Кални (ЕРСЈ 3, у штампи¹³).

Имајући у виду укупност семантичких реализација, може се закључити да је основа *би-* < *by-* (са првобитним значењем 'расти') садржавала значењске компоненте 'нићи', 'избити', 'појавити се' — или 'ослободити се непостојања', 'успети' ('победити'), али и компоненте 'обиље' ('иметак'), као и 'постојати на одређени начин' или 'боравити у *збиљи* (истини)', као оно што је *сушїо*, *исїиниїо* и *исїовейїно* *самоме себи*, али се може још уочити и значењска компонента жеље, неодређеног хтења или стремљења.¹⁴ Касирер сматра да је језичко мишљење постепено успело да израз чистог битка одвоји од израза 'бити на одређени начин', и да оно *је* копуле потиче из једног чулно-конкретног основног значења, које је, изворно, казива-

¹² *Биї* (гр. *ousia*, лат. *essentia*) или *сушїина* у филозофској терминологији означава оно што твори постојану природу неке ствари и темељ њене одређености. У односу на променљива стања, *биї* је оно истинско и непроменљиво, унутрашње језгро по коме то нешто постоји, оно опште и нужно што надилази појединачно, иако нема засебног опстанка изван појединачних бића. У логичком значењу *биї* је унутрашње почело које омогућава да нешто постоји. *Биїак* у онтологији не означава *биће* или одређено нешто, нити *биї*, него присуство бића у целини. Насупрот бићу, које мора да буде одређено нешто, битак је неограничен, неодређен и бесадржајан, али омогућава видљивост бића тиме што битак пребива у њему. Неодређеност појма *биїка*, односно копуле *је*, извор је тзв. *онїо-логичког круга* — јер се дефинисати може само помоћу ње, али она сама остаје недефинисана и лежи изван домета логике. *Биће* (гр. *τὸ ὄν*, лат. *ens*) филозофија дефинише као све оно што на неки начин јесте, као одређено нешто, што јесте управо по томе што суделује у битку. Ова разлика између *биїка* и *бића* имплицитно је присутна у свакој онтологији, али и у предонтолошком, наивном разумевању света. (Филозофијски речник 1967). У словенској филозофској терминологији постоје разлике у употреби ових лексема: у руском *быт* значи 'свакодневље' и нема онтолошко значење, док пољско *byt* има онтолошко значење 'esse', 'Sein' (Knežević 1988: 121).

¹³ Подаци добијени љубазношћу сарадника пројекта Етимолошка истраживања српског језика и израда Етимолошког речника српског језика. Посебну захвалност дугујем проф. А. Ломи на корисним сугестијама.

¹⁴ Гетеови стихови из другог дела Фауста, *Ich schwebte so von Stell' zu Stelle / Und möchte gern im besten Sinn entstehen*, такође сведоче о универзалном концепту постанка као изласку из стања неодређености и доводе у везу жељу и постанак. Српски превод ових стихова — *Ја лелујам / с месїа на месїо, чежњом бујам / да ѿостанем и ѿо шїо могу боље* (Гете 1985: 136) — доводе постанак у везу не само са жељом (*чежњом*) већ и са *бујањем* и *лелујањем*. Утолико је занимљивије што ове стихове изговара хомункул.

ло неку особиту форму постојања. На основу значења изведеница из овог корена може се претпоставити да је првобитна сложена ментална представа бића обухватала најпре значење чистог, апсолутног битка који чезне да се ослободи првобитне неодређености и постане *одређено нешто* и, самим тим, буде истинито/стварно, односно — оно што је присутно и што постојано пребива у збиљи.

За митско-религиозну свест прво биће јесте предикат предиката, за шта налазимо потврде у историји религиозног мишљења. Касирер истиче мисао о „скривеном богу” из старих египатских текстова, чије име је тајна и само се једна ознака може дати том богу — а то је ознака чистог Бића: *Он рађа, а није рођен, он ствара а није створен, он је Биће, он је он, оно постојано у свему, оно трајно у свему* (Касирер 1998: 126—127). Речи којима се Бог открива Мојсију *Ја сам онај који јесам* или оне из Књиге пророка Исаије *Ја сам Он, ја сам Први и Последњи* — говоре о митској представи бога као свеобухватног, самониклог бића, као почетка и краја свега биствујућег. У разнородним митско-религиозним представама присутна је митема о настанку света из хаоса, преласка из безобличног праоснова у облик,¹⁵ из почетне неодређености у одређеност, до кога долази деловањем творачке силе. У овом навођењу ознака божанства као апсолутног бића налазимо значења која су везана за изведенице из основе **bhū-* и **es/s-* — настанак (као победа хаоса и појављивање облика), развој (*раси*), стварање и присутност, постојаност и идентитет, односно *истиност*.

Управо због те везе митског и језичког мишљења предпојмовни смисао лексеме *бићи* треба посматрати у светлу словенске митологије и ту трагати за њеном иконичношћу. Постоји још један разлог због чега иконичност онтолошке лексике испитујемо управо у кругу митско-религијске проблематике, а представе о бићу у вези са представама о богу: *Име Бога бић ће њек симбол којим се љурикрива нејознашо бићка, док ће бићак бићи само дружи симбол који ујућује на Божа*¹⁶ (Chevalier/Gheerbrant 1983: 53). За верника — који нужно мора сачувати део митолошке свести управо због везе митологије са религијом — сва су бића само манифестације Бога или суделовање у природи Божијој, те представљају симболе битка и Бога истовремено.

Биљка — љрадеише. Иконичност глагола *бићи* у словенским језицима и српском језику испитиваћемо стога најпре у вези са представом и именовањем врховног словенског божанства Перуна. Првобитно значење глагола *бићи*, *будем* — 'расти' и његова веза са лексемом *биљка*, као и значења изведеница насталих из основа **bheu-/bhū-* и **es-*, пружају нам одређено сведочанство о предфилозофском, митском поимању бића и постанка — које је у визуелној представи израстања биљке из земље могло наћи ону чулно-конкретну форму о ко-

¹⁵ Концепт одређеног облика, односно *форме*, везан је у Хомеровим еповима за две речи: *eidōs* (< ие. **weid* — 'видети') и *phainōmena* < *phainō* < ие. **bhā-* ('сјај') (Рокорну 104.) Веза бића и сјаја присутна је и у нашим фразеологизмима и ритуалима, о чему ће још бити речи.

joj govori Kasirer, a koja ће послужити као симболичка ознака за представу самониклог „избијања”, односно појављивања из неодређености. Овде је реч о деловању тзв. „природних” симбола или митологема присутних у готово свим светским митовима и религиозним представама, као и у почецима филозофије, које могу по аналогiji упутити и на мотивацију именована у словенским језицима, односно у српском језику.

Митске идеје о настанку бића поседују приличан степен универзалности. Божанске фигуре, као симболи првог, творачког бића, појављују се из мешавине праелемената — воде и земље, или само из воде. Одјек идеје настанка *ѓрабића* из *ѓраводе* сачуван је и у фразеологизмима као што су *Извор живоѓа* или *Ниче као из воде*. Као симбол првобитног настанка појављује се биљка, која је универзални симбол сунчеве енергије и животног циклуса — смрти и ускрснућа животне силе. Биће се у митској свести „појављује ниоткуда” — оно избија из таме праелемената, односно из мрачне, пасивне сфере коју симболизују земља и вода. Митологеме сирочета, находа, божанског детета, које је син божанске девице, дају се свести на мотив *ѓрадеѓеѓа* (в. Jung/Kerenji 2007: 41—99) које израста из *ѓраусамњеностѓи ѓраелеменатѓа*. У готово свим митологијама имамо однос прадетета/прабића, воде и биљке.¹⁷ За настанак конкретног бића неопходно је оживљавање или „осветљавање”¹⁸ таме (мрачни, пасивни елементи — правода и земља) активним соларним елементом (светлост/топлота/ватра), и/или небеским дахом (ветром), што су све симболи деловања творачке силе, која је била у вези са култом Сунца, односно са концептом творачке ватре.¹⁹ О архетипској, универзалној природи

¹⁶ О овоме сведочи и то да је наука о богу или теологија била у блиској вези са науком о бићу — онтологијом, те је онтологија дуго била заправо онтогеологија.

¹⁷ У индијској филозофији свет је обликован као лотос. Вишну је успаван лежао у светском мору и из његовог *лотос-ѓуйка* настали су богови. Из фрагмента Анаксимандарове *Аѓије* сазнајемо да су сва бића настала у *могром* и да су била *биљолика* и заштићена омотачем од матруниног лишћа. То је, заправо, слика прадетета које излази из воденог цвета. Керени такође наводи причу о Мауи, божанском детету Полинежана, и његовом рођењу: божанска мајка рађа га на морској обали, увија га сопственом одсеченом косом и баца у пену таласа. Уобличава га морска трава, а ветрови га избацују на копно. Сличан мотив има и митолошка слика Прађапатија, који се рађа из лотосовог цвета. Прадете је често биће између рибе и пупољка, а у сликовним представама грчке митологије јавља се и као дечак који јаше на делфину, носећи у коси цвет. Море, мајчина утроба или утроба рибе јесу симболи апсолутног почетка, ништавила, небивствовања или симболи праस्ताња (Jung/Керени 2007: 77). У том праस्ताњу нема идентитета, односно издвојеног постојања.

¹⁸ *Fiat lux* — *А земља беше без обличја и ѓусѓа, и бјеше ѓама над безданом; и дух Божији дизаше се над водом. И рече Боѓ: нека буде свјеѓлост. И би свјеѓлост. И видје Боѓ свјеѓлост да је добра; и расѓави Боѓ свјеѓлост од ѓаме.* (Књига Постања 1.1—1.4) — сведочи о истом моделу: из првобитног безобличја осветљеношћу и раздвајањем настаје свет.

¹⁹ О томе да је творачка енергија била замишљана као „вечито жива ватра” и да је била у вези са култом Сунца сведоче нам и Хераклитови фрагменти о „преобраћењу ватре” — *Преобраћење ваѓре: најѓре море, а од мора у једнаким деловима земља и ѓреѓѓер* или: *Ваѓра живи смрћу земље, ваздух живи смрћу ваѓре, вода живи смрћу ваздуха,*

концепта творачке силе/Сунца која се могла манифестовати као (небеска) ватра, али и ветар, говори и архетип „сунчевог пениса” до кога је дошао Јунг. Наиме, у халуцинацијама свог пацијента он је препознао мотив Сунца чији penis проузрокује ветар. Касније је у Дитериховој књизи *Eine Mithrasliturgie* пронашао помињање исте те представе у древном магијском папирусу.²⁰ Димезил је у епизоди из Махабхарате, упоредивши је са почетком једне јерменске песме, препознао фрагмент индоиранске митологије бога-громовника, чије је рођење из биљке праћено симболиком ватре.²¹

Представе о настанку прабића у словенској митологији нису забележене, али овакав степен универзалности у осталим светским религијама допушта нам могућност успостављања аналогije са митским системима о којима имамо више података и покушај реконструкције на основу њих. Реконструкција словенских митских представа може бити путоказ за иконичност онтолошке лексике. Стога, у светлу архетипске митеме настанка прадетета/прабића из воде или лотос-пупка (*йуйољка*), која је аналогна „самонастанку” биљке, треба најпре испитати однос између словенског громовника Перуна и његове култне биљке — перунике.

Ископавања које је Седов²² вршио 1951. у близини Новгорода открило је култно место: кружни јарак са осам плитких ниша у који-

земља живи смрћу воде. Да је муња у митској свести била конкретизација или објављење првобитне творачке ватре, поред обиља врховних богова-громовника, потврђује и фрагмент: *Свиме крмани (ујравља) муња* (Хераклит 1985).

²⁰ Јунг у *Архетипу и колективном несвесном* доноси податке о необразованом параноичном шизофренику кога је затекао како клати главом и пиљи у сунце. Своје понашање објаснио је тиме да се, када помери главу, помера и сунчев penis и тако настаје ветар. Четири године након овог догађаја Јунг је у *Eine Mithrasliturgie* Албрехта Дитериха, објављеној након што је пацијент хоспитализован, пронашао мистагошке инструкције Митриног култа: *Пућања видљивих богова ће се пројавити кроз диск Бога, мога оца, а (појавиће се) и шакозвана цев, одакле настаје ветар, (мој) слуга. Јер, видећеће како из сунчевог диска виси нешто налик на цев. И изгледаће као да према западним крајевима дува неизмеран источни ветар. А ако према источним крајевима преовлада други ветар, исто тако ћеће ојазити да се и њизор окреће у њом смеру.* Показало се да је пацијент покретима главе преузимао улогу бога сунца, пролазећи кроз обредну трансформацију која се може упоредити са Хелијевом апотеозом у Апулејевом опису Изидиних мистерија. Ветар ту има улогу сунчевог оплођујућег даха (*пнејма*) (према: Puhvel 1987: 17–18). О овоме и Квиспел 1986: 69.

²¹ Индра, победивши Вртру, бежи на крај света и сакрива се; бог ватре Агни налази га у небеском језеру прекривеном разнобојним лотосима, у стабљичи једног жутог лотоса. У јерменској песми чији почетак наводи историчар из V в. н.е. Мојсије Хоренски, реч је о рођењу бога Вахагна из црвене трске усред мора из које се диже дим и појављује се младић са косом и брковима од пламена и очима као сунцима. Вахагна су Јермени позајмили од Иранаца, код којих је то бог рата Вртрагна, чије име одговара Индрином надимку *Вртрахан* — „Вртрин убица”. Димезил закључује да у питању није „банална” прича о рођењу из биљке: Вахагнов излазак из трске посредством ватре, као и Индра Вртрахан, кога сакривеног у стабљичи проналази Агни-Огањ, не одговарају хиндуистичким или кинеским боговима који спокојно седе на лотосу или се мирно из њега рађају. (Dumézil 1970: 122–125).

²² Седов је у месту Перињ, удаљеном 4 км од Новгорода, изнад реке Волхов, близу старе Богородичине цркве, пронашао трагове светилишта у виду круга (пречни-

ма су гореле жртвене ватре, са удубљењем у средини. Ово место има облик осмолике розете, састављене од кружних форми. Форму розете Перуновог култног места руски научници довели су у везу са перуником или ирисом, како наводи Рајтер, који сматра да је она ипак могла симболизовати Сунце, те је оно изворно било посвећено богу Сунца, а тек онда Перуну (Reiter N., *Mythologie der alten Slaven. Wörterbuch der Mythologie*, 183—184, према: Петровић 2004: 140).

Биљни род перуника има мноштво врста, али је за перунику карактеристично да је то врста која расте на мочварном или на влажном тлу, на сунчаном или полусеновитом месту. Цвета углавном једном годишње и то у периоду од пролећа до лета — те тако спада у митски циклус обнове живота и рађања, који је везан за култ Сунца. Она у словенској митологији може имати значење које лотосов цвет²³ (*водена биљка*) има у индијској митологији. Љиљан, биљка коју због сличности карактеристика често мешају са ирисом или перуником, представља такође плодност богиње земље и у западној митологији има исту симболику као лотос у индијској. Симбол је ускрснућа али и безгрешног зачећа, које није ништа друго него првобитна идеја појављивања бића или *божанског њрадејтеја* ниоткуда.

Постојећа етимолошка веза између лексема *биљка* и *биџи* указује на првобитну концептуализацију постанка у словенској митологији. Као манифестација живота, биљка је повезана са водом и сунцем. Биљке изражавају објаву света и појаву облика. Биљна симболика истовремено указује и на феномен јединствености живота и могућност метаморфозе и преласка из биљног у животињско, људско и бо-

ка 21 м), окруженог ровом пуним песка. У средишту је јама у којој се некада налазио стуб (пречника 65 cm) који је могао бити посвећен Перуну. У рову су сачувани трагови осам симетрично распоређених огњишта, а на једном од њих горела је вечна ватра. То место као Перуново светилиште, са Перуновом статуом коју је поставио Добриња, помиње каснија компилација *III Новогородског летописа*. Ловмјањски због касног и усамљеног помињања места Перуновог култа, за које сматра да је сугерисано истим митолошким и географским називом, одриче овоме вредност извора. Међутим, ипак констатује да су на поменутом месту пронађени трагови светилишта, али без постојања сакралне грађевине, што је у складу са подацима из летописа (в. Ловмјањски 1996: 114—115).

²³ Хинду митологија казује да се на почетку света Сунце дигло из лотоса, који је цвет светлости, настао као резултат међудејства великих творачких сила, сунчаног огња и лунарне моћи. Лотос је симбол духа и материје, као ватре и воде, и представља извор свега постојећег. Као соларна матица повезан је с точком, а када је раширен образује розету која симболизује непрестани циклус постојања. Када поприма облик чаше, означава женски принцип. Приказује и духовно развијање, јер из корена који је у блату, из непрозирне воде (симболи неиздиференцираног постојања), расте и цвета у небеској светлости. Лотос је симбол надљудског или божанског порода који чист излази из муљевитих вода и означава помаљање сунца из хаоса. У будистичкој традицији симбол је праисконских вода. Стабљика му је оса света, а цвет духовни принцип. Посвећен је Буди који се приказује као пламен који излази из лотоса. У египатској митологији — симбол је стварања, родности, поновног рођења, ватра интелигенције, и посвећен је Хору. У грчко-римској митологији, амблем је Афродите, која такође излази из воде или пене.

жанско, као и цикличност животног тока. Светковине биља, које се обично славе у летњем солистицију, заправо су слављење космичких животодавних сила. Поред тога, биљка је архетипски симбол нагомилане сунчеве енергије и симбол раста и објаве те енергије у различитим облицима (Chevalier/Gheerbrant 1983: 46—47). Из безобличне материје, што је пасивно, неиздиференцирано постојање, чином појављивања („избијања на видело”), посредством сунца (деловањем активног соларног принципа), прелази се у сферу уобличеног постојања и раста.

Аналогно симболизму лотоса, перуника се може посматрати као цвет који повезује три основна елемента: воду, земљу и сунце. Обе врсте расту на дугој стабљивици, примарно на мочварном тлу. Латински назив перунике — *ирис* — потиче од златокриле богиње Ириде, гласника богова и богиње дуге, која такође симболизује везу неба и земље. Тамо где Ирида дугом додирне земљу ниче ирис. У словенској митологији та је веза видљива у култу бога Перуна, чија муња удара у плодно тло и ту, по народном веровању, ниче перуника. Ова божја биљка (*бођица*), која подсећа на мач (*мачинац*), представљала би, аналогно митској симболици других цивилизација, симбол повезивања три принципа и симбол настанка или појављивања (избијања) бића из мрачне сфере и безобличне материје (мочваре — као нераздвојености земље и воде), односно симбол раста и развоја као „уздицања” ка небеском принципу. Перуника, као и лотос, јесте осмолисни цвет. То може објаснити облик осмолисне розете Перуновог светилишта код Новогорода. Постојеће сличности између лотосовог цвета и перунике (изглед, време и место појављивања) указују нам и на могућу Перунову функцију у словенском систему божанстава — где би Перун био *йрадеџе* и то би указивало на његово соларно порекло. Перун би, дакле, могао бити „син” Сунца/Неба и једна од манифестација творачке ватре.

У вези са Перуновим соларним пореклом занимљив је македонски народни назив за перунику — *змајево цвеќе*, као и чињеница да се овај цвет, поред везе са љубавном магијом, јавља и у вези са гробљем. У Македонији се перуника сматра цвећем за мртве. На ту везу са мртвима упућује и топоним *Перуникин камен* у Битушком крају, који је био ограђен перуником, а представљао је древни жртвени идол, на коме су биле извођене борбе и вршено жртвовање (*Речник на народнаџа мџџологија на Македонциџе* 2000: 317). Ови подаци о вези Перуна са представом змаја упућују такође на соларно порекло и симболизам. Веза перунике са гробљем не треба да чуди. Сличан однос постоји између Хелиоса и Хада у грчкој митологији: *Сунчева кайица је Хадов улаз, а Хелијев жрџвеник код Хадовоџ улаза на Тринакији сџџоји уџраво на једном ѓробу* (Керењи 1994: 17).

Словенска митологија није сачувала довољно података за потпунију реконструкцију космологије. За разлику од словенске, индијска

космологија сачувана је у *Химни о небићу* из *Pṛ̥ Веде*. Почетак космоса описује се следећим речима: *Била је шама, у њочешку је све ово било море без светлости; клица која је лежала њокривена љуском, оно Једно рођено је снагом њоилоше (шайас)* (Radakrišnan 1964: 69) или (у преводу Ж. Водинелића са староиндијског): *На њочешку била је шама овијена шамом, све њо бијаше једнолики њијек. У насћанку бијаше застїршо ѡразнином, То Једно родило се снагом свога жара* (Роџеси индијске misli 1981: 90). Космологија Веда говори о томе да најпре није било ни постојања ни непостојања, односно да није било постојања у одређеном, појавном виду. Због тога га не можемо звати непостојањем, јер је оно само позитивно биће из кога проистиче све. Дејством *шайаса* ('онога што хита напред', 'спонтаног израстања', 'горљивости апсолутног') све настаје. Према Химни, *жеља* (или 'почетни импулс') чини тајну постојања света. Жеља, нерођена, вечна, једна, пробија се у самосвесног Брахму са њему супротном материјом — мраком и непостојањем. *Химне Вишвакарману* такође говоре о водама мора које су садржале примордијалну клицу. То је јаје света које плива по исконским водама хаоса. Из њега проистиче Вишвакарман, прворођени васионе, творац и градитељ света. Издвојено биће долази из неиздвојеног бића. И Индра, бог грома, рођен је од воде и облака и долази са неба као муња (Radakrišnan 1964: 68—71).

Ако ове космолошке представе древне Индије и улогу лотоса у њој повежемо са симболиком перунике — која је такође цвет мочварног земљишта (симбол неиздиференциране материје или комбинације праелемената воде и земље), онда би Перун могао бити прворођено биће или божанско прадете словенске митологије. Уколико Перун представља митску фигуру „самониклог” божијег детета или прабића, разумљиво је да његов симбол буде биљка која се појављује из тамног праелемента (мочваре), чији је раст усмерен ка небеској и соларној сфери.

Место бога Перуна у словенском пантеону још увек није тачно одређено. Аналогија са Зевсом Громовником постоји и овоме би у прилог ишао и Хелмолдов опис врховног словенског бога као пасивног небеског бога и других божанстава која потичу од његове крви. Словенско божанство које се јавља у улози оца осталих божанстава јесте Сварог, отац Даждбога — Сунца, а такође и ватре и Радгоста (Ловмјањски 1996: 138). Чајкановић сматра да је име Перуново у мотивацијској вези са речју *боџ* и позива се на називе *перуника* и *боџища* за исту биљку (Чајкановић 1985: 33—34). Лома указује на сличност између култова Сварожића-Радгоста и Перуновог култа (Лома 2005: 15), али и на питање да ли суфикс *-ић* овде има патронимичку вредност, те Сварожић представља Свароговог сина, или је у питању обичан деминутив, као што Божић изворно не мора бити Божији син, него мали Бог или младо, новорођено Сунце (Лома 2005: 23—24). Перун је најпре могао означавати једну хипостазу врховног не-

беског бога, која се потом издваја и прераста у активно, посебно божанство. Перун, као „самоникли бог” силовите, активне природе, у доцнијем, патријархалном моделу може добити одлике божијег „сина”. Међутим, Перун није само божији „изданак”, већ је и сам бог-творец и давалац обиља.

Калойеро, йеро, љело — сјај, жудња и сиварање. О томе да су првобитне представе о настанку бића биле блиско везане за симболику биљке сведочи нам и преплитање ботаничке и родбинске терминологије. Сфера родбинских односа и ботаничких назива у узајамној су вези. Именице *корен, љањ, сивабло, лоза, крља, грана*, потом *йрс* (‘род’, ‘крв’, ‘порекло’), *зглоб* (‘задебљање на стабљици биљке’, ‘брачни пар’, односно ‘сродство по браку’) говоре о погодности биљног кода за симболичко приказивање родбинских односа. Доминантна метафора јесте метафора семена, које најпре има значење биљног семена. Ту је и реч *йлеме* која у старословенском облику *плем* има и значење ‘семене’, грч. *spérma*. Трубачов доводи прасловенско **plemę* у везу са индоевропским **ple-/pel-* ‘производити’, ‘рађати’. По другом тумачењу, *йлеме* потиче из ие. **spel-*: ‘сећи’ ‘цепати’, ‘одвајати’, а одатле и ‘поптицати’, ‘бити родом’, што би значило да се род означава као ‘оно што се одвојило од заједничког стабла’ (Бјелетић 1999). И овде се, дакле, јавља занимљива паралела између основе са значењем стварања и основе са значењем ударања, каква постоји и између изведеница од *биџи* (*esse*) и *биџи* (‘ударати’). Јасна Влајић наводи следеће семантичке реализације континуаната глагола **biti, бџо*: (‘клијати’, ‘штрчати), *избиџи* (‘нићи’, ‘порастити’), *йробиџи* (‘порастити’, ‘појавити се’ — *о брчићима*), *биџак* (‘клица’), *избојак* (‘млада грана’, ‘изданак’), *биџи* (‘растити’, ‘бујати’), *бич* (‘млаз’, ‘прамен’) (Влајић 2002: 43—69).

И лексема *колени* у словенским и балтским језицима показује аналогију са континуантима индоевропског корена **k^wel-* (‘поптицати’, ‘растити’, ‘рађати се’). *Колени* означава и део људског тела, али и део биљке или стабла. Топоров **gen-* види као знак који у себи сједињује идеју знања и рађања, а чије је првобитно значење ‘оно што је заострено, избочено’, ‘оно што се пробија, продире’. *Продираџи* даје најпре ‘истуравати се’, ‘рађати’, ‘растити’, па потом добија и значење ‘оно што је израсло’, ‘избочина’: „*Поколење*”, дакле, *йреба разумџи* као „*одвојак, одрезак, огранак*” од *заједничког* „*корена, сивабла*”, за *џиџа* се као *йаралела* наводи немачко *Geschlecht* „*йоколење*”, које се *џимолошки* везује са *schlagen*, „*ударати*”; и у овом случају „*йоколење*” је *йрвобитно* значило „*оно џиџо је одвојено, одбијено*” (*веровајно* као *резулџаџи* ударања, *иако џо ауџор не нагљашава*) (Бјелетић 1999: 60).

Све ово упућује на закључак да је представа настанка бића била у вези са сликом бујања и пупљења (нагомилавања и увећавања „израслине” на биљци или „бубрења” семена), како би потом дошло до деструкције претходне форме (раздвајања), односно пробијања новог облика/избијања клице, а потом и до „штрчања” и раста. Првобитна

ментална представа настанка бића садржавала би онда следеће компоненте:

1. набујалост и пупљење (ширење, увећавање, проузроковано „жељом”, односно нагомилавањем или *обиљем*);
2. ослобађање нагомиланости неком врстом (усмереног) кретања или „ударца”, односно деструкција и пробијање;
3. појављивање новог облика који се одваја од старог, а то одвајање се манифестује као раст, односно стремљење навише.²⁴

Космогонијске и ембриолошке представе у митској свести, у којој иначе делује принцип универзалне аналогije, биле су подударне, те би стога представе настанка или рађања могле додатно осветлити и словенске космогонијске представе, али и Перуново порекло и функцију у митолошком свету. Мотивацију Перуновог имена (< **per-*) не бисмо онда налазили само у представи бога који кажњава ударцем грома, већ и у представи прворођеног бића, чија се појава концептуализује као „избијање”, „одвајање” или „ударац”, а које потом и само ствара дејством исте те креативне али и деструктивне енергије. Концепт стваралачког импулса као ударца и ослобађања нагомилане енергије као „пробијања” имао би мотивацију у конкретним сликама рађања и настајања, али и љубавног чина. Да би дошло до појављивања и раста биљке мора се појавити клица, што подразумева најпре бубрење а потом деструкцију семена. Пупљење,²⁵ које означава плодност и наставак живота биљке, такође је у вези са бујањем и распрскавањем. Да би се појавила птица, најпре мора бити пробијена и уништена љуска јајета,²⁶ а рађања човека или животиње јесте

²⁴ Да је појављивање концептуализовано као ударац сведочи нам и употреба глагола *ударити* у значењу 'приспети', 'појавити се (изненада)': *У шом удари однекуд Еро: „Помози Бог кадо!” — „Бог ти помогао кмете! а одакле си ти кмете!”* (*Еро са онога свијета*, Вук 1821), а јавља се и у значењу (усмереног) кретања: *Мало за шижем удари онуда један чоек с колима, и нацавши лисицу на пушу дигне је и баци у кола мислећи кад дође кући да је одере* (*Лисица се осветила вуку*, Вук 1853); *Па онда ошиде побрзо најријед, па изује један ојанак, па га баци на пуш куда ће ударити онај с бравима, па се сакрије украј пуша* (*Ко умје њему двије*, Вук 1853); *По шом они пођу сва шројица заједно, али сшарија двојица сшану пушем једнако ружити најмлађега и смејати му се, па га најпосле ошерају од себе, ше он удари другим пушем молећи се Богу да му да добру срећу* (*Коме Бог помаже нико му наудиши не може*, Вук 1853); *На шом удари онуда један пушник па га зайиша...* (*Усуд*, Вук 1853). Уп. и нем. *einen Weg einschlagen* 'ударити неким путем'. Глагол *ударити* у контексту фразеологизма *Удри брижу на весеље* има значење преокрета или преображаја (уп. мотив ударца чаробним штапом који доводи до промена облика у српским народним приповеткама).

²⁵ Скок сматра да је индоевропски корен ономатопејски од **rapr-*, лат. *raprinus*. У сваком случају, овде поново имамо биљку као симбол настанка бића. *Пушак* се у Скоковом етимолошком речнику одређује као *пуш*, *пуша*, свесловенски и прасловенски *ррѣ* ('umbilicus'). Отуда значење 'трбух', али и називи за биљке, као и облик *пуша* у значењу 'биљка', или *пушуљ* 'израстао на пуп' и *пушолок* 'germen'. Постоје и балтичке паралеле: лит. *rapratī*, лот. *raprt* ('набујати') (Бјелетић 1996: 48—67).

²⁶ Слика „разбијеног јајета” јесте универзални митски симбол. У јајету је затворен потенцијални „Прворођени Света”. Из „космичког јајета” браманске традиције у освит времена излази првобитни Бог стварања, различито називан „Златни Заметак (*Hiranyagarbha*), Отац или Господар Твораца (*Prajapati*), *Агни* (Бог ватре или обредна

такође „пупљење” а потом и „пробијање” мајчине утробе. За митску свест ширење и заобљеност нису у супротности са оштрином облика, разбијањем и штрчањем увис, нити је деструкција у супротности са стварањем и рађањем — ако једно претходи другоме и оба спадају у циклус настанка, они представљају целину и јединство, исто какво показује, рецимо, округлина сунчевог диска и оштрина сунчевог зрака или „стреле”.

И не само рађање, већ се и сексуални чин животиња или човека именује лексемама са семантиком „ударања”: *избиџи се* (‘мрестити се’), *биџка* (‘мрешћење’), *набојина* (‘место у реци где риба полаже икру’), *забиџи* (‘обљубити’), *обиџи* + обј. *кобилу* (‘спарити са мужјакком’), *обијачина* (‘ашиковање, вођење љубави’). Љубавна жудња именује се лексемом из истог корена: *биџи* (‘жудети’) (Влајић 2002: 43—69). Овом списку лексема са семантиком ‘ударања’ за означавање сексуалног чина могу се додати и жаргонизми: *џуцаџи*, *креснуџи*, *ојалиџи* (последња два у вези су са представом ватре).

За ову везу занимљива је и лексема *баџ* (‘велики чекић’, ‘маљ’, ‘млат’, ‘батина’, ‘кијак’, ‘бузодван’, ‘штап’, ‘ударац’, ‘батине’, ‘мања цваст у облику клипа’, ‘прашник’, ‘тучак...’) од псл. **batъ* (оруђе којим се удара) и могуће варијанте са полугласником у корену: **bъtъ* (‘жезло’). Ова варијанта објашњава се, између осталог, укрштањем са псл. **bъtъ* (‘изданак, стабло’) које је дало *баџ*² (‘главна дебела грана дрвета’, ‘дебљи крај гране, мотике, стабла’, ‘стабљика која носи цвет’, ‘струк биљке’, ‘доњи део бута’, ‘батак’). Њено порекло своди се на пие. **bhū-* (‘настајати’, ‘ницати’), које је дало прасловенско **byti*. Међутим, између **bъtъ* ‘оно што је изникло’ и **batъ*/**bъtъ* ‘оно чиме се удара’(> бат) тешко је доследно разграничити облике и значења у слов. језицима (ЕРСЈ 2: 232).

У познатом божићном напеву: *Божих, Божих баџа / Носи киџу злаџа / Да џозлаџи враџа* — јавља се облик *баџа*. *Баџ* је ‘главна грана дрвета’ или ‘стабљика која носи цвет’, ‘струк биљке’ — у песми се изричито и каже да Божих носи *киџу* (‘струк цвећа’) *злаџа*, те би *баџа* био облик глагола *баџаџи* у значењу ‘ударати’ (како га објашњава и Вук, наводећи стихове *Божих баџа на обоја враџа, да унесе џри џовара злаџа*) (Вук 1985²: 22). *Баџ* је истовремено означавао и изникло дрво (метафора сродства) и батину (која се прави од дебеле гране). Поред перунике, култна Перунова биљка јесте хрест. Ако је перуника симбол настанка првог бића — божанског прадетета — ознака Бога/Божихег „сина” у зрелој, творачкој фази било би дрво као симбол плодности, обиља и постојаности, али и бат/батина као симбол „Бога Удараца” — оног који ствара, обнавља и одржава поредак.

Ватра (Елијаде 1999: 88—90). У вези са том архетипском симболиком космичког јајета јесте и ускршњи обичај разбијања („туцања”) јаја.

Будући да се идеја бића у митској свести подудара са идејом Бога као апсолутног и првог бића, на шта указују наведени подаци из разних митских и религијских система, повезаност ових семантичких сфера не само да доводи у везу глаголе *биџи* (*esse*) и *биџи* ('ударати') — већ представља и потврду претпоставке да именовање словенског бога Перуна из основе *per-* ('ударати') није имало мотивацију само у својству овог божанства да, кажњавајући, удара земљу муњама.

За тумачење иконичности Перуновог имена (< **per*) занимљива је лексема *калојер*, што је назив украсне мирисне биљке. То је биљка усправне стабљике са бројним главицама жутих или белих цветова. Честа вртна биљка у традиционалним вртovima, пореклом са истока, јаког и пријатног мириса, *калојер* или *Tanacetum balsamita*, која цвета од јуна до јула, сматрала се Јупитеровом биљком.²⁷ Други назив ове биљке *Маријина љрава*, као и немачки назив *Frauenblatt* „Госпин лист”, везују је за Богородицу. Лома сматра да у имену из народне песме *Калoјера Пера елеменaј калo- може биџи секундаран, изокренуј од нечега другог или једноставно љридодај наслањањем на име биљке* [које потиче од грчког *καρύophyllon*, уп. Skok II 22], а удвојено *љризивање -љерo, љерo! асоцира на словенског Перуна* (Лома 2003: 11—18). Поред тога, *калојер* је и врста женске игре са песмом, за коју је карактеристичан напев *Калoјер, љерo, царе*, који може бити потврда да је калoпер и у словенској традицији био посвећен врховном богу/цару — Перуну. Јавља се и у загонетки: *Крестја, ћићер, љаћићер, на љлави му калoјер. Кад год жижер кликне, он све мрљве дигне* — чија је одгонетка *љешаo*. Петаo такође спада у ред соларних бића и симболизује еротски набој.²⁸ Биљка калoпер користи се за љубавне враџбине, а сматра се да може спречити свађу између љубавника, те отуда и стихови *калојера да се не карајте*. Каравласи у Босни месе тесто са млеком од две сестре — дојиле, од брашна, калoпере и лоја козе. Ово тесто се користи за љубавне чини (Раденковић 1997: 145—155). Калoпер се користи и као лек од *русe* (кожна болест са бубуљицама које се проваљују), као лек од стомачних болести, водене болести,

²⁷ „It is under the dominion of Jupiter” (Nicholas Culpeper *The Complete Herbal*, 1653) <http://www.bibliomania.com/2/1/66/113/21003/1/frameset.html>.

²⁸ За истраживање првобитног концепта бића и стварања занимљива је и метонимија *љешаo* (**курб*) за *љенис*, највероватније заснована на полној активности петла, где Толстој указује на могућу везу лексеме **kurb* ('пенис') и њене апофонске варијанте **љиг* са низом сазвучних назива за палицу и слична оруђа и предмете у руским говорима (*курoк, курушка, курик, чурка, чурoк, чирoк*, а ту постоји и паралела са карелским и финским *kurikka* ('тољага') (Лома 1999: 132). Поред тога, Лома указује на словенску лексему *хиљ*, такође метафору за полни орган, чије је изворно значење вероватно 'грана' (у вези са прасловенским **xvoja*) (Лома 1999: 131). Креативна енергија, овог пута у виду полног нагона, метафоричким преносом поново се доводи у везу са биљком, баатином, али и са ватром: лит. *kuriti* ('палити ватру'), поред хомонимног *kurti* ('стварати'). И обреди везани за извођење живе ватре код Индоевропљана потврђују не само присуство сексуалне симболике него и метафору пениса за „мушко” дрво (в. Лома 1999: 131—145).

грчева, повраћања, запаљења.²⁹ Зову је још и *божија њлахѿица*, што потврђује везу калопере са култом (врховног) бога. Калопер се јавља и у припеву *Калопер, Перо, Љељо* (Вук, *Пјесме* 1: 376). Овај припев је карактеристичан за краљичке и тзв. „љуљачке” песме, које прате обреде плодности и имају еротску симболику. Значење облика *Љељо* различито је тумачено. За наше истраживање посебно је важан облик *лелија* — у значењу ’богиша’ или ’перуника’, ’ирис’, пољски *lelia*, *leliwa*, забележен код Скока. Скок наводи читав низ лексема које би могле имати везе са овим обликом, где је упадљиво значење назива за женску особу: женско име = *Љеља*, буг. *леља*, деминутив *љељка* — ’тетка’, ’старија сестра’ = *љељина*, у несловенским језицима арапско и румунско *lele* — ’старија сестра’, ’старија жена’. Раденковић сматра да је Љеља као словенско божанство — син/ћерка словенске богиње љубави Ладе — слободно тумачење руских митолога, без много основа и порекло ове речи објашњава као императивни облик глагола чије је значење било ’љуљати’ и предлаже везу са обликом *lelay* (в. *Словенска митологија* 2001: 334—335 и Раденковић 1999: 130—131). С друге стране, Радић овде види заједнички корен **jel*, наводећи да су трагови хроматског значења тог корена сачувани у основама имена животиња мотивисаних бојом длаке или перја — која се креће од светложуте до црвене. Потврда за то била би Фасмерова етимологија зоонима *јелен* где се индоевропска паралела налази у ствнем. *ĕlo*, *ĕlawer* — ’бури, желтии’ (Радић 2004: 357—365). У варијантама песама о Калопери Пери, које наводи Лома (Лома 2003: 11—18) јавља се и Јела („сеја” Калопера/е Пере). У сваком случају, овај припев карактеристичан је за краљичке песме, које спадају у круг обреда плодности и у којима се јавља припев: *Краљу, свейли, краљу, љељо*, што указује не само на обред плодности него и на култ светлости или сјаја.³⁰ Карактеристично је да у овим обредима жене играју улоге мушкараца.³¹ Ови обреди вероватно чувају траг архетипског мита о свадби „владарског пара”, брата и сестре, Сунчеве деце. Стога има основа за претпоставку да је Калопера Пера *Перунов женски њандан* и да је тај обред *изворно одражавао хијерогамију (свешћену свадбу) Земље са Небом, које је, као мушко начело, ојлођава кроз кишу* (Лома 2003: 11—18).

Облик *Љеља* се може довести у везу са санскртском речју *līlā* — у значењу ’игра’, нарочито ’космичка игра’ и са глаголом *lelāyá-* — ’пламтети’, ’светлуцати’, ’сијати’, чију је међусобну семантичку бли-

²⁹ Принцип магије да слично лечи сличним: „оток”, „упала”, „ватра” и „избијање” — симптоми су ових болести.

³⁰ Овде треба подсетити на везу Бога, бића и „сјаја” (ие. **bhā-*), сачувану у нашем божићном обредју *сјакѿања*.

³¹ Мотив жене прерушене у мушкараца може се посматрати у оквиру мита о светом браку и идеје о првобитном андрогину. О ритуалном замењивању одеће као обредној андрогинизацији в. и Елијаде 1996: 71—91.

скост, како истиче Елијаде, уочио А. К. Кумарасвами. Реч *lelāyá-*, сматра Елијаде, може да означава појмове *Вајра*, *Свејлоси* и *Дах*. Индијска мисао повезала је представу космичког стварања са игром и сјајем пламенова. Слика космичког стварања као божанске игре могла се повезати са сликом игре пламенова, због тога што је пламен сматран *узорном еифанијом божансџива* (Елијаде 1996: 25). Уколико је првобитно значење *lelāyá-* било 'игра', и то игра светлуцања, треперења пламенова, појављивање творачке ватре и творачког даха (вероватно сродно, сматра Скок, и *лахор* — 'пролећни ветар'), онда је сасвим разумљива веза са називима животиња чија је карактеристика жута до црвене боје, што је боја пламена. У најновијем етимолошком речнику староиндијског Мајрхофер *lelāyá-* преводи као 'дрхтати', 'лелујати се' и не везује ту реч са *līlā* (Mayrhofer 1986—1996: 480). Међутим, о постојању концепта који доводи у везу игру, пламен и лелујање сведоче и наши уобичајени изрази као што су *лелуја-ви ѓламен* или *заиџра ѓламен*. Могућност да је облик *Љељо* ипак означавао женски креативни принцип у словенској митологији и да ови припеви из краљичких и љуљачких песама заправо крију митску слику творачке игре мушког и женског принципа, концептуализованог као игра пламенова или ватре,³² потврђивао би и назив *лелија* за перунику. То би значило да је Перун био слављен и као бог стварања, односно као мушки принцип у космичкој творачкој игри, чија је енергија — енергија плодности.

Именица *боџ* значила је првобитно 'земаљско добро', 'иметак', 'срећу' и носила представе о обиљу. Отуда и *боџаџо*, *боџаџи* у значењу — 'имућан'. На основу придева *убоџ* и *небоџ* претпоставља се да је именица *боџ* најпре била придев. У кајкавском — негација *небоџец* значи 'јадник', 'кукавица', што би упућивало на то да је именица *боџ* садржавала у себи и значењску компоненту 'обиља снаге и храбрости'. Првобитни придев *боџ* постао је у прасловенско доба именица у значењу 'божанство које раздељује срећу и земаљска добра по свом нахођењу'. Паралелни семантички развитак постоји и у аријским језцима — санскр. *bhagas* — 'делитељ, господар', 'богатство'. Развитак значења у 'бог' среће се на староиранском подручју где је *baga-* ('давалац', 'уделитељ') постала ознака за бога уопште.³³ Занимљива је и изведеница *божур*, што је још један од назива за перунику (Skok I 1971: 180). Скок на основу тога претпоставља да је реч *боџ* могла бити словенска апозиција за *Перун*, те је ова реч анимистичким путем

³² О извођењу нове, живе ватре, схваћене као зачеће и рађање, која представља симболичну обнову универзума, и о вези ватре и „Оплодитеља” в. Лома 1999: 131—145.

³³ Лома сматра да се тај значењски помак одиграо у склопу религијске реформе која је стари ие. назив за небеско божанство **deiwos* (одакле староиндијско *devá*, латинско *deus*) деградирала у ознаку за демона (авест. *daēva-*, словенско *дивџ*), те да је овде реч о заједничкој словенско-иранској иновацији за коју је импулс дошао са иранске стране (Лома 2005: 126)

ушла и у ботаничку терминологију и наводи Педерсеново поређење Перуновог имена са араб. *perëndi* — 'бог'. То би значило да је име Перуново изведено из опште речи која је означавала (соларну) силу,³⁴ која се манифестује и у виду ударца (грома и муње), али се јавља и у виду творца и доброг господара који дарује плодност и обиље. Остали народни називи за перунику — *божија ружа* или *божа*, *небески цвей*, *мачић*, *сабља*, *мачинац* — упућују на култ Перуна као небеског бога, бога „цветања”, односно плодности и стварања, а потом и бога ратника.

Биџи: *биљка*, *Боџ* и *бајина*. Питање мотивације Перуновог имена из основе **per-* ('ударати'), аналогно је питању могуће везе глагола *биџи* у значењу 'esse' и глагола *биџи* у значењу 'ударати'. На први поглед, реч је о сасвим удаљеним семантичким сферама. Међутим, оне су повезане и фразеологизмом *Биџи боџ* и *бајина*, који изражава идеју апсолутне и неограничене моћи. Услов или узрок настанка у митској свести било је деловање силе — што отвара могућност да глагол *биџи* ('esse', од ие. основе **bheu-/bhū-*) и глагол *биџи* ('ударати', од ие. **bhei-*) првобитно припадају истом семантичком пољу и да су били у вези са општим поимањем нагомилане енергије (*силе Божије*), која се могла манифестовати као позитивна творачка, али и као деструктивна енергија.

Могућу потврду за првобитну семантичку везу глагола *биџи* ('ударати') и глагола *биџи* ('esse') у митским представама може нам пружити и етимологија Перуновог имена и његова до сада утврђена улога у словенском митском систему. Пухвел наводи Длугошево тумачење старопруског еквивалента литавског Перкунаса (*Perkūnas*) и летонског Перконса (*Pērķōns*) као „Ударача”, с тим да је у старопруском *percunīs* добило значење „гром”, док су у литавском *perkūnas* и *perkūnija* значили олују са грмљавином. Од корена **per(k^w/g)-* ('ударати') у литавском се развило *peṛti* 'ударати', 'шибати (прућем у сауни)', у руском *прать* 'ударати', у јерменском *har(k)-*. Номинални праоблик **per(k^w/g)ō/u-* значио је 'удар', одатле 'ударач', што би била мотивација за именовање врховног божанства које је „Удар [грома]” или „[Божански] Ударач” (Puhvel 1987: 226—227). Ту спадају и северногермански *Fjörgynn*, ведски *Parjanya* и староруски *Перунъ*, али, сматра Пухвел, и готска реч *faīrguni* 'планина', староруска *перегinya* 'гора', келтско-романска *Hercynia* 'храстов гребен', 'храстова шума' као и латинска *quercus* 'храст' (< **perk^wu-o-*), све у вези са висијама и дрвећем које привлачи гром и стога је било посвећено богу „Ударачу”. По народском веровању, удар грома имао је моћ да ватром оплоди одређене врсте камења и дрвећа. Трење (дрваца) и ударање (кремена) помоћу којих се изводи ватра могли су асоцирати на кои-

³⁴ В. ниже Керењијеву претпоставку да реч *perra* представља у *џрчком сѣрано име* за *Сунце* (Керењи 1994: 29).

тус и оплодњу (што поново упућује на везу семантике ударања и семантике стварања). Пословични изрази *йойицайи од храсџа или камена* или *йрицайи о храсџу или камену*, који се јављају код Хомера и Хесоида и алудирају на антропогонију, као и митови о богу-громовнику — *одражавају основну најџосџ олује, у којој се смрџоносна елекџрична йражњења удружују са йлодоносном влаџом* (Puhvel 1987: 226—227). Као путоказ ка решењу Пухвел види и Зевсов епитет *terpi-kéraunos* — ’уживајући у муњи’, (за који би се очекивало да гласи **terpsi-kéraunos*), који има паралелу у *argi-kéraunos* — „са продорном/брзом [или блиставом] муњом” (Puhvel 1987: 234—235). Лома сматра да се дилема око идентификације Прокопијевог и Хелмолдовог врховног бога Словена са праиндоевропским небеским богом или са громовником Перуном може превазићи, будући да грчки Зевс и латински Јупитер спајају функције врховног небеског бога са функцијом бога-громовника и да једно значајно божанство може добити низ специјалних назива, као што је случај са већ поменутом епиклезом грчког Зевса — *Zeus Keraunós*, где је *друџи део ако не сродан, а оно бар образован на иџи начин као и словенска реч йерунџ, (а) айелайивно значи „џром”* (Лома 2005: 14), те је стога и Перун првобитно означавао једну хипостазу врховног небеског бога која се могла издвојити и прерасти у посебно божанство. Скок доводи назив словенског бога Перуна са основом **per-* од прасловенског **pъr-* ’ударати’. Чешком *perun* и пољском *piorun* у значењу ’гром’, одговара украјинско и руско *перун* (такође ’гром’ и ’стрела’), док је код јужних Словена християнизација истисла то значење. Скок исту основу види и у *йрати*, *йерем* (< **pъrati*, *perjo*) првобитно ’ударати’, као и у литавском *perti*, лот. *pert*. Данашње значење ’прати’ развило се из првобитног прасловенског значења ’ударати’ > ’ударати дашчицом’ (= *йрайџача*, *йираџка*) по нечистом рубљу да се опере. Старо значење сачувано је у слов. *naprati* — ’ишибати’. Индоевропски корен је **per-*, у прасловенском и у нижем превоју **pъr-*. У славинама се не разликују две ие. глаголске основе *pero*, *pъrati*, које се према *pero* специјализовало у значењу ’летети’. Одатле и *найерийи* (’нанишанити’), *уйерийи*, али и *йрейирайи се*, *сйор*, *йрџав*. *Перийи* значи ’нишанити’, док је санскр. *parṇāt* ’крило’, а старомакедонско *paraós* ’орав’,³⁵ што је, опет, пти-

³⁵ Орав је краљ птица и сматра се истовремено небеским и соларним симболом и оба се облика могу стопити. У античком свету он је Зевсова птица. Сибирски шамани сматрају га краљем неба. Поистовећење орла са сунцем јавља се и код северноамеричких Индијанаца, а орловско перо је истовремено симбол сунчаног зрака. У индијској митологији он је Сунчева птица, блистава попут ватре, на којој јаше Вишну. У Сибиру и у Америци, као и у шаманизму, орав је, као и вук, симбол уранске снаге. Истовремено је и птица заштитник и птица зачетник. У једној велшкој апокрифној причи јавља се као предак света. Римски орав је симбол божије воље, као и у Грчкој Зевсове. Одређује се и као првобитни симбол оца, мужевности и моћи. Истовремено је симбол оца и Сунца, а као небески бог изједначаје се са муњом и громом. Раширена орлова крила подсећају на изломљене црте муње. Он је и уранско божанство, израз

ца бога грома (Skok 1972: 641—642). Скок доводи термин *йеруѝ* у везу са изразом *йерје*, крило у *йѝице* и са *йеруѝаѝи/йеруѝаѝи* — 'лепетати крилима', као и са придевима *йеруѝасѝи* и *йеруѝав* — 'екцем', 'љускави лишај' (id. 644). Као потврду да је све то у вези са култом Перуновим наводи да се болест *йеручац* или *йеруѝац* (*оѝњица*) може једино излечити из шупљег храстовог пања, што би био резултат везе имитативне магије са митолошким значењем, будући да је храст култна Перунова биљка. Ако претпоставимо да је основа **per-* (< **pъr-*) имала опште значење (усмерено) 'деловање силе' — специјализована значења изводила би се даљом семантичком диференцијацијом и метафоричким преносом: *йеруѝаѝи/йеруѝаѝи* ('летети') значи 'махати', 'ударати крилима', а отуда долази и назив за део тела којим се та активност изводи (*йеро*), што може послужити као даља мотивациона основа за именовање других појава по сличности изгледа (*йеруѝи* — према изгледу перја, или као оно што се одваја од основе под дејством неке силе). *Перучац* је, с друге стране, болест чија је карактеристика „избијање” врелине.

Занимљив међусобни семантички однос показују и лексеме изведене од прасловенске основе **perti, pьrǫ* ('такнути', 'притиснути', 'стићи') са лексемама из основе **per-* 'ударати', из које је изведено Перуново име. Глагол *йириѝи* припада гнезду глагола *йпријеѝи* < **perti, pьrǫ* (Бјелетић 2007: 30). Значења прасловенског **perti, pьrǫ* Скок одређује као 'такнути', 'притиснути', 'стићи'. Са префиксима *оѝ-* и *за-* даје значење 'отворити', 'затворити', а са префиксима *са-*, *су-* има значење 'опрети се'. Отуда *оѝйор*, *найор*, *расйор*, *зайор*, *зайорник*. Претпоставља се да су се у *йпријеѝи* помешале два ие. корена **per-* ('ударити') и **sper-* ('zucken', 'mit dem Fuss anschlagen', 'zappeln', 'schnellen' — 'тргнути се', 'уздрхтати', 'заиграти'; 'ударити ногом', 'бацакати се', 'копрцати се', 'батргати се'; 'хитнути', 'бацити', 'одапети'³⁶), или **sper-* ('sperren' 'Stange', 'Speer', 'stützen' 'stemmen' —

Птице–Грмљавине и амблем ловаца, ратника и освајача. Као симбол сунца, ватре, висине, дубине, зрака, муње и светлости, предочава краља као сина светлости (Chevalier/Gheerbrant 1983: 459—462).

³⁶ С овим у вези видети значења глагола *йренуѝи* — 'тргнути некога', 'нагло пробудити', 'покренути се', потом *йредаѝи*, *-ам* од **prǫd-*, стсц. *prǫdati* — 'бојати се', 'страшити се', 'плашити се', 'препадати се', 'дрхтати', 'пробудити се из сна'. Иста основа као у *йредаѝи* налази се и у придеву *йрудак* (*pernix*, 'брз', 'хитар', 'оштар'), слов. *prodek* (*munter* — 'бодар' 'живахан' 'радостан'; *munter werden* — 'пробудити се'). Овде спадају и именица *йруд* ('пешчани спруд', који настаје деловањем водене струје) од прасловенског и црквенословенског **prǫdъ* ('струја', 'водени ток', 'бујица'), али и дијалекатско *йрудѝи*, *йрудим* ('први род родити', 'расти из корена'), као и *йрудѝивица* ('винова лоза'). Скок претпоставља да настају из ие. корена **sp(h)rend*, односно из исте оне основе **sp(h)er-* (*zucken, schnellen* — 'тргнути се', 'бацити', 'одапети') до чијег је мешања са основом **per-* (по претпоставци) дошло у глаголу *йпријеѝи*, али да је у славинама ишчезло непостојано ие. *s*, које се налази у германској групи (Skok 1973: 33). Све ове лексеме у основи садрже значење деловања силе — која може деловати изненадно, застрашујуће и разорно попут ударца. Лексеме из ове основе имају и значење силовитог кретања ('бацити', 'одапети'), усмереног навише ('расти из корена' —

'размаћи', 'раскречити', 'рашепу(ри)вати', 'затворити', 'закрчи(ва)ти', 'загуши(ва)ти', 'пресећи', 'прекинути', 'закључа(ва)ти', 'забранити', 'зауставити', 'укочити'; 'мотка', 'врљика', 'копљиште', 'шипка'; 'подупирати'; 'упрети'; 'одупрати се'). У литавском се одржало непостојано *c-*: *spirit, spiriu* ('sich stemmen', 'stützen' — 'одупирати се', 'подупирати се'), док је у словенским језицима отпало због идентификације с префиксом *сѣ-*. Слог *pre-* настао је по закону ликвидне метатезе, као у руском *занепеть* = *zapreti* ('shliessen'), где постоји и *переть, пры* ('stemmen', 'drücken — 'одупирати'; 'притискати', 'стискати', 'ударити', 'утиснути...'). Међутим, глагол *йойирай* (*се*), *йойирам* (*се*), *йойирай* (*се*), *-ем* (*се*), *йириџи* доводи се у везу са **perti* и има значења — 'расти', 'напредовати' (*Ни йири ни вири* — „не расџе, не усџева”), а његово основно значење јесте 'кретати се', 'мицати се'. Ту су и облици: *йойријей* *се*, *йойерем* *се* — 'мрднути', 'кренути', 'помаћи се' (Бјелетић 2007). Бјелетић претпоставља да се значење 'кретати се', 'померати се' развило највероватније из основног значења 'гурати', јер и оно у свом значењском дијапазону садржи семантику кретања: 'потискивати', 'померати', 'кретати се савлађујући препреке', 'пробијати се', 'напредовати', 'жустро се кретати', 'хитати', 'грабити'. Глаголи из разматране породице развили су и значење 'подићи', 'саградити', а *йойериџи* *се* значи и 'поставити у усправан положај'. Бјелетић сматра да је дошло до мешања облика двеју лексичких породица, окупљених око облика — *йријейџи* и *йериџи*. За глагол *йериџи* карактеристична је семантика подизања, уздизања. *Периџи* значи 'подизати', *исйериџи* *се* — 'пружити се у висину', 'уздићи се', 'издићи се', *найериџи* *се* — 'усправити се', 'надићи се', 'подићи се'. Из тога закључује да се значење 'расти', 'напредовати', својствено глаголу *йойирай* *се*, *йойирем* *се*, накнадо развило управо под утицајем формално блиског, а етимолошки донекле различитог **periti*. Скок истиче да је основно значење *йериџи* *се* садржано у фолклорном изразу *йериџи орахе, лешнике*, на јабуку за божићни украс или дар помоћу дрвцета које се забада у јабуку и орахе (што су све значења везана за празник рођења младог Бога или Божића), затим *йериџи млинско коло, йериџи кају* ('китити'). Одатле је разумљив даљи развитак значења у 'нишанити'. Постоји и значење 'у потаји радити', за које Скок сматра да се развило из 'набадати', 'набости'. Семантику глагола *йериџи* Скок изводи из *йеро*, односно 'чинити перје нечему', 'набадати нешто на нешто'. У словенским језицима дошло је до мешања псл. глагола **periti* — 'ширити перје', 'надимати', 'надизати' > **pero* и **perti* — 'пробадати', 'продирати', 'упирати'. На основу израза као што су *уйериџи йоџлед*, рс. *вперить взгляд*, слн. *vperiti pogled* (Варбот 1984: 23) изводи се закључак да би сви облици са значењем 'управити', 'уперити' припадали гнезду **perti*. Сматра се стога да је до мешања **periti* и **perti* дошло на прасловенском нивоу. Слн. *naperti*

пренесено 'први род родити'), а преносом са узрока на последицу добијају се и значења 'тргнути се', 'преплашити', што је уобичајена реакција на изненадно деловање.

значи 'накострешити се', 'нарогушити'. Занимљива је могућа веза глагола *кочојерити се* са поль. *szurnu* — 'жустар', 'напрасит', и руским *чопорный, чепорный* — 'ситничав', 'педантан', 'усиљен', 'надувен', 'охол', које изводи Малиновски, али га Фасмер оспорава. Облик *окојијернуйи се, закојијерити се* — имају значења 'живнути', 'задобити снагу', 'оздравити', али поред значења физичког опоравка *окојијерити се* има и значење 'избавити се из немаштине, сиромаштва', 'стећи већу имовину', што се доводи у везу са руским дијалекатским обликом *окоперити се* — 'постати богатији, имућнији' > **obkoperti/obkoperiti* > **ob-*, **ko-* и **periti*. Ту су и облици изведени из основе *јириити*: *шејириити се* — 'охолити се (као паун пером)', 'разметати се', *нашејириити се* — 'лепезасто раширити реп' и 'накострешити перје' (о пауну, ћурану), *најрен* — 'надувен', 'уображен', 'истурен', 'истакнут', 'испупчен'. *Пириити* долази од псл. **pyriti (se)*. Значења глагола *јириити* су 'дувати', 'потпиривати', 'подјаривати (ватру)', 'дисати', 'мирисати', 'воњати', 'пушити се', 'димити се'. Скок *јириити* у значењу 'дувати' упоређује са руским. *пырить* — и са лит. *piūrsti, purstū* — 'јежити длаку', док Фасмер наводи и чеш. *puřeti, pouriti se* — 'надимати се'. Заједничка општа семантика је 'ширити перје (о птицама)', 'кострешити се', 'правити се важан', 'шепурити се', 'држати се надмено', 'гиздати се', 'дотеривати' (према Бјелетић 2007: 30).

Међутим, питање јесте да ли је реч о мешању двеју основа или о настанку лексема из исте основе, где је потом дошло до даље диференцијације, праћене формалним променама. Ако упоредимо наведена значења, најпре претпостављена основна значења: **perti, pyrō* 'такнути', 'притиснути' са значењем основе *per-* ('ударати'), као и са значењима изведеница као што су 'расти', 'напредовати' (дијалекатско *којорнуйи*) од основног значења 'кретати се', 'мицати се' — или значења облика *јојријет се, јојерем се* ('мрднути', 'кренути', 'помаћи се' из основног 'гурати'), потом значења 'дувати', 'потпиривати', 'подјаривати (ватру)', 'дисати', 'мирисати',³⁷ 'воњати', 'пушити се', 'димити се', 'јежити длаку', као и *puřeti, pouriti se* ('надимати се', 'ширити перје', 'кострешити се', 'правити се важан', 'шепурити се', 'држати се надмено', 'гиздати се', 'дотеривати') — можемо претпоставити постојање заједничке основе чији је првобитни смисао садржавао општу представу силе, која кретањем нешто изненада дотиче (што је аналогно представи „ударца”), што може резултирати гурањем, односно померањем, кретањем, а дејство те силе, ако се манифестује као ваздушна сила — ветар или дах — може довести до „јежења”, али и ширења, надувавања, са чиме је повезана представа надмености и охолости, али и увећавања („богатства”). Деловање те силе концептуализује се као кретање навише (раст), као кретање ваздушне или водене струје, али је у вези и са ватреним елементом и

³⁷ Уп. израз *бије (воњ, мирис) из њега*.

јавља се истовремено са општом представом обиља (увећавања) и настанка,³⁸ што су све значења везана за митску представу бога-творца, који господари природним силама и појавама (кишом, ветром, громом, обиљем и растом, настанком и нестанком) и покреће их. Веза глагола *йерийи се* са обичајима везаним за прослављање Божића, на коју указује Скок, пружа додатну потврду те могућности.

Све ове семантичке реализације лексема, које на први поглед спадају у различите семантичке сфере, и њихова веза са митолошким представама о бићу и богу, пре свега веза са Перуном у словенској митологији, биће јасније уколико потражимо аналогију са другим митолошким системима.

У индијској митологији јављају се три божанства, као три вида исте божанске појаве: Брахма, Вишну и Шива. Када ствара — бог се назива Брахма (божанство за које је карактеристична полицефалност и које има, као и словенски Световит, четири главе), када одржава постојеће назива се Вишну, а када уништава оно што је негативно (ударцем грома) назива се Шива. У индијској митологији јавља се Парђанја, о коме говоре стихови из *Аїтхарава Веде: Земља је мајка, а ја сам син Земље. Парђанја је ошац. Нека нам он йоможне* (Radakrišnan 1964: 47—61). Парђанја је истовремено и бог *йобедник*, бог ратник, који стиче највише божанске атрибуте и постаје господар неба, земље, вода и планина, тако да његов култ постепено истискује Варуну.³⁹ Перун је такође бог неба, бог који ослобађа воде и обезбеђује плодност земље, те је стога и Бог-давалац. Он је попут Индре, за

³⁸ Упоредити са значењима индијског *tapas*:- 'оно што хита напред', 'спонтано израстање', 'горљивост апсолутног', 'топлота', односно почетни импулс енергије из које настаје оно Једно.

³⁹ Варуна је бог неба, за чије се име претпоставља да долази од корена **var-* у значењу 'обухватити', 'покрити'. Међутим, Петерсон полази од индоевропског корена **wer-* ('везати'), на основу чега Димезил објашњава Варунину владавину као магијску, те он не садржи само небески аспект, већ је и лунарни и акватички бог. Стога је он „онај који обавија као тама”. Будући да ноћ представља виртуелност, клице, неочитованост, Варуна је могао да постане Бог Вода и да буде поистовећен са демоном Вртром (Елијаде 1999: 110—115). Он је истовремено и онај који бди над светом, кажњава зле, прашта грехе. Његово око је Сунце, небо одећа, а олуја дах и он је задужен за одржавање моралног и физичког реда. Он је и чувар *рше*, закона или тока ствари. *Химна Варуни* истиче да он све види, да има хиљаду очију и да са висине гледа наша дела као на длану. Митра је његов пратилац. Варуна и Митра представљају ноћ и дан, мрак и светлост. Митра се призива заједно са Варуном, некада представља сунце, некада светлост. Он је такође истинољубив. Ту се јавља и митолошка фигура Сурје (*Sūrya-*) или Сунца. Сунце је творац света и управљач, око које види све и покреће на активност, а у лику Вишнуа подржава све светове. Пушан је друго божанство Сунца, пријатељ човека, пастирски бог и чувар стоке, бог путника и ожењених људи. Потом се јавља и бог Агни, чија је идеја произашла из представе сунца које пржи и спаљује својом врелином, а оглашава се као грмљавина неба (Radakrišnan, 1964: 56). Агни је и посредник између богова и људи и оличење ватре. Изгледа да је Индра преузео функције аријског бога неба Парђане, бога облака и кише, громава и муња и владоаца света. *Пуране* из каснијег периода говоре о сукобу између Индре и Кршне. Кршна је био бог сточарског племена кога је победио Индра, можда раније пастирски бог Пушан, који има одлике сличне словенском Велесу (Radakrišnan 1964: 42—63).

разлику од Варуне, делатан бог који, поред магије, користи и оружје. Изгледа да је и у Перуновом случају дошло до неке врсте „сужавања функција”, односно да је Перун „модификован бог неба” (Ловмјањски 1996: 63—76). Међутим, с обзиром на постојеће податке и опште значење корена из кога је изведено Перуново име, питање је да ли је реч о „локалном изражавању”, како то Ловмјањски мисли, или је првобитно имало опште значење деловања космичке енергије или — божије силе.

Перуника би, дакле, могла бити симбол рађања Перуна као божијег прадетета или првог бића (што онда објашњава још један њен назив — *цвети небески*) или симбол женског принципа у космичкој драми стварања, на шта упућује њен назив *лелија*. Перун се потом јавља и у виду творца који омогућава прелазак из сфере пасивног постојања у активно *биџи*, односно омогућава појављивање осталих бића посредством деловања божанске силе или божијег „ударца”. Одјек те представе можемо наћи у веровању да перуника ниче на месту које је ударио гром, али и његово слављење као бога који управља атмосферским приликама⁴⁰ и обезбеђује плодност. На функцију бога Перуна као бога који одржава постојеће указивао би храст, друга Перунова култна биљка. Храст је симбол чврстоће и стабилности, дрво света, чији грчки назив *dru* показује везу са општом идејом о стабилности, чврстоћи, солидности и верности, док иранско *draxt* — ’дрво’ (ср. перс.), *diraxt* (мод. перс.) потиче од ав. *draxta-*, придев од *drang*. ’чврсто стајати’ (Benvenist 1975: 226—228).

Глаголи *биџи* и *сиџи* не подразумевају нужно умно и живо биће, већ и неживу твар, дакле све оно што спада у сферу постојања. Симбол те свеукупности,⁴¹ односно манифестација битка у целини и јединства неба, сунца, ваздуха, земље и воде јесте дрво живота, *axis mundi*, дрво у средишту света које даје приступ соларној моћи. У алхемијској традицији дрво је *prima materia*, истовремено и исходште и плод дела. Перун би онда био и божанство које, попут Вишнуа, одржава постојеће. Он је бог силе уопште (природне, атмосферске, творачке, ратничке), те је и бог-ратник и заштитник војничке дружине. Перуново име стога упућује на његову силовиту,⁴² активну природу.

⁴⁰ Кишна магија, као важан елемент Перуновог ритуала, сачувана је, пре свега, код балканских Словена и њихових суседа, као и обред *Перџеруна* или *Додола*. Пухвел указује да назив Додола подсећа не само на Перкунов алоним *Dundulis*, већ и на Зевсов свети храст у епирском пророчишту *Додона*.

⁴¹ Дрво као симбол свеукупности бића јавља се и у словенској традицији: у староруској хирилици сваки графем био је повезан са одговарајућим идеограмом, односно сиболничком сликом: уз слово *живјеше* ишао је идеограм дрвета са птицама и свим постојећем (Кнежевић 1988: 61).

⁴² Уп. изреку *Сила бога не моли*. Њен смисао можда није само у (доцнијој, вероватно хришћанској) идеји „отпадничтва” силника од покорности Богу, већ се овде може видети траг старијег, паганског значења: једино што није под божијом влашћу, те му се не мора молити, јесте сила сама, или апстрактна идеја опште космичке енер-

У већини светских митологија првобитна божанства су божанства неба и сунца. У грчкој митологији је идеја бога Сунца отеловљена у Хелију. За њега се везује својство родитељства, као и својство да све види. Стога је он и бог заклетве и најпоузданији сведок. Сунчев зрак Пиндар назива „многовидом матером очију” (Керењи 1994: 11). Култ Перуна, као бога грома, може бити у директној вези са култом сунца — које је божанска ватра, а гром је једна од манифестација те ватрене и светлосне силе.⁴³ И Словени су се заклињали Богом Перуном,⁴⁴ али се као јемац истинитости исказа могло јавити и Сунце. Стојећи у гробу, за ту прилику ископаном, лица окренутог према Сунцу,⁴⁵ Словени су изговарали заклетву, а случај таквог заклињања

гије која се по моћи и „старешинству” изједначава са персонификованом идејом Бога или стоји изнад ње. Сличан однос нпр. показује грчка идеја *ananke* или „нужности” према грчким божанствима.

⁴³ Речено је већ да је логика митског мишљења логика успостављања идентитета — у митској метафорици нешто није *као* нешто друго, него долази до поистовећивања. Митско мишљење такође допушта да је нешто истовремено и оно само и нешто друго. Ако имамо чулни утисак светлости и топлоте, везан за слику Сунца, и ако се светлосни ефекат и ефекат топлоте — у овом случају као појава која може имати и разорно дејство — повеже са муњом, онда се и божанство Сунца може повезивати са божанством муње, а то повезивање може ићи све до идентитета и делимичног или потпуног преузимања митских функција, или до истицања само једне од карактеристика у одређеним култовима. Такође, ако се чулна слика муње и сунчевог зрака у митској свести вежу (по облику) за чулну слику змије или мача/стреле, онда ове слике постају обележја или атрибути тог божанства. Исто се тако Сунце, које преваљује кружну путању од изласка до заласка, може по својству небеског кружног кретања довести у везу са птицама или са једном конкретном врстом птица, чије је својство кружни лет (уп. Керењи 1994: 45). Онда то светлосно божанство добија атрибуте птице (обично орла или сокола), али може доћи и до спајања ових представа у једну слику, те се тако јавља и симболична представа „пернате” или летеће змије — змаја. Сваки од ових симбола може постати мотивацијска основа у процесу стварања и именовања богова и бића.

⁴⁴ Словени су се заклињали Божијом и Перуновом помоћи, односно Божијом, Перуновом и Велесовом. У миру закљученом између Словена и Византинана 945. године постоји заклетва: *Да они Руси хришћани који повреду овај уговор буду кажњени од свемоћнога Бога, а они који нису кршћени, да су лишени сваке помоћи Бога и Перуна.* Отворено је питање да ли се овде при другом помињању Бога (*Бога и Перуна*) мисли на хришћанског или на паганског бога. Међутим, изгледа да се израз *свемоћни Бог* односи на хришћанског Бога, јер је лишавање *сваке помоћи Бога и Перуна*, казна за оне који нису кршћени, па би помињање Бога по други пут онда упућивало на паганско божанство из кога Перун произилази или чини јединство са њиме. Карактеристичан је тип божије казне у једној од заклетви — који се односи на окретање мача и стреле, што су Перунови атрибути, против својих власника (Леже 2003: 55). Изгледа да је Перун, ако је тачна претпоставка о „смени богова”, преузео од Сунца својства свевидећег „сведока”.

⁴⁵ У грчкој митологији као симбол Сунца, које је родитељ и сведок, јавља се змај односно змија. Змај би ту био свргнуто Сунце. Еурипид Хелија назива змијом рођеном у ватри, док Медеја од деде Хелија добија двоколице са упрегнутим крилатим змајевима. У Хелијеве кочије упрегнути су бели коњи, док се у Хадове упрежу црни. Керењи наводи да Хад *гласи као Aides* — ’невидљиво’ или ’оно што чини невидљивим’. Моћ да се нешто учини невидљивим припада ономе који чини видљивим, те тако Керењи закључује да је онај ко је невидљив или онај који чини невидљивим сам Хелије, односно залазеће сунце. У Хесиодовој Космогонији најпре постоји Хаос — пуки бездан. Потом чврста непомична Земља. Трећи настаје Ерос. Из бездана потичу

забележен је чак почетком XVII века: *Древност этого юридического обычая подтверждается противопоставлением солнца и темноты молнии, которое издавна было связано с противоположностью жизни и смерти* (Немец 1984: 158, 161).

Управо ова сугестивна слика два опозита (сунца и гроба) доводи нас на праг прве космогонијске и онтолошке противречности на коју је указао Керењи — све приче о постању света полазе од непостојања, али оне о непостојању морају да казују као о нечем постојећем. Друга противречност јесте та што тама претходи светлости. У библијској космогонији божија заповест *Fiat lux* претходи стварању света и бића — свет се појављује у виделу. Стога многи језици *свеџлоси*⁴⁶ и *свеи* означавају речју из истог корена. Слично је и у осталим космогонијама. Трећа противречност, она на коју је овде усмерена наша пажња, јесте та што стварању претходи уништавање претходног облика или — првобитно раздвајање, односно та што су креација и рађање у митском свету повезане са деструкцијом („ударцем”). Стога би се могло помишљати да веза „бога и батине”, сачувана у нашем фразеологизму, није само сликовита представа апсолутне моћи, већ да указује на митолошки концепт настанка бића.

Ереб (мрак) и Никс (ноћ), а из сједињења њихових супротности настаје Етер (небеска светлост) и Химера (дан). Друга грчка космогонија говори о Зевсу, који присиљава Атланте да земљу и небо држе раздвојене. Уз Зевсову активност везана је, дакле, *прадеоба* и *раздвајање*. Хелијево титанско име „Хиперион” значило би ‘вишњи’ — што одговара имену бога неба. Име једног од тројице титана које помиње Хесиод — Кеј, јесте мушки облик речи *koia*, вероватно малоазијског порекла, која значи исто што и *spharia* — кугла, или небески свод. Кејева унука је Хеката, месечева Богиња, чији се отац звао Перс. Керењи сматра да значење имена *Перс*, *Персеј* као и *Перса* постаје јасно ако их доведемо у везу са речју *perra*, што је, како он каже, у *џрчком сџрано име за Сунце* (Керењи 1994: 29). Реч *perra* Лукијан наводи као египатски назив за сунце. Етимологија имена *Perseús* је спорна. Неки га доводе у везу са *pérthein* — ‘разарати’ а други са прасл. **perti* ‘ударати’ (Frisk 1973: 517). Персеја је Зевс у виду златне кише зачео са Данајом.

⁴⁶ Веза Бога, бића и светлости или сјаја сачувана је и у нашем божићном обреду, забележеном код Вука: *На некијем мјестима (као њо Босни и њо Херцеговини) сјачу на Божић, ш. ј. домаћин рано ујутру виче: Сјаж Боже и Божићу на њему или нашој (њо имену свијем кућанима! редом)* (Вук 1985³: 21). Супротно овоме, постоје клетве *Сунца не видео* и *Сунце ше не огријало*. Све оне упућују на пагански култ Сунца и концептуализацију бића као онога што је „осветљено” или онога што је пред „Божијим очима” (уп. и фразеологизам *Бог ше видео*, као и пословицу *Ко се сунца крије, боље да га није*). С овим у вези је и следеће запажање В. Белаја: *У обреду ће свећошћ њорастии у џуној величини и заблсџаџии у џуном сјају. То одражавају и ријечи које ју означају. Прасловенска ријеч *svetъ, као и литавска sventas, авестџјска spanta-, ишд. настџале су од индоевропског глаголског коријена *k'wen- „свећковаџии”. Но, џроширен с дочетком -шџо — добива значење „џовеџаџии оџсеџ, нарастџии”, шџио се може видџетџи нџр. у сџароиндијском svantah „онај који је џроцао”. Тај је глагол еџимолошџки сродан глаголу *k'weit- „свеџлеџии” и џридџеву *k'wei-to у џрвоџном значењу „блсџџав, сјајан”, из које су се развиле ријечи џо-џуџи литавске sviestī „свеџлеџии”, хрваџске свеџеџло, свеџеџлиџиџи, сџароиндијске sweta „бијел (шџ. блсџџаво свеџеџао)”, руске цвеш „боја”, хрваџске цвешџи (дио биљке који се одликује бојом). Од ријечи која означаје свеџеџло изведена је ријеч свеџеџи, на џрви џоглед зашџо џшџо је он исџуџен свеџеџлошџу, зашџо шџио је свеџеџао. Но, кроз џовијесџи ријечи видимо и усџу свезу између џојмова свеџеџи и свеџо” (Belaj 2007: 33).*

Атрибути врховног словенског бога јесу вериге,⁴⁷ секира, капа, обућа, огртач и штап или штака. Капа, обућа и штап јављају се и у српској народној причи *Петар бега од смрти*, као очево наследство које три сина не могу поделити: *Кайу*⁴⁸ *кад мейнеш на главу, онда те нико не може видети, када штаком прекрстиш, свашта се мора пред тобом окамениши, или ако хоћеш, оживети; кайучу када обујеш, можеш прећи преко сваке воде* (Ђурић, 1990: 330). Петар од деце преваром узима очево наследство. Уколико се овде под именом *Петар* заправо крије древно словенско божанство Перун, онда овај мотив упућује на то да Перун припада млађој генерацији богова (а може бити и варијанта мотива млађег брата који преваром узима старешинство), те би се могао сматрати одјеком опште митологеме о „смени власти”.

Штака или штап као атрибути врховног божанства, поред тога што упућују на хромост божанства, сведоче о првобитној блискости лексема *биши* (’esse’) и *биши* (’ударати’), која произилази из митске представе бога као првог или апсолутног бића — из начина његовог настанка и његове функције онога који удара — стварајући или кажњавајући, односно дарујући или одузимајући живот. Поред фразеологизма *Биши бог и батина*, ту су још и пословице *Батина је из раја изашла* и *Батина је од бога*, које такође доводе у везу бога и батину, као и пословице *Неки се ђаво боји крста, а неки тољаге* или *Не боји се свака шуша Бога, него батине* (Вук 1985: 193). Веза бога и батине видљива је и у називу колача који се меси о Ускрсу и Божићу, а који се назива *батиница* (*бадњача*). Тај колач дугуљастог облика завршава се проширењем у које се ставља орах о Божићу или јаје о Ускрсу, а име је могао добити по младом богу-пастиру, коме је колач посвећен, за шта потврду даје назив *батинара* за чобаницу са батином, односно *женско челаде које иде за свињама и овцама* (РСАНУ I 1959: 331). Познате представе о богу као добром пастиру могле су бити и у вези са богом који носи „чудотворни” штап. Штап оживљава или одузима живот („окамењује”), а истовремено је и батина којом се чува и кажњава, односно одржава жељени поредак. Веза бога и батине присутна је и у обреду батинања граном, шибом или прућем, који се обавља другог и трећег дана Ускрса. Обред ударања праћен је узвиком *dęga* или *dęgu, digi, dingu, dagu*, Глагол *dęgovac*, осим значења ’ударати шибам на други или трећи дан Васкрса’, што је релативно позно значење, има и значење ’оплодити’, ’обременити’. У другим словенским језицима одражава се значење ’снага рађања’ или ’снага оплођења’, где рефлекс прасловенског **dęga* у руском дају *дяг* у значењу ’раст’, *дяглий* у значењу ’снажан’, ’моћан’, *дега* — ’врста ко-

⁴⁷ Овде се треба сетити објашњења назива Варуне као *оног који везује*.

⁴⁸ Капа која има својство да учини невидљивим, а припада оцу тројице синова, такође може бити одјек митске представе о врховном богу неба (упореди фразеологизам *капа небеска*) који има три „сина” или три хипостазе, што подсећа на кип идола из Збруча, који је карактеристичан по глави са четири лица под једном капом.

жног ремена', каиша' (Толстој 1995: 126—127). Толстој овде скреће пажњу на познату сибмолику *ремен — снага*. Ово пруже за *динџус* стављало се иза пећи у воду с пепелом да би пред Васкрс отворило пупољке и пустило листиће. Обред бијења, у коме се са идејом плодности и богатства спајају и мотиви земље и воде у пратећем тексту, упражњава се и на Цвети (Толстој 1995: 126—127). Шибање је познато и у свадбеном обреду, током прве брачне ноћи, када младенци лежу у постељу, а ударање младом врбом *преноси људима снагу расџа и силовийшоџ развоја* (Толстој 1995: 133—135). Отуда вероватно потиче и веровање да децу ваља каткад тући, јер од батина, као и од кише, расту. Ови обреди бијења⁴⁹ у вези са плодношћу, рађањем, оплодњом, растом и развојем, који се изводе на празнике рођења или ускрснућа Бога, још једна су потврда повезаности батине (ударца), бога, настанка и раста бића у митској свести, која може указивати на то да глаголи *биџи* ('ударати') и *биџи* ('esse') нису хомоними, него да су се развили из заједничког индоевропског корена и да су у вези са митским представама о богу „ударачу” и „оплодитељу” као првом бићу, творцу, обновитељу и господару света.

Мотив чудотворног „ударца” и мотив чудотворног штапа — који ствара или може изазвати преображај из једног облика у други, или који дарује обиље и богатство — јављају се и у српским народним приповеткама. Ударац уларом или кључевима по земљи јесте магична радња која проузрокује преображај,⁵⁰ док ударац биљком отвара гвоздена врата за улазак у онај свет.⁵¹ Чудотворни штап служи као средство преображаја из једног облика постојања у други,⁵² као средство стварања обиља и даровања блага,⁵³ раздвајања воде,⁵⁴ али и оживљавања мртвих.⁵⁵

⁴⁹ Ударање спада у распрострањене обредне радње. Карактеристично је за обредно ударање да је оно усмерено на успостављање симболичке комуникације и да спада у ред ритуалних поступака иницијације — односно превођења из једног статуса у други (в. Раденковић 2004: 182—188).

⁵⁰ (...) *него удри уларом њо води и реци: „дура бабина кобила!” Онда он удари уларом њо води говорећи: „Дура бабина кобила!” А она одмах њосџане кобила као шџо је и била и изиђе са ждробетџом на обалу (Злаџна јабука и деветџ њауница, Вук 1853); Колико је жод сџарац заценио, шџолико је Турчин одмах њлаџио, а сџарац кад њрими новце, удари кључевима о земљу. У шџај час несџане и шџрговине и куйца, него од шџрговине сџвори се жолуб, а од Турчина сџвори се кобац, ња њошџерај жолуба (Ђаво и његов шџегрџи, Вук 1853)*

⁵¹ *Кад буду код оне рекавице, царев син заусџави све њраџиоце ња уђе унутра шџе њодсече оне шџри шџиљџике, и удари њима њо корену, а жвоздена се враџа одмах ошџворе, кад шџамо, а шџо у њодруму свџи Божџиј (Аждаја и царев син, Вук 1853)*

⁵² *Божџиј анђео њрекрџи њоље шџџајом, а шџо све месџо жолубова оџце: шџу су сџанови, једне жене сџоку музу, једне млеко разливају, једне скоруј скидају, једне сир сире, једне масло шџоје; шџу се начини и козара, једни секу, једни мере, једни новце њрмају, људи раде, село шџџаво (Ко мање ишџџе, више му се даје, Вук 1853); Она се зачуди шџџа шџо може биџи, њрхвџџи шџџај у руке, и шџек шџџо жџа њоче њреврџџџи њреко њрсџа од руке, у они ишџи час она се њромџџну овца, и њоче кроз кућу блејаџи (Царева кћи овца, Вук 1853).*

⁵³ *Пошџо се њобраџџишџе, рече му сџарац: „Е њобраџџишџе, сад да се дарујемо, ја ћу шџебе дароваџи снагу и благо, а шџи мене за оба ова дара само своју душу.” Ови човјек њремда је био оџак, оџџи њромисли хоће ли даџи своју душу, али жџа сџџрах нажна, шџе се*

идеја настанка бића у многим религијама повезана са симболиком светлости, која је у вези са блеском муње и ударцем грома.⁵⁷

Семантички паралелизам одређеног броја континуаната ових основа, као и подаци из обредних песама, фразеологизама и пословица, али и митолошког материјала, наводе на закључак да је иконичност (првобитна сложена ментална представа која се користи конкретном чулном сликом као својим симболом и мотивационом основом за даље реализације) кључне онтолошке лексеме — глагола *биџи* — била аналогна представи божанског прабића, замишљеног као персонификација и конкретизација обиља космичке енергије, која се могла различито манифестовати — најпре као ватрена и ваздушна сила која омогућава појављивање, раст и развој, као сила која одржава постојеће и успоставља космички ред, али се јавља и у деструктивном виду — као снага онога који уништава да би циклично обновио свет. Овај концепт бога/бића био је у вези са првобитним култом Сунца (тј. небеске ватре као извора топлоте) и идејом о настанку света из неиздиференцираности праелемената — воде и земље, посредством творачке енергије. Првобитна ментална представа рађања бића била је везана за симбол биљке (перунике), а настанак бића концептуализован је као догађај „ударца” и „избијања”, те је креација стога даље повезивана и са батином или штапом, симболима стварања, преображавања, али и кажњавања и уништавања.

Из свега наведеног може се закључити да је и представа о богу у словенској митологији, као и у другим митским и религиозним системима, била идентична са представом о Првом Бићу, а да је симбол рођења бића била биљка. Уколико је опште божанство словенске митологије било небеско и соларно божанство, а за њега се везивала представа о творачкој активnoj сили (чија је прва манифестација светлост или сјај), која омогућава појављивање ствари, за шта постоји аналогија у митским и предфилозофским системима осталих цивилизација, Перун би био „син” неба или сунца, односно њихова конкретна, активна манифестација у виду силе која „дотиче” земљу и има творачко дејство. Перун је замишљан као првобитно, одређено и „самоникло” прабиће или прадете које се (у ватри) рађа из биљке, постаје врховно божанство и дарује обиље,⁵⁸ ствара и одржава постојећи поредак. Симбол рађања божанског прабића или прадетета јесте перуника; када се бог јавља као онај који је вечан и постојан, његов симбол је храст (који показује семантичку везу, посредством идеје чврстине и стабилности, са другим кључним онтолошким термином *сџаџи/џосџојаџи*), а када се јавља у виду онога који дотицањем па-

⁵⁷ О муњи као саставном делу смрти, ускрснућа и светлосне епифаније као и о концепту „Светлост је рађање” в. Елијаде 1996: 12—56.

⁵⁸ Леже истиче да су Словени замишљали свог Бога као *џрејџуноџ славе и божансџива* и наводи Ебов текст у коме Словени говоре о свом богу као о славном и пуном свакојаким богатства (Леже 2003: 54). Бог Словена је бог *обиља*.

сивног елемента ствара али и казном одржава постојећи поредак, онда су његови атрибути муња и гром, али и батина или (дрвени) штап, који ће доцније постати владарско жезло. Временом, као бог-победник, преузима и својство заштитника специјализоване касте ратника — те његови атрибути постају стрела или мач. Космолошке⁵⁹ представе словенске митологије могле су, аналогно митским представама других индоевропских народа, садржавати идеју стваралачке игре божанских пламенова — игру ватре, светлости и даха (чији се одјек очувао у краљичком обреду). Овај небески активни соларни елемент „дотицањем”/„ударцем” пасивног, неиздиференцираног елемента (мешавине воде и земље) доводи до појаве конкретног облика. Настанак конкретног облика/бића одвија се кроз следеће фазе: најпре „жеља” „бујање” и „заобљеност”, да би дошло до „ударца” — пробијања и одвајања, а потом и до „штрчања” или раста и, коначно, до уласка у фазу стабилности и обиља, одржавања створеног поретка, али и цикличног, новог стварања.

ЛИТЕРАТУРА*

- Belaj 2007: Vitomir Belaj, *Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*, Zagreb, 2007.
- Benvenist 1975: Emil Benvenist, *Problemi opšte lingvističke*, Beograd, 1975.
- Chevalier/Gheerbrant 1983: Jean Chevalier/Alain Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb, 1983.
- Dumézil 1970: Georges Dumézil, *Destiny of warrior*, Chicago 1970.
- Eko 2001: Umberto Eco, *Granice tumačenja*, Beograd, 2001.
- Ešer 2003: M. K. Ešer, *Grafičko delo: uvod i objašnjenja samog umetnika*, Beograd, 2003.
- Elijade 1996: Mirča Elijade, *Mefistofeles i Androgin*, Čačak, 1996.
- Filozofijski rječnik*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1967.
- Frisk 1973: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch II*, Heidelberg 1973.
- Heraklit 1985: Heraklit, *Fragmenti*, Beograd, 1985.
- Kasirer I 1985: 118; Ernest Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika*, Novi Sad, 1985.
- Knežević 1988: Ante Knežević, *Filozofija i slovenski jezici*, Zagreb, 1988.
- Leže 2003: Luj Leže, *Slovenska mitologija*, Nova Pazova, 2003.
- M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen I—II*, Heidelberg 1986—1996.
- Meletinski: E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Nolit, Beograd.
- Nicholas Culpeper *The Complete Herbal* (1653) <http://www.bibliomania.com/2/1/66/113/21003/1/frameset.html>
- Počeci indijske misli 1981: Počeci indijske misli* (ur. Rada Iveković), Beograd 1981.
- Pokorny: Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, <http://www.indoeuropean.nl/cgi-bin/response.cgi>.
- Puhvel 1987: Jaan Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimor/London 1987.
- Radakrišnan 1964: Sarvepali Radakrišnan, *Indijska filozofija*, Beograd, 1964.
- Radenković 1997: Ljubinko Radenković, *Hleb u narodnoj magiji balkanskih Slovena, Хлебът в славянската култура*. Етнографски институт с музей — БАН, Софија 1997.

⁵⁹ Универзално деловање митских метафора може се открити и у језику науке — уп. израз „велики прасак”.

* Раздвојени су латинични и ћирилички наслови.

- Skok 1973: Petar Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb, 1973.
- Бјелетић 1999: Марта Бјелетић, *Кості костіи (делови тіела као ознаке сродства)*, Кодови словенских култура, Београд, 1999.
- Бјелетић 2007: Марта Бјелетић, С.-х. *Ни йири ни вири „не расіе, не усіева”, формално-семантички паралелизам глаголских гnezда као йуш ка етимологији*, Словенска етимологија данас, Београд, 2007.
- Боас 1982: Франц Боас, *Ум йримијивног човека*, Београд, 1982.
- Буврес 1992: Жак Буврес, *Филозофија, митологија и йсеудонаука, Вишгенцијајн као чийалац Фројда*, Нови Сад 1992.
- Вражиновски 2000: Танас Вражиновски, *Речник на народнаша митологија на Македонцише*, Скопје, 2000.
- Влајић-Поповић 2002: Јасна Влајић-Поповић, *Историјска семантика глагола ударања у српском језику*, Београд, 2002.
- Вук 1985: Вук Стефановић Караџић, *Пјесме 1*, Београд, 1985.
- Вук 1821: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне йривојетіе*, 1821: <http://www.rastko.org.yu/kwizevnost/usmena/vkaradzic-price/index.html>.
- Вук 1853: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне йривојетіе*, 1853. <http://www.rastko.org.yu/kwizevnost/usmena/vkaradzic-price/index.html>.
- Вук 1985¹: Вук Стефановић Караџић, *Српске народне йословице*, Београд, 1985.
- Вук 1985²: Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник (1818)*, Београд, 1985.
- Вук 1985³: Вук Стефановић Караџић, *Етнографски сјиси о Црној Гори*, Београд, 1985.
- Гете 1985: Јохан Волфганг Гете, *Фауст II*, Београд, 1985.
- Ђурић 1990: Војислав Ђурић, *Српске народне йривојетіе*, Београд 1990.
- Елијаде 1999: Мирча Елијаде, *Слике и симболи, Огледи о магијско-религијској симболици*, Сремски Карловци—Нови Сад, 1999.
- ЕРСЈ 2: *Етимолошки речник српског језика 2*, (ур. А. Лома), Београд, 2006.
- ЕРСЈ 3: *Етимолошки речник српског језика 3* (ур. А. Лома), у штампи.
- Јунг/Керењи 2007: К. Г. Јунг/К. Керењи, *Увод у суштинину митологије*, Београд, 2007.
- Касирер 1998: Ернест Касирер, *Језик и мит, Прилог йрочавању йроблема имена богова*, Сремски Карловци—Нови Сад, 1998.
- Квиспел, Жил Квиспел, *Гнозис и йсихологија*, Градац, год. 13, Чачак, 1986.
- Керењи 1994: Карол Керењи, *Кћери Сунца*, Чачак, 1994.
- Ловмјањски 1996: Хенрик Ловмјањски, *Религија Словена*, Београд, 1996.
- Лома 1999: Александар Лома, „*Пейлић*”, „*йалидрвце*” или „*ойлодишељ*”, Кодови словенских култура, Београд, 1999.
- Лома 2002: Александар Лома, *Пракосово*, Београд, 2002.
- Лома 2003: Александар Лома, *Калойера Пера*, Ваљевски алманах, свеска IV, Удружење Ваљеваца у Београду, Београд 2003.
- Лома 2005: Александар Лома, *Сйара словенска религија: један лични йоглед из компаративног угла*, Зборник Матице српске за књижевност и језик LIII/1/3, Нови Сад, 2005.
- Немец 1984: И. Немец, *Раскрытие понятийного ядра слова при лексическом анализе языка древнего периода*, Этимология, Москва, 1984 (1986).
- Речник на народнаша митологија на Македонцише* (ур. Танас Вражиновски), Прилеп—Скопје 2000.
- РСАНУ I: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика I*, Београд, 1959.
- Словенска митологија 2001: *Словенска митологија: енциклопедијски речник*, Београд, 2001.
- Петровић 2004: Сретен Петровић, *Српска митологија*, Београд 2004.
- Толстој 1995: Н. И. Толстој, *Језик словенске културе*, Ниш, 1995.
- Чајкановић 1985: Веселин Чајкановић, *О магији и религији*, Београд, 1985.
- Чајкановић 1985: Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд 1985.

Ивана Башич

ИКОНИЧНОСТЬ ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ СЕРБСКОГО ЯЗЫКА В КОНТЕКСТЕ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ: КОНЦЕПТ СУЩЕСТВА

Резюме

Исходной предпосылкой настоящей работы является положение, согласно которому языковые понятия сформированы как следствие мифологического мировоззрения, а также то, что иконичность онтологической лексики в сербском языке необходимо исследовать на фоне мифологических представлений о Боге. О космогонических и онтологических картинах мира древних славян не имеется достаточно непосредственных данных, но понимания о возникновении существа и мира указывают на высокую степень универсальности в мифологиях различных народов. В связи с этим в целях реконструкции данных концептов представляется справедливым использование аналогии. Исследование показало, что существует общий семантический компонент определенного числа лексем, образованных от основы **per-* ('бить', 'ударять'), из которой выводится имя славянского бога Перуна, **perti* ('дотрагивать'), а также глагола *йцирйиу*, который соотносят с **perti* и который имеет значения — 'расти', 'развиваться', и лексем от основы **bheu-/bhu-* (> *биѹи* 'esse') с изначальным значением 'расти' и **bhei-* (*биѹи*, 'ударять').

Семантический параллелизм определенного количества континуант этих основ, а также и данные из обрядовых песен, фразеологизмов и пословиц, а наряду с ними и данные из мифологического материала, подводят к выводу, что иконичность (изначальное сложное ментальное представление, использующее конкретное чувственное изображение в качестве собственного символа и мотивирующей основы для дальнейших реализаций) ключевой онтологической лексемы — глагола *биѹи* — была аналогичной представлению божественного прасущества, мыслимого как персонификация и конкретизация обилия космической энергии, которая могла по-разному проявлять себя — сначала как огненная или воздушная сила, позволяющая появление, рост и развитие, как сила, поддерживающая существующее и устанавливающая космический порядок, впоследствии являющаяся в своем разрушающем виде, как сила того, кто наказывает и уничтожает, чтобы циклически возобновить мир. Данный концепт бога/существа был связан с первоначальным культом Солнца и идеей о сотворении мира из недифференцированности праэлементов — воды и земли — посредством энергии творца. Изначальное ментальное представление рождения существа было связано с символом растения (ириса), а возникновение существа концептуализировано как событие „удара” и „выбивания”, вследствие чего сотворение в дальнейшем связывалось и с символом дубины (или палки), являющейся одновременно орудием сотворения и преобразования, а также и наказывания и уничтожения.

Олег Лекманов

МИХАИЛ ЗЕНКЕВИЧ: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

И мне мнится — брожу я, как гиперборей,
В тех лесах, где стекают янтарные смолы,
Где над поясом мертвым полярных морей
Гулко кружится диск раскаленный, тяжелый.¹

М. Зенкевич

В статье анализируется творческий путь акмеиста М. Зенкевича на примере его первого поэтического сборника „Дикая порфира”. Совмещая в стихотворениях своей первой книги темы Баратынского с бодлеровскими приемами и мотивами, Зенкевич проявляет завидное филологическое чутье; отталкиваясь от Брюсова и Гумилева, Зенкевич ориентируется на антиэстетизм Бодлера, используя при этом кинематографические эффекты в стихах.

Ключевые слова: Михаил Зенкевич, акмеизм, Цех поэтов, „Дикая порфира”

„Зенкевич Михаил Александрович (1891—1973), рус<ский> сов<етский> поэт, переводчик. Чл<ен> КПСС с 1947. Сб<орник> „Дикая порфира” (1912) в духе акмеизма. Стихи на совр<еменные> темы (сб<орники> „Набор высоты”, 1937; „Сквозь грозы лет”, 1962). Переводы произв<едений> В. Гюго, У. Уитмена, У. Шекспира и др.” Такие сведения предлагает „Большой энциклопедический словарь”, вышедший в свет не так уж и давно — в 1991 году. В этой крохотной справке что ни слово, то ошибка или подтасовка: год рождения поэта указан неверно;² одни факты неоправданно выпячены (членство в партии); другие вовсе „позабыты”; третьи изложены крайне невнятно (что, например, означает формула „в духе акмеизма”?). Упомянуты „проходные” переводы Зенкевича, а главные удачи оставлены за бортом.

С тех пор положение вещей существенно изменилось, в первую очередь, благодаря опубликованию образцового биографического очер-

¹ Неопубликованная строфа ранней редакции стихотворения „Как январь, золотистые зерна пшеницы...” (книга „Дикая порфира”).

² Характерно, что в эмигрантском издании „Воспоминаний” Надежды Мандельштам (New York, 1971) неправильно назван год смерти Зенкевича. Составители „Указателя имен” к этой книге „похоронили” бедного поэта в 1969 году!

ка о Зенкевиче, написанного Р. Д. Тименчиком для второго тома словаря „Русские писатели. 1800—1917”.³ Наша задача не в пример скромнее: следующие ниже заметки имеют целью предложить читателю беглый путеводитель по раннему творчеству автора „Дикой порфиры”.

* * *

Итак, начнем во второй раз: Михаил Александрович Зенкевич родился 21 мая 1886 года в селе Николаевский городок Саратовской губернии в семье преподавателя математики и гимназической учительницы (после революции Зенкевич стал указывать годом рождения сначала 1888, 1889, а затем — 1891 год). В 1904 году Зенкевич окончил гимназию, после чего два года изучал философию в университетах Берлина и Иены. В 1906 году он впервые увидел свои стихи опубликованными — в провинциальном журнале. В 1907 году поэт перебрался в Петербург.

Здесь в 1909 году произошло событие, значение которого для творческой биографии Зенкевича трудно переоценить: знакомство с Николаем Степановичем Гумилевым. В девятом номере элитарного петербургского журнала „Аполлон” за 1910 год при активном посредничестве Гумилева печатается подборка стихотворений Зенкевича. Осенью 1911 года Гумилев вместе с Сергеем Городецким создает первый „Цех поэтов”, чьим деятельным участником Зенкевич сразу же становится. Во второй половине 1912 года шесть „цеховых” поэтов провозглашают рождение нового литературного направления, пришедшего на смену символизму, — акмеизма. Имя Зенкевича вошло в список акмеистов, наряду с именами Н. Гумилева, С. Городецкого, О. Мандельштама, А. Ахматовой, а также ближайшего друга Зенкевича — В. Нарбута.

Что собою представлял „Цех поэтов”? Сообщество стихотворцев, регулярно собиравшихся и по кругу читавших свои стихи. „Весь круг читал каждый раз, читали по очереди, после каждого чтения — стихи обсуждались, как по существу, так и в частности. Эту способность экспромтной критики цеховики развили в себе в высшей степени — особенно Гумилев...”⁴ И еще одно свидетельство: „Первый цех поэтов был основан в 1911 г. Н. Гумилевым и С. Городецким. В начале многочисленный и пестрый по составу, Цех ставил своей задачей лишь совместную работу поэтов разных направлений над усовершенствованием стиха. Но уже в течение полугодовой работы Це-

³ Тименчик Р. Д. <Зенкевич Михаил Александрович> // Русские писатели. 1800—1917. Биографический словарь. — Т. 2. — М., 1992. — С. 337—339. Важные уточнения и дополнения к этому очерку содержит „Краткая биографическая хроника”, составленная С. Е. Зенкевичем, в кн.: Зенкевич М. А. Сказочная эра: Стихотворения. Повесть. Беллетристические мемуары. — М., 1994. — С. 675—677.

⁴ Гиппиус В. Цех поэтов // Ахматова А. А. Десятые годы. — М., 1989. — С. 82—83.

ха ясно определилась в нем группа, вкусы и устремления которой являлись естественной реакцией против Академии стиха Н. В. Недоброво и Вячеслава Иванова. Слово „символизм” потеряло для этой группы свою магическую власть”.⁵

Коллективное чтение стихов и их детальный совместный разбор на заседаниях „Цеха” привели к тому, что в произведениях почти любого из членов объединения легко отыскать *вкрапления* из поэтических текстов сотоварищей по кружку. Так, например, ключевые мотивы стихотворения Зенкевича „Свершение” (1909):

И, обнаживши серебристые
Породы в глубях спящих руд,
От полюсов громады льдистые
К остывшим тропикам сползут.

перекочевали затем в „Свершение” (1913) Грааля-Арельского:

Час настал назначенных свершений,
Ледяные двинулись полки,
И в огне вулканных извержений
Сбросил полюс к югу ледники.

А пантеистический пафос стихотворения Зенкевича „Камни” (1910):

Но, бежав с родных плоскогорий,
По пустыням прогнав стада,
В сырых низинах у взморий
Мы воздвигли из вас города.

был подхвачен в начальной строфе стихотворения Василия Комаровского „Самонадеянно возникли города...” (1912):

Самонадеянно возникли города,
И стену вывел жадный воин,
И ядовитая перетекла вода,
Отравленная кровью боен.

Первыми издательскими плодами деятельности „Цеха” стали две книги: „Вечер” (1912) Ахматовой и „Дикая порфира” (1912) Зенкевича. „Логика групп, издательская политика влекли за собой тяготение к серийности оформления: книги членов одного объединения должны были поддерживать друг друга. Ахматовский „Вечер” и „Дикая порфира” Зенкевича вышли в одинаковых обложках, нарисованных Сергеем Городецким”.⁶

⁵ Редакционная коллегия [Адамович Г. В., Иванов Г. В. и др.] // Цех поэтов. Берлин, 1922. С. 7.

⁶ Котрелев Н. В. <Послесловие к репринтному изданию> // Ахматова А. А. Вечер <репринтное издание>. — М., 1988. — [С. 95].

„В Цехе, когда одновременно вышла „Дикая Порфира” и „Вечер”, их авторы сидели в лавровых венках, — писала впоследствии Ахматова. — Хорошо помню веночек на молодых густых кудрях Михаила Александровича. <...> Веночки сплела я, купив листья в садовничестве <А. Я.> Фишера...”⁷

Почему первыми „цеховыми” ласточками оказались сборники почти никому еще неизвестных, молодых стихотворцев? Автор „Дикой порфиры” много позднее давал этому такое объяснение: „Нельзя было на Гумилеве строить и на Городецком, потому что они были уже известны. „Что же вы нового даете? Ну, что же нового?...”⁸

Стоит, однако, напомнить, что „Дикая порфира” подверглась плодотворной редактуре Городецкого и особенно Гумилева. „М. Зенкевич, теперь несправедливо забытый, — вспоминал Георгий Иванов, — пришел весной в „Аполлон” с тетрадкой удручающе банальных стихов. После нескольких встреч с Гумилевым он привез с каникул свою великолепную „Дикую порфиру”.”⁹

Рискнем предположить, что само заглавие „Дикая порфира” (образ из стихотворения Евгения Баратынского „Последняя смерть”) могло быть предложено Зенкевичу в качестве темы для книги Гумилевым и Городецким в рамках „общецехового” проекта по „освоению” русской поэтической классики. Отметим, во всяком случае, что типологически сходное с „Дикой порфирой” название книги стихов еще одного участника „Цеха” — Павла Радимова („Земная риза”) восходит к строкам другого классика — Константина Батюшкова („Земную ризу брошу в прах / И обновлю существованье” — финал батюшковского стихотворения „Надежда”).

Еще и поэтому особенно нелепыми кажутся сегодня упреки, подходя брошенные И. Ивичем (псевдоним И. Гурвича) Ахматовой и Зенкевичу: „С точки зрения тех, кто воспитан на Пушкине и Лермонтове, кто привык к поэзии другого рода — подобные стихи по меньшей мере странны. Но... ведь мы все еще переживаем эволюцию поэзии. Быть может, приведенные строки (они, до известной степени, типичны для обоих сборников) представляют собою отражение „переходного времени”, отражение „исканий” молодых „цеховых” поэтов. Во всяком случае всех, кто неравнодушен к судьбам русской поэзии, сборники г-на Зенкевича и г-жи Ахматовой должны заинтересовать как своим содержанием, так и своею своеобразною, эксцентричною формою. Не нужно только применять к ним обычную мерку и забыть о... существовании другой поэзии, не цеховой”.¹⁰

⁷ Цит. по: Ахматова А. А. Десятые годы. — М., 1989. — С. 78—79.

⁸ Цит. по неопубликованной стенограмме беседы М. А. Зенкевича с Г. М. Левиным и Л. А. Шиловым в декабре 1969 года (аудиозапись в фондах ГЛМ).

⁹ Иванов Г. В. Осип Манделштам // Иванов Г. В. Собр. соч.: в 3-х тт. — Т. III. — М., 1994. — С. 618.

¹⁰ Цех поэтов. Заметка И. Ивича // Вестник литературы. Иллюстрированный журнал словесности, науки и библиографии. 1912. № 4. Апрель. С. 91.

Как соотносятся вариации Зенкевича с темами Баратынского? Чтобы ответить на этот вопрос, кратко сопоставим программное стихотворение Баратынского „Недоносок” с финальным стихотворением „Дикой порфиры” „Сумрачный бог”, которое несомненно создавалось именно как парафраз „Недоноска”.

Прочитируем сначала несколько ключевых строк стихотворения Баратынского:

Я из племени духов,
 Но не житель Эмпирея,
 И, едва до облаков
 Возлетев, паду, слабея.
 Как мне быть? Я мал и плох;
 Знаю: рай за их волнами,
 И ношусь, крылатый вздох,
 Меж землей и небесами.

 Бури грохот, бури свист!
 Вихорь хладный! вихорь жгучий!
 Бьет меня древесный лист,
 Удушает прах летучий!
 Обращусь ли к небесам,
 Оглянусь ли на землю —
 Грозно, черно тут и там;
 Вопль унылый я подьемлю.

 Изнывающий тоской,
 Я мечусь в полях небесных,
 Надо мной и подо мной
 Беспредельных — скорби тесных!
 В тучу кроюсь я и в ней
 Мчусь, чужд земного края,
 Страшный глас людских скорбей
 Гласом бури заглушая.

Мир я вижу, как во мгле;
 Арф небесных отголосок
 Слабо слышу... На земле
 Оживил я недоносок.
 Отбыл он без бытия:
 Роковая скоротечность!
 В тягость роскошь мне твоя,
 О бессмысленная вечность!

Теперь приведем текст стихотворения „Сумрачный бог”:

Сумрачный бог многоцветного мира,
 Творческий дух, не познавший себя,
 Мчусь я по гуще тягучей эфира,
 Сонную волю на токи дробя.

И, обнажая, как череп раскрытый,
 Огненно-липкую жижу мозгов,
 Стиснутый обручем темной орбиты, —
 Солнцами вою в зигзагах кругов.

Чутко лелея душой остеклевшей
 Тусклых туманностей мутные сны,
 Чую, как пульс, под корой закосневшей
 Пламенный вихрь золотой целины.

В жажде неплодной живого зачатья
 Тщетно, тоскуя, тогда я хочу
 В девах-планетах для мук и распятья
 Дать воплотиться цветному лучу.

Но, отклоняемый силою злобной,
 В небе раскинув лучистый послед,
 Вдруг низвергаюсь из тьмы их утробной
 Красным ублюдком змеистых комет.

Сходство между двумя этими стихотворениями — разительное. И у Баратынского, и у Зенкевича метафорически описывается поэтическое бесплодие. Отсюда — центральный образ обоих стихотворений: образ недоноска „из племени *духов*” („творческого *духа*”), который, воя от безысходности, мчится между небом и землей, не умея дать выхода своей силе. И у Баратынского, и у Зенкевича изображено трагическое, но закономерное падение „недоноска” (у Баратынского — в первой строфе стихотворения: „Возлетев, *паду*, слабей”; у Зенкевича — в последней: „Вдруг *низвергаюсь...*”).

Существенная разница между двумя текстами состоит, однако, в том, что стихотворение Баратынского Зенкевич пересказывает языком Бодлера.¹¹ Свой текст он насыщает физиологически окрашенными мотивами. „Недоносок” у него предстает „красным ублюдком” (сходный набор образов встречаем в „Дикой порфире” несколько ранее: „Но бойся дня слепого гнева: / Природа первенца сметет, / Как недоношенный из чрева / Кровавый безобразный плод” — из стихотворения „Человек”).

Совмещая в стихотворениях своей первой книги темы Баратынского с бодлеровскими приемами и мотивами, Зенкевич проявил завидное филологическое чутье. Ведь именно Баратынскому, если верить проницательному Л. Пумпянскому, удалось предсказать „одну из главных концепций Бодлера”.¹²

Натуралистическую, „бодлеровскую” струю в поэзию раннего Зенкевича приносят, прежде всего, красный цвет и различные его оттенки — мотив, выявленный нами в пятидесяти одном стихотворении „Дикой порфиры” из пятидесяти пяти!

Красный цвет безраздельно доминирует в этой книге: начиная с первой строки ее первого стихотворения („Пары сгущая в *алый* ко-

¹¹ Ср. с мнением М. Цетлина: „Баратынского он видит через Брюсова да и Верхарна тоже” (*Ам-и*. Заметки любителя стихов. О самых молодых поэтах // Заветы. 1912. № 1 (Апрель). С. 89).

¹² См.: *Пумпянский Л. В.* Классическая традиция. Собрание трудов по истории русской литературы. — М., 2000. — С. 240.

кон...”) и кончая последней строкой ее последнего стихотворения („*Красным* ублюдом змеистых комет”). В промежутке между этими строками красный цвет также разлит весьма щедро.

Этот цвет в стихотворениях „Дикой порфиры” участвует в создании образов людей („*Красные*, гноящиеся веки”; „Раздувшимся *крававым* студнем / Как змеи б косы поползли”; „это *алое* мясо и *розовый* жир”), их вещей, одежды и оружия („Мигает лампы *красное* пятно”; „на *пурпурные* простыни”; „*пурпуры* пелен”; „*пурпур* царских тог”; „Опалили, *зардевшись*, парчовое золото”; „*Окровавленное* копьё”), а также — их еды и питья („*Кровавое* вино сосет Один”; „Уродливо-обрубленные части / Ножами рвать на *красные* куски”; „Где с туш струится *красный* след”). Изображая животных, Зенкевич также прибегает к помощи красного цвета („Шевелят щупальцами *алыми* / *Оранжевые* пауки. // <...> Они одни глазами *красными* / В светило желтое впились”; „*Краснея* в зелени пятнистой позолотой” (о ягуаре); „И пестрых тигров позолота, / *Краснеющая* сквозь бамбук”; „И рыб пугая *красноперых*”).

Разумеется, красным цветом активно насыщены описания „внутренней жизни” человеческого и звериного организма („И я молюсь, чтоб ток *багряный*, / Твой ток целебный не иссяк”; „Сгустив в мозгу *крававые* пары”; „Желудок страшный ваш свой *красный* груз варил”; „И крови *красный* гул”; „И тягучие устья *пурпурных* артерий”; „Очертивши магнитами *красное* поле”; „И стынет мозг, как студень, в *красном* жире”; „Пусть гулы *алые* и *алые* движенья / Всех *красных* мускулов и тканей всех замрут”; „крови *ржавой*”; „*Красный* пульс золотых своеволий”; „*Кровавый* безобразный плод”; „Приемлешь *красных* севов дань”).

Красным цветом отсвечивают у Зенкевича многие реалии окружающего пейзажа: городского („пыль *кирпичная*”; „Над черной водой зажигает крепость / *Огнистый* шпиг”) и природного („И *красные* карбункулы вспухали”; „В пучину, где в глине *красной* / Свалены зубы акул”; „В песке *огнистом* борозду”; „Старался угадать средь *красной* мглы”; „*Краснели* глинистые горы”; „Степных пожаров *алый* полог”; „молниями *алыми*”; „как маки — *кумачи*”; „Блещут *красной* перепонкой / Крылья тучной саранчи”; „Лилово-*красные* снега”; „Тычинки маков *кровяных*”; „В огне ненастливо-*багряном*”). Красными предстают у поэта солнце и луна, закат и рассвет („И солнце в *алой* пене вздыбит”; „Из облачного *пурпура* сквозят”; „*Пурпурных* солнц тяжеловесный сдвиг”; „*Огнистый* *пурпур* колыхала / Всегда холодная заря”; „Кому затменье краем *алым* / Разметет легкие венцы”; „*Обагрив* солнца спиц, / <...> Сотни тяжких колесниц”; „Мои солнца-звезды злато-*красные*”; „Только небо зорями *крававится*”; „*красными* шелками” (о заре); „О, закат! Этот *пурпур*, пред ночью разлитый”; „Прозрачный *пурпур* — блеск небесных руд”; „У солнечных, в крови скользящих спиц” (о солнце); „Луна пустынная лениво / Встает, средь серой мглы *зардев*”; „Уже закатная заря / Студеным *полымем* пахнула”).

Кроме того, красным цветом маркированы в книге „Дикая порфира” имперские орлы („Сверкают в золоте *багряном* / Империй призрачных орлы”; „От *крови ржавые* орлы”), накал человеческих страстей („Намагнитив страсти до каленья, / Утолив безумье *докрасна*”), апокалиптический зверь („На хребте *багряного* зверя”) и римская античность („Ступив рабом на *красный* круг”).

„*Всего* живущего орбиты”, согласно Зенкевичу, „и раскаленны, и *красны*”, а потому трон самого Создателя изображен в „Дикой порфире” „*всегда багряным*”.

„Зенкевич пленился Материей, и ей ужаснулся. Этот восторг и ужас заставляют его своеобразно, ново, упоенно (именно упоенно, пьяно, несмотря на всю железную сдержку сознания) разворачивать перед нами — в научном смысле сомнительные — картины геологические и палеонтологические”. Так оценивал стихотворения „Дикой порфиры” Вячеслав Иванов, лишь в исключительных случаях бравшийся рецензировать сборники современных поэтов.¹³ И он же прозорливо предупреждал, завершая свою рецензию: „Со страхом смотрю я на будущее Зенкевича: если он остановится, его удел — ничтожество; если не успокоится — найдет ли путь?”.¹⁴

По всей видимости, поэт и сам остро ощущал опасность самоповтора: ближайшие годы его творчества станут годами напряженного поиска собственного пути в искусстве, а отчасти даже — годами эстетического бунта против Гумилева и акмеизма. При этом Зенкевич пытался двигаться сразу в нескольких направлениях.

С одной стороны, он еще усиливает физиологическую откровенность своих стихотворений. „Антиэстетизм мной, как и тобой, вполне приемлем при условии его живучести. На днях я пришлю тебе стихи, из которых ты увидишь, что я шагнул еще далее, пожалуй, в отношении грубостей. И помнишь, Миша, мы говорили о необходимом, чрезвычайно необходимом противоядии Брюсовщине (и Гумилеву, добавлю)”. Эти слова Нарбута из письма к Зенкевичу,¹⁵ судя по всему, отражали литературную и мировоззренческую эволюцию обоих поэтов.

Те стихотворения Зенкевича, которые Брюсов назвал „грубо-реалистическими”,¹⁶ сопровождалась почти всеобщим неодобрением и насмешками. Приведем здесь глумливую эпиграмму эгофутуриста Ива-

¹³ *Иванов Вяч. Marginalia // Труды и дни. — 1912. — № 4–5. — С. 44.* Цена высоких слов, сказанных Вячеславом Ивановым, еще возрастет, если мы вспомним, что Зенкевич никогда не входил в поэтическое окружение Иванова. „На „Башне” я у него только один раз был... я там был, когда уж книжка вышла”, — вспоминал Зенкевич в уже цитировавшейся беседе с Г. М. Левиным и Л. А. Шиловым.

¹⁴ *Иванов Вяч. Marginalia. — С. 44.*

¹⁵ Владимир Нарбут: 16 писем к Михаилу Зенкевичу. Публикация и подготовка текста М. Котовой и О. Лекманова. Примечания О. Лекманова // „Сохрани мою речь...”. Вып. 4/1. М., 2008. С. 85–86.

¹⁶ Цит. по: *Брюсов В. Я.* Среди стихов. 1894–1924. Манифесты. Статьи. Рецензии. — М., 1990. — С. 400.

на Игнатьева, которая появилась в отливающем желтизной „Синем журнале” вскоре после того, как Зенкевич опубликовал в акмеистическом „Гиперборея” эпатажное стихотворение „Посаженный на кол”:

ЭСТЕТЫ

Небольшая группа замкнутых, с сосредоточенными лицами и немигающими взглядами людей, издающая журналчик „Гиперборея”, пытается устами некоего М. Зенкевича (№ 2) снова поднять надоевший вопрос о фекалопроводе.

*... И при питье на сточную кору,
Наросшую из сукровицы, кала,
В разрыв кишок, в кровавую дыру,
Сочась, вдоль по колу вода стекала.*

*М. Зенкевич.
(„Посаженный на кол”, стр. 9)*

Прочтя, мы вынесли такую резолюцию:
За стих такой поставить можно — кол.
И мало посадить поэта на кол.
Вот городской ассенизации укол!...
(Уж не один золоторотец плакал.)¹⁷

С другой стороны, на Зенкевича оказала весьма существенное влияние поэтика такого молодого искусства, каким был в те годы кинематограф. Резкая отчетливость сюжета, контрастное чередование крупных и общих планов, обилие эффектных (порою — слишком эффектных) реалий, захватываемых в рамку „кадра” — все эти средства были взяты Зенкевичем напрокат „точно с экрана из кинемодрамы” (цитируем стихотворение „Водосвятье Распутина”, 1916—1922).¹⁸

Вот несколько примеров, выбранных почти наудачу:

Хотелось в безумьи, кровавым узлом поцелуя
Стянувши порочный, ликерами пахнувший рот,

¹⁷ Синий журнал. — СПб., 1913. — № 3 (18 января). — С. 15. Спустя десятилетие Зенкевич „отомстил” самоубийце Игнатьеву, набросав такой его портрет в беллетристических мемуарах „Мужицкий сфинкс”: „Приказчик из галантерейного магазина, одевшийся с шиком под Оскара Уайльда: цилиндр, лакированные туфли, белый жениховский галстук с рубиновой булавкой — нет, не галстук, а бинт вокруг шеи” (цит. по: Зенкевич М. А. Сказочная эра: Стихотворения. Повесть. Беллетристические мемуары. — С. 437).

¹⁸ Сходные приемы Зенкевич использовал, создавая свою самую большую прозаическую вещь — беллетристические мемуары „Мужицкий сфинкс”. Подробнее об этом произведении см.: Поливанов К. М. Роман Михаила Зенкевича „Мужицкий сфинкс” в контексте автобиографической и мемуарной прозы русских модернистов // Russian Literature. — Amsterdam. — XLI (1997). — С. 533—542.

Упасть и, охотничьим длинным ножом полосуя,
Кромсать обнаженный мучительно-нежный живот.

(„Хотелось в безумы, кровавым узлом поцелуя...”, 1913)

Вы хищная и нежная. И мне
Мерещитесь несущуюся с гиком
За сворою, дрожащей на ремне,
На жеребце степном и полудиком.

(„Лора”, 1916)

Золотые реснички сквозят в бирюзу,
Девочке в капоре алом нянька,
Слышу я, шамкает: „Леночка, глянь-ка,
Вон покойничка хоронить везут”.
И Леночка смотрит, забывши лопаткой
Зеленой расшвыривать мокрый песок.
А в ветре апрельском брагою сладкой
В березах крепчает весенний сок.

(„Золотые реснички сквозят в бирюзу...”, 1916)

(Прообразом (отчасти — полемическим) последнего из процитированных стихотворений почти наверняка послужила знаменитая „Черная весна” Иннокентия Анненского.)

Впервые опробована новая манера была в несколько раз анонсировавшейся, но при жизни автора так и не вышедшей книге стихов „Под мясной багрянницей” (1912—1918). Апогея эта манера достигла уже после революции, в центральном и наиболее интересном произведении Зенкевича рубежа 1910—1920-х годов — трагорельефе „Альтиметр”¹⁹ (1919—1921). „Альтиметр” был создан в Саратове, куда поэт переехал из Петрограда в конце декабря 1917 года.

Подобно многим своим современникам, Зенкевич в первые революционные годы был настроен весьма решительно. Акмеизм он в одном из своих докладов 1921 года обвинил в эпигонстве,²⁰ а еще год спустя в газетной рецензии иронически пересказывал „стихи О. Мандельштама, трогательно воспевающего христианство, молебны, панихиды, вынос плащаницы, зернохранилища вселенского добра — соборы вечные Софии и Петра. Причем Мандельштам так увлекается, — ехидничал рецензент, — что даже, как некогда Собакевич, писавший „Елизавет Воробей”, пишет славянизмы — под сводами седья тишины...”²¹

¹⁹ Первую публикацию „Альтиметра” см. в сб-ке: В. Я. Брюсов и русский модернизм. — М., 2004.

²⁰ См.: Зенкевич М. О новом стихе // Футурум АРТ. — М., август 2001. — № 2—3. — С. 147 или В. Я. Брюсов и русский модернизм. — М., 2004. — С. 344.

²¹ Зенкевич М. О газете „Накануне” // Саратовские известия. — 1922. — № 141 (24 июня). — С. 2. Интересно, что Зенкевич неодобрительно цитирует как раз то стихотворение Мандельштама, где обыграно заглавие его собственной первой книги:

Сам Зенкевич, работая над „Альтиметром”, ориентировался, прежде всего, на поэтов и художников русского авангарда. Согласно позднему признанию автора, жанр его драматической поэмы был обозначен как „трагорельеф” „(по примеру „рельефов” и „контр-рельефов” Татлина)”.

Фонетические эксперименты, которыми насыщен „Альтиметр”, заставляют вспомнить о Велимире Хлебникове:

„Смотрите смерти смотр”

и Алексея Крученых:

Мумму Тиамат! Мумму Тиамат!
Иоту Нату Йорани!
Матиа нон! Матиа нон!
Язмы цы Дзар! Язмы цы Дзар!
Лиоямая! Лиоямая!!!

А некоторые другие фрагменты произведения Зенкевича воспроизводят интонацию и образность Игоря Северянина:

Ваша солнечность,
Угодно вам принять мой сегодняшний доклад?

и Владимира Маяковского:

И на все тревожные и нежные вопросы
Отвечала — „это так... ничего... пройдет”
.....
В трауре ночи
Крадучись,
Плавниками винтов копошась до утра,
Стальными сетями вытралили
Начисто
Все молнии-мины
Радости...
И счастье минуло мимо.
Разве могло быть иначе?..
Мария... Мария... Мария...²²

„Смиреник царственный — снег чистый на плечах / И одичалые порфиры” (реминисценция из Баратынского — Зенкевича в мандельштамовском стихотворении впервые отмечена в работе: *Тоддес Е. А.* К теме: Мандельштам и Пушкин // *Philologia*. Рижский филол. сб-к. — Вып. I. — Рига, 1994. — С. 90).

²² В 1922 году Зенкевич сделал в Саратове доклад о поэзии Хлебникова (см.: *Саратовские известия*. — 1922. — № 206 (10 сентября). — С. 3) и почтил его память некрологом (*Зенкевич Мих.* Велимир Хлебников // *Саратовские известия*. — 1922. — № 156 (12 июля). — С. 2), а во втором номере саратовского журнала „Саррабис” за 1921 год он опубликовал кислую рецензию на „Мистерию Буфф” Маяковского. С футуристами Зенкевича объединяют два биографических обстоятельства, которые, как показала история русской литературы двадцатого века, весьма способствуют развитию поэтического таланта. Как и футуристы, Зенкевич родился и воспитывался в провинции; как и футуристы, он вовремя перебрался из провинции в столицу.

До мыслимого предела была доведена в „Альтиметре” „резкая физиологическая интерпретация человека”.²³ Впоследствии Зенкевич даже посчитал нужным очистить текст своей драмы от самых рискованных (и эстетически сомнительных) кусков (вычищен был, например, такой фрагмент: „Яичников яйцепроводы — / Головастики спермы привады. / Плененный в совокуплении / Матерою маткою матери...”). Отметим, впрочем, что и те эротические сцены „Альтиметра”, которые Зенкевич оставил в неприкосновенности, как правило, трудно признать образчиками хорошего вкуса. Характерно, во всяком случае, что одна из таких сцен спустя десятилетие была вновь разыграна в издевательской „Помехе” Даниила Хармса (драмы Зенкевича, разумеется, не читавшего):

Молодой брюнет.
Женщина со стилетом.

Вы прекрасны, как статуя богини.
В награду за ваше послушание
Я позволяю вам поцеловать мою ногу.
Вот здесь в колене повыше чулка.

(М. Зенкевич, „Альтиметр”)

Пронин опустил перед ней на колени.
Ирина сказала:
— Зачем вы встали на колени?
Пронин поцеловал ее ногу чуть повыше чулка и сказал:
— Вот зачем.

(Д. Хармс, „Помеха”)²⁴

Кинематографичность „Альтиметра” также бросается в глаза: в своем произведении Зенкевич использовал поистине рекордное количество пряных, экзотических мотивов, кочевавших из одной немой фильма начала двадцатого века в другую. Это и аэроплан под названием „Ястреб” с „солнцедробящим пропеллером”, и океанская яхта под названием „Дельфин”, и загадочная „дьявольская лаборатория”, и юноши, занятые почти исключительно „чисткой лошадей и смазкой моторов”, и девушки, больше всего на свете обожающие „лаун-теннис”, и зловещий автомобиль,²⁵ и „китаец-камердинер”, и много-много чего еще в этом же духе.

²³ Так характеризует стихи Зенкевича этого периода Р. Д. Тименчик (см.: *Тименчик Р. Д.* <Зенкевич Михаил Александрович> // Русские писатели. 1800—1917. Библиографический словарь. — Т. 2. — С. 338).

²⁴ Цит. по: *Хармс Даниил.* Полет в небеса: Стихи. Проза. Дневники. Письма. — Л., 1988. — С. 348. Поэтика обэриутов и Зенкевича сопоставлена в заметке: *Кобринский А. А.* Заболоцкий и М. Зенкевич: обэриутское и акмеистическое мироощущение // *Кобринский А. А.* Поэтика „ОБЭРИУ” в контексте русского литературного авангарда. = Учен. зап. Московского культурологического лицея № 1310. Серия: филология. — М., 1999. — Вып. IV. — Часть II. — С. 92—99.

²⁵ „О, мотор замогильный, мчись! Мчись! / Шурши намотанными удавами шин!” Этот „мотор”, как представляется, перекочевал в „Альтиметр” из блоковских „Шагов

Вряд ли мы ошибемся, если предположим, что элементы автометаописания содержит следующая реплика одного из персонажей „Альтиметра”: „Что же может быть крупнее / Кинемодрамы в сто тысяч метров? / Мировой рекорд и мировая известность / До самого последнего уличного мальчишки / Где-нибудь в Калькутте или Шанхае”.²⁶

„Альтиметр” подвел итог десятилетним исканиям поэта. Этот итог знаменательно совпал с очередным витком биографии Зенкевича. Весной 1923 года он переезжает на постоянное жительство из Саратова в Москву. Здесь выходит в свет первая книга поэтических переводов Зенкевича. Предчувствовал ли сам автор „Дикой порфиры”, что почти все его дальнейшие достижения в области стихотворчества будут связаны, в первую очередь, с переводческой деятельностью?

В 1928 году на прилавках книжных магазинов появляется сборник стихов Зенкевича „Поздний пролет”; в 1933 году в серии „Жизнь замечательных людей” издается его биографическая книга „Братья Райт”; в 1937-м — еще одна поэтическая книга — „Набор высоты”. Четверть века спустя — сборник стихов „Сквозь грозы лет” (1962). Однако подлинно значимым событием для любителей поэзии стал выход (в 1946 году!) собрания переводов Зенкевича „Из американских поэтов” и особенно — появление книги „Американские поэты в переводах М. Зенкевича” (1969).

Наверное, будет справедливым, если этот набросок к творческой биографии Михаила Александровича Зенкевича (умершего 14 сентября 1973 года) мы завершим стихотворением Томаса Гарди „После меня”, которое наш поэт замечательно перевел:

Когда за мной навсегда жизнь занавес черный опустит
И первого майского листика тонкий овал
Из почки душистой взлетит, — то скажет ли кто без грусти:
„Он это любил и внимательно так подмечал”?

Увидев, как ястреб большой, с тенью вечерними схожий,
Над темной горой покружив, осторожен и смел,
Садится в терновник густой, — быть может, вспомнит прохожий:
„На это и он не раз, любуясь, смотрел”.

Во мраке теплом, когда мотыльки налетают на пламя
И еж боязливо петлит на лужайке след,
Вдруг кто-нибудь скажет: „С такими безвредными существами
Любовно он обращался, теперь его нет”.

Командора”. Стихотворение Блока — еще один существенный подтекст „трагорельефа” Зенкевича.

²⁶ Ср. в рецензии Зенкевича на „Мистерию Буфф”: „Воистину героическую попытку сделал Вл. Маяковский уловить в *фильмы поэзии* нашу бешено мчащуюся современность” (Зенкевич М. Мистерия революционного буффа // Саррабис. — Саратов, 1921. — № 2. — С. 7).

Услышав, что я опочил, пришедшие вечером поздно,
 Снаружи толпясь у моих открытых дверей,
 Подумают вдруг, поглядев в небесный простор многозвездный:
 „Как часто к звездам стремился он мыслью своей”.

Кто скажет, когда для меня ударит час отпущенья,
 И ветер вдруг заглушит загудевший металл,
 И колокол вновь загремит прибоем гулким гуденья:
 „Теперь он не слышит, но всё это он подмечал”?

Олег Лекманов

МИХАИЛ ЗЕНКЕВИЧ: ЦРТИЦЕ ЗА ПОРТРЕТ

Резиме

Почев од кратке информације у „Великом енциклопедијском речнику” из 1991. сусрећемо се с низом нетачних података о Михаилу Зенкевичу, једном од шесторице оснивача акмеизма (поред Гумиљова, Мандельштама, Городецког, Ахматове и Нарбута). Исправљајући појединости биографије Зенкевича, осврћемо се на поетику његове прве збирке „Дивљачка порфира” (1912), у којој запажамо спој мотива из песничког опуса медитативног романтичара Баратинског и натуралистичко-физиолошког текста Бодлера (о чему сведоче све нијансе црвене боје у 51 од 55 песама збирке), оријентисаних на антиестетизам. Ова оријентација се посебно ефектно подвлачи употребом кинематографских средстава (смена крупног и општег плана, зумирање) у песничком исказу. У годинама након октобарског преврата иступа против акмеизма, а у свом трагорелефу (термин настао по аналогији с Татлиновим конструктивистичким рельефима и контрарелефима) „Алтиметар” (1919—1921) оријентише се на руску песничку и уметничку авангарду, што, заправо, представља биланс његових трагања у поезији. Даљи пут га води у превођење америчке поезије и писање биографије „Браћа Рајт” за едицију „Живот познатих људи”, а две збирке поезије „Дизање у висину” (1937) и „Кроз олује година” (1962) не уносе нову ноту у његово стваралаштво, а самим тим и у руску поезију.

Jovan Radojević

KATEGORIJA DUŠE U POEZIJI ZINAIDE GIPIJUS

Oslanjajući se na zbirke poezije iz ranog stvaralaštva Z. N. Gippius, u radu ćemo ukazati na poimanje kategorije duše u binarnim opozicijama duša — tijelo, duša — plot i duša — duh. U simbolističkoj poetici duša i duh su simboli cjelovitosti i jedinstva. Religiozno-filozofski pogledi Zinaide Gippius često su bili ambivalentni i od ranog dekadentstva i „ničeanstva” preko gnosticizma evoluirali su do filozofije ezoteričnog hrišćanstva, što je ostavilo traga i u njenom poetskom iskazu, posebno u prvim zbirka-
ma poezije koje obuhvataju stvaralački period 1889—1909.

Кljučне rijeчи: Zinaida Gippius, duh, duša, plot, gnosticizam

Za Zinaidu Nikolajevnu Gippius svako istinsko stvaralaštvo je po svojoj suštini teurgično. I svako istinsko umjetničko djelo je po svojoj prirodi duboko simbolično. Simbol i simbolizam poimala je dublje i šire od književnog pravca u kojem je nastao i najznačajniji dio njenog opusa. U programskim tekstovima „Нужны ли стихи?” i „Необходимое о стихах” nalazimo potvrdu za naš stav: „Я считаю естественной и необходимой потребностью человеческой природы — молитву. И каждый человек непременно молится или стремится к молитве, все равно, сознает он это или нет, все равно в какую форму выливается у него молитва и к какому богу обращена [...]. Поэзия вообще, стихосложение, словесная музыка в частности, — одна из форм, которую принимает в человеческой душе молитва.”¹ Gippius naglašava metafizičko porijeklo umjetnosti i umjetničkog djela koje uvijek sadrži ontološku rotku: „Во все времена стремление к ритму, к музыке речи, к воплощению внутреннего трепета в правильные переливы слов — было связано с устремлением молитвенным, религиозным, потусторонним, — с самым таинственным, глубоким ядром человеческой души.”² Mnogi su isticali da je poezija Gippius zanimljiva i originalna, ali i da je lišena duhovnog, stvaralačkog zanosa. G. Adamovič je naglašavao da je poetski iskaz Z. Gippius zasnovan na egoizmu, egocentrizmu i nekoj osobenoj surovosti i suvoći.³ Sa druge strane, A. Lavrov, A. Pajman, M.

¹ *Крайний Антон*. Литературный дневник. Аграф. М., 2000. С. 122.

² Isto, str. 124.

³ О tome vidi: *Адамович Георгий*. Одиночество и свобода. Азбука-классика. СПб. 2006. С. 150.

Šaginjan⁴ ukazali su na kompleksnost poetskog opusa Gijijus, koji je umnogome različit i drugačiji u odnosu na ostale predstavnike ruskog simboliizma. Jednostavnost poetskog iskaza pogrešno je poistovjećivati sa škrtošću, suvoćom, odsustvom emocije i shematizmom zasnovanim na racionalističkim postavkama. Jednostavnost prisutna u stihovima Z. Gijijus korespondira sa jednostavnošću molitve, sa molitvenim tonom i jasnim insistiranjem na smislu, na semantici i čestom ponavljanju pojedinih slika-simbola. Na odsustvo slika materijalnog svijeta precizno su, između ostalih, ukazali K. Azadovski i A. Lavrov: „Стихи Гиппиус словно состоят из намеков, недоговоренностей, умолчаний. В них, при всей остроте наблюдательности и отчетливости мыслей, почти отсутствуют приметы материального мира в их самоценном значении, они возникают главным образом как форма выражения внутренних душевных пульсаций.”⁵ Dakle, kod Gijijus nema slika objektiviranog svijeta. Između fenomenalnog i noumenalnog akcenat je na ovom drugom, između egzotičnog i ezotičnog, primarno je ezotično. Put istine, put lirskog subjekta u poeziji Z. Gijijus okrenut je ka unutra, ka korijenu i izvoru bića. A teme prisutne u skoro svakoj pjesmi samo su one iz kruga „vječnih”. Bog, Ljubav, Smrt i neizbježni problem Zla i njegovog prisustva u svijetu — okviri su u kojima je smješten lirski iskaz i, dobrim dijelom, cijeli stvaralački opus Zinaide Gijijus. Njene prve zbirke poezije treba posmatrati kao organsku cjelinu zasnovanu na poetskom креду da je poezija „полное ощущение данной минуты”,⁶ istovremeno uzimajući u obzir da „ранние ее стихи, собранные в двух первых книгах, представляют собой, по сути дела, лирический дневник, в котором отражена постоянная борьба двух начал, не утихающая в душе поэтессы”.⁷ Problemi bića i nebića po svojoj suštini su problemi subjekta. Naglašena subjektivnost i insistiranje na personalističkom načelu, ponavljamo, pogrešno je tumačena u poeziji Gijijusove kao egoizam i egocentizam. Lirski subjekt je užasnut stalno prisutnim *horor vacui* koji mu prijeti, okreće se onom Ja — odразу makrokosmičkog koji u sebi sadrži i zarobljenu „klicu svjetlosti” jednaku sa praslikom Tvorca.

⁴ Marijeta Šaginjan je među prvima obratila pažnju na pojedine specifičnosti lirskog izraza Zinaide Gijijus: „Поэзія Гиппиусъ, съ точки зрѣнія психологіи, есть показатель *предѣловъ* души человеческой, а не ея нормъ. Это есть именно *поэзія предѣловъ*, самое творчество является тут не по пути переживания, а вѣнцомъ его, на предѣлѣ пережитого”. [Шагинянь М. О блаженстве имущаго. Книгоиздательство Альціона. М. 1912. С. 16]; ili, na primjer: „Употребивъ музыкальный терминъ, я сказала бы, что поэзія Гиппиусъ, вся построена на каденціяхъ, при чемъ диссонансы только углубляютъ, только подчеркиваютъ эти каденціи”. Шагинянь М. О блаженстве имущаго. Книгоиздательство Альціона. М. 1912. С. 39.

⁵ Азадовский К. М., Лавров А. В. З. Н. Гиппиус: Метафизика, личность, творчество // Гиппиус З. Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. Художественная литература. Ленинград. 1991. С. 13.

⁶ Гиппиус З. Н. Стихотворения. Академический проект. СПб., 2006. С. 72.

⁷ Азадовский К. М., Лавров А. В. З. Н. Гиппиус: Метафизика, личность, творчество // Гиппиус З. Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. Художественная литература. Ленинград. 1991. С. 19.

Gnostički motivi

Gnosis umnogome upućuje na generativno načelo bića. Dualizam prisutan u poetskim ostvarenjima Z. Gijus moguće je pronaći i u drugim tekstovima.⁸ Podijeljenost i antinomičnost između tijela i duha koja po svojoj suštini u sebi sadrži probleme Boga i pola bila je centralna tema njenog stvaralaštva.⁹ Ni docniji prelazak (posebno nakon 1901. godine) na ideju o trinitarnom ustrojstvu svijeta i čovjeka nije u potpunosti potisnuo u drugi plan manihejsko-dualističku koncepciju. Osnovna ideja i magistralni tok skoro svih gnostičkih sekti jeste ideja o postojanju nespoznatljivog, po svojoj suštini dobrog Boga, koji se nalazi u središtu i umnogome odgovara ideji Nepokretnog Pokretača. Za razliku od judeo-hrišćanskog mita o svijetu stvorenom iz Ljubavi kroz akt Slobode činom Boga Oca po gnostičkoj kosmogoniji u tom času je došlo do tragičnog rascjepa.¹⁰ Vidljivi svijet je tvorevina zlog božanstva Demijurga i kroz taj čin je došlo do diobe svijeta na niži u kom vlada tama i viši svijet — svijet svjetlosti. Posljedice rascjepa, podvojenosti odrazile su se i na „najveličanstveniju Božju zamisao”. Od donjeg svijeta, svijeta utonulog u mrtvilo materije čovjek je naslijedio tijelo, a od gornjeg svijeta, svijeta svjetlosti — božansku iskru zatomljenu u tijelu-tamnici ili tijelu-grobnici. Žak Lakrijer navodi da su gnostici „za sliku tela/groba koristili maltene homonime sôma (telo) i sêma (grob)”.¹¹ Jasan trag ove gnostičke kosmogonije umnogome valentijanske, nalazimo u jednoj od programskih pjesama Gijus „Камень”:

Камень тела давит дух,
Крылья белые, шелестящие,
Думы легкие и творящие...
Давит камень тела — дух.

⁸ Ovdje imamo u vidu pjesme: „Час победы”, „Равнодушие”, „Все равно”, приповетку „Он — белый” i drugo.

⁹ U tekstu o Rozanovu osvrćući se na takozvana „rozanovska pitanja”, estetičke poglede i njegovo stvaralaštvo Gijusova između ostalog piše: „Определяется оно двумя словами, но в розановской душе оба понятия совершенно необычно сливались и жили в единстве. Это Бог и пол”. [*Гунуус З. Н.* Ничего не боюсь. Вагриус. М. 2004. С. 340.] Ista ova misao bi se mogla u potpunosti ponoviti i za stvaralaštvo same Zinaide Gijus.

¹⁰ Po gnostičkom učenju prije početka svega u dubinama obitava prva svjetlost koja se naziva i Ocem svega. Njegovu misao nazivaju Njegovim Sinom, Sinom čovječjim, ispod je Sveti duh — prva žena i majka živih. Prvi čovjek očaran ljepotom Duha, to jest, žene, rodio je sa njom nepropadljivi svijet — trećeg čovjeka — Hrista. Ta četiri božja bića činila su „istinsku i svetu crkvu” ili nepropadljivi eon. Ispod njih su bili pojedini elementi stihije (elementalije, kako ih docnije naziva Teofrastus Paracelsus): voda, mrak, dubina i haos nad kojima se nadvijao Duh — prva žena. Pri „ozarenju” prve žene Ocem i Sinom iz nje se nije rodio samo Hristos, već se dio snage izlio i u lijevu stranu. Iz te snage se rodila Prunika (Prunikos) — mudrost, muško-žensko biće. Od nje i počinje kosmogonija. Prunika silazi u najniže vode i pokreće ih. Materija stremi ka njoj i formira tijelo. O tome više vidi u: Гностики. УЦИММ-Пресс. Киев. 1997. С. 159—161.

¹¹ Žak Lakrijer, *Gnostici*, Gradac, Čačak, 2001, str. 32.

Камень тела душит плоть,
 Радость детскую, с тайной свитую,
 Ласку быструю и открытую...
 Душит камень тела — плоть.

Камню к камню нет путей.
 Мы в одной земле — погребенные,
 И собой в себе — разделенные...
 Нам друг к другу нет путей.¹²

Mada se pjesma sastoji iz tri strofe, što bi moglo da asocira na cjelovitost i punoću na koju ukazuje broj tri — ona je očigledan primjer dualističke koncepcije poimanja čovjeka i svijeta. Na prvi pogled primjetna je podjela na tamne (kompresivne) valere, čiji su nosioci prvi i četvrti stih u svakoj strofi, i svijetle (ekspanzivne) valere, sadržane u drugom i trećem stihu prve dvije strofe. Grafička izdvojenost drugog i trećeg stiha primjetna je i u završnoj strofi, ali sa odsustvom bijele boje (ekspanzivnog elementa) i naglašenim telurskim elementom zemlje koji u ovom slučaju nije slika-simbol *Magna Mater* koja rađa, već simbol crnog (nigreda) koje ukazuje na tragični epilog i sudbinu propadljivog tijela u kom gasne Božanska iskra. Odsustvo evolutivnog principa, ushodenja duha/duše ka arhetipu Svetog Duha, slici velikog Jednog ukazuje na jednoznačnost i jednosmjernost involutivnog puta, epifanije koja nije imala odjeka na mikrokosmičkom planu. Motiv bijelih krila u drugom stihu prve strofe („крылья белые”) povezan je preko misli sa svjetlošću duha. Bijela boja je simbol nematerijalnog svijeta i po svojoj suštini ukazuje na transsupstancijalnost bića.¹³ Bijela boja jeste boja koja u prostoru predstavlja osu između istoka i zapada kao dvije granične tačke između kojih se svjetlost misli rađa i umire. Bijela se nalazi na početku i na kraju vidljivog svijeta, na početku i kraju dana koji je simbol solarnog aspekta bića. Na suprotnom kraju hromatske skale od bijele nalazi se crna boja. Na valere crne boje ukazuje drugi stih poslednje strofe („Мы в одной земле погребенные”). Crno je uopšte boja *materie prima*. Ovdje asocijacija na crnu boju ukazuje na njevu osnovnu crnu mijenu, koja označava smrt i povratak u bezoblični haos. Kao što smo istakli, na hromatskoj skali crna je suprotna bijeloj, ali joj je po apsolutnoj vrijednosti jednaka i povezuje se sa osom sjever — jug. Ap-

¹² *Gunnyc 3. H.* Стихотворения. Академический проект. СПб., 2006. С. 167.

¹³ U *Traktatu o bojama* Kandinski o simbolizmu bijele između ostalog piše: „Pri bližem određenju bela, koja se često smatra *nebojom* (posebno zahvaljujući impresionistima koji smatraju da 'nema bele u prirodi'), kao simbol sveta u kome su sve boje, kao materijalna svojstva i supstance, iščezle.” [Vasilij Kandinski, *O duhovnom u umetnosti*, Esoteria, Beograd, 1996, str. 102]. Ovdje treba dodati da je na svojstvo bijele boje kao *neboje* mnogo prije impresionista ukazao Leonardo da Vinči: „Belo samo po sebi nije boja, već može da primi svaku boju.” [Leonardo da Vinči, *Traktat o slikarstvu*, No limit books, Beograd, 2000, str. 75.] Leonardo da Vinči ide korak dalje i ukazuje na jednako svojstvo i crne boje koja zajedno sa bijelom predstavlja simbol i prasiliku nastanka svijeta i buđenja materije: „Crno i belo [...] ne spadaju u boje, jer je jedno tama i drugo svetlost, jedno je lišavanje, a drugo stvaranje svetlosti.” [Leonardo da Vinči, *Traktat o slikarstvu*, str. 81, 82.]

solutna dominacija crne boje u završnoj strofi i odsustvo bijele ukazuje na ulazak bića u gušća tijela i potpuni gubitak sjećanja na svoje božansko porijeklo. Duh/duša postaje atom bez života i nestaje u haosu grubih elemenata.

Lajtmotiv sadržan u simbolu kamena dat je u početnim stihovima sve tri strofe — u prvoj i drugoj u ravni opozicija kamen — duh, kamen — plot i u trećoj kao slika-simbol bića u kojima dominira neorganska materija („Камню к камню нет путей”). Za razliku od hrišćanskog mita u kome se simbol kamena koristi za označavanje Boga: i sam Hristos je u simboličkoj ravni predstavljen kao kamen „koji odbaciše zidari” i koji „postade glava od ugla” [Luka 20: 17], kod Z. Gipijus ovaj je simbol vjesnik tanatosa, shodno gnostičkoj tradiciji poimanja svijeta kao tvorevine zlog Demijurga i tijela kao tamnice duha, a ne hrama u kom duh obitava. Najčešće je neobrađeni kamen simbol slobode spuštene sa neba, dok je obrađeni kamen simbol sužanjstva i tame. Obrađeni kamen označava i odvajanje osnovnih načela koja se u neobrađenom kamenu nalaze u harmoničnom jedinstvu. Simbol kamena koji varira Gipijusova upućuje na značenje obrađenog kamena, obrađenog činom Demijurga — Tvorca nesavršenog svijeta. Dakle, nije riječ o kamenu koga su zidari odbacili i koji je postao temelj crkve u judeohrišćanskom mitu, već o slici-simbolu motivisanom gnostičkim učenjem. U njemu nema božanske prisutnosti i njegova jednoznačnost ukazuje na tamu, smrt i dominaciju neorganske materije. Na tragičnu podijeljenost i rascijepljenost upućuje i završni stih pjesme („Нам друг к другу нет путей”) — izlaska iz dualističkog *circulus virtiosusa* nema.

Tragove gnostičkog uticaja možemo prepoznati i u samoj ideji i obredu Nove Crkve, čiji su začetnici i osnivači bili Z. Gipijus, Mereškovski i Filozofov. Skoro sve gnostičke sekte dijelile su ljudski rod na „tri kategorije prema vrednosti božanske iskre koja se nalazila u svakom čoveku”.¹⁴ Valentin ih je podijelio na *pneumatike* ili one do kraja ispunjene božanskim, *psihike*, ili one koji nose iskru u svojim dušama, i *hilike*, ljude bez božanske iskre u sebi. Stiven Ransiman u studiji o hrišćanskoj dualističkoj jeresi o pojmu *gnosis* piše: „Sama reč Γνωσις značila je poznavanje inicijacije, kao suprotnost pojmu Πίστις, veri običnog vernika.”¹⁵ Svijest o izabranosti i različitosti od običnih vjernika bila je dominantna posebno kod Z. Gipijus, na šta ukazuje i zapis iz njenog dnevnika: „И чтобы мы трое, ты и я и Философов, были в этом, соединенные нашей связью, которая нерушима, и чтобы мы всех знали, а нас, о нас, никто не знал до времени. И внутреннее будет давать движение и силу внешнему, а внешнее — внутреннему.”¹⁶ Dakle, za spasenje izabranih potrebna je „*gnosa* i reči misterije, Hristos im je doneo samo učenje o svetlosti”.¹⁷ Doživljaj i poimanje Hrista kao učitelja, ali ne i Boga, još jedna je tačka koja

¹⁴ Stiven Ransiman, *Srednjovekovni maniheizam*, Gradac, Čačak, 2008, str. 15.

¹⁵ Isto.

¹⁶ Гунниус З. Н. Собрание сочинений. Русская книга. М. 2002. Т. 8. С. 86.

¹⁷ Stiven Ransiman, *Srednjovekovni maniheizam*, str. 15.

povezuje religiozno-filozofski pogled Z. Gijijusa sa gnostičkim učenjima. U pismu Z. A. Vengerovoj, Gijijus iznosi svoj stav o Hristu kao Učitelju: „Я знаю только одно, верю только в одно — это что *надо* Бога, что Бог — это то, что не я, и что мне нужно направление от я к этому не я [...]; я не хочу творит кумира, я ищу одна это направление от меня к не ко мне, а ко Христу иду лишь как к Учителю, и он идет со мной [...], он Учитель, мой Учитель, самый мне близкий, но не Бог, не сам Бог а звезд к Нему.”¹⁸ Бог po gnostičkom učenju osobito valentijanaca, da bi usadio Demijurgovoj tvorevini saznanje o Sebi šalje Isusa u svijet koji je bio tek jedan od eona koji se nalaze ispod Boga, i po svojoj suštini eoni su polubožanska, vječna bića.

Sam čin obreda u Novoj Crkvi asocira na još jedan motiv iz gnostičkog učenja. Gijijus je ravnopravno sa Mereškovskim i Filozofovom učestvovala u euharistiji, činodejstvuju, osvećenju i službi:

Оставив их — я *прошла* в третью комнату согрела вино, приготовила его и закрыв, вынесла в среднюю комнату на стол. *А когда была одна и грелось вино*, не было у меня никаких мыслей и никаких чувств. Об этом я думала [...]. *И прочитав молитву* мы разрезали хлеб и опустили его в закрытую чашу. [...] *И в первый раз* мы встали, и каждый дал каждому пить из чаши и есть с ложки. И каждый целовал чашу сев, молились, как умели, и читали из древних, и свои слова говорили [...] *и во второй раз* стали, и каждый дал каждому пить из чаши, и каждый целовал чашу. *Сев, снова* молились, читая молитвы и читали откровение святого Иоанна, а потом Тайную Вечерю в Евангелии от Иоанна. *И третий раз встали*, и каждый дал каждому пить из чаши и есть с ложки, и, *последний* выпил все, что было, и каждый целовал чашу, *после третьего раза* каждый поцеловал каждого крестообразно: в лоб, в уста и глаза. *И кресты наши* мы сняли, смешали и опять надели друг на друга, чтобы и не знать, который чей на ком.¹⁹

Dva motiva ukazuju na uticaj gnostičkog učenja u prvom obredu izvedenom 1901. godine. Prvi motiv je da žena jednako učestvuje u činu euharistije i činodejstvuju ravnopravno sa muškarcem što upućuje na učenje montanista iz poznog drugog vijeka: „Žene su imale zapaženu ulogu u njihovim službama. Posle Montanove smrti, na čelu Crkve nalazila se prorokica Maksimila. Sveti duh nadahnjivao je i žene i muškarce podjednako, iz tog razloga, Crkva na Zemlji ne bi trebala da pravi razlike među polovima.”²⁰ Dakle, unutar gnostičkih sekti žena je jednako mogla da bude kao i muškarac pripadnik Izabranih. Ona je jednako mogla da učestvuje u činodejstvuju i da bude čak i na čelu Crkve. Drugi motiv koji ukazuje na tragove uticaja gnostičkih učenja jeste odsustvo hijerarhije prilikom službe koja je karakteristična za hrišćansku crkvu. U Novoj Crkvi sve troje jednako uzimaju učešća u činodejstvuju, a čin razmjene i miješanja krstova nakon obreda dodatno naglašava ravnopravnost među Izabranima i odsustvo načela hijerarhije.

¹⁸ Письмо к З. А. Венгеровой от 4 мая (н.ст.) 1900 г. // ИРЛИ. Ф. 39. ед. хр. 542. Citirano po: Лавров А. В. Русские символисты. Этюды и разыскания. Прогресс-Плеяда. М. 2007. С. 38.

¹⁹ Гунпиус З. Н. Собрание сочинений. Т. 8. С. 77—79.

²⁰ Steven Ransiman, *Srednjovekovni maniheizam*, str. 25.

Tema zla je, takođe, jedna od stalno prisutnih tema u stvaralaštvu Zinaide Gipijus. Posebno je Vladimir Zlobin skretao pažnju na važnost ovog problema istovremeno ga prenaplašavajući time što mu je davao centralno mjesto u stvaralaštvu Z. Gipijus. Zlobin problem Dobra i Zla tumači prilično jednostrano, sholastički prikazujući religiozni doživljaj lirskog subjekta u pjesmi „Божья тварь” bez noumenalnog aspekta i unutrašnjeg religioznog osjećanja.²¹ Autor teži da po svaku cijenu opus Zinaide Gipijus uvrsti u red djela koja čine *corpus diabolicum*. U pomenutoj pjesmi Gipijus kompleksno doživljava i tretira problem zla:

За Дьявола Тебя молю,
Господь! И он — Твое создание.
Я Дьявола за то люблю,
Что вижу в нем — мое страдание.

Борясь и мучаясь, он сеть
Свою заботливо сплетает...
И не могу я не жалеть
Того, кто, как и я, — страдает.

Когда восстанет наша плоть
В Твоем суде, для воздаянья,
О, отпусти ему, Господь,
Его безумство — за страдание.²²

U prvom stihu prve strofe očigledna je opozicija Bog — Đavo, koja nije jednoznačna opoziciji Dobro — Zlo. Lirski subjekt se obraća Bogu molitvom, Bogu koji je tvorac i samog Đavola, u kome je, po učenju njemačkih mistika, posebno Jakoba Bemea,²³ sadržano tamno načelo u vidu meoničke slobode. Lik Đavola je transponovan u tamno načelo koje potvrđuje svjetlost. Patnja i stradanje dati preko osjećanja lirskog subjekta nisu različiti od patnje i stradanja samog Đavola. Tamno načelo je sadržano u samom Bogu, a Bog je imanentan unutrašnjem čovjekovom biću koje je lik i podobiye samog Tvorca. Da nije riječ o „odi zlu”, već o kompleksnom

²¹ „Гиппиус [...] братски разделяет с Дьяволом его страдание — результат их общего безумья.” [Злобин В. А. Тяжелая душа. Интелвак. М. 2004. С. 375.]

²² Гиппиус З. Н. Стихотворения. С. 132.

²³ Beme stvaranje svijeta tumači i shvata preko pojma *Ungrund*-a i meoničke slobode, koji čine suštinu samog Božanstva: „Ovde pak moramo gledati iznad i izvan prirode, u trijumfalnu božansku silu, u nepromenljivo Sveto Trojstvo, koje je trijumfalno, izvorno, pokretno suštastvo i u njemu se nalaze sve sile kao i u prirodi. Jer, ono je večna majka prirode, iz njega je postalo nebo, iz njega su postali zemlja, zvezde, elementi, anđeo, đavo, ljudi, životinje i u njemu se sve nalazi. [...] Mogao bi pak da kažeš: u prirodi je zlo i dobro; ako sve stvari dolaze od Boga: onda i zlo mora doći od Boga.” [Jakob Beme, *Aurora ili Jutarnje rumenilo na istoku*, Arion, Beograd, 1988, str. 55—56] Sličan koncept kosmogonije prepoznajemo i u učenju Hermesa Trismegista: „И как нечего не может существовать без Творца, так и Он Сам не существовал бы, если бы не творил непрерывно, в воздухе, на земле, в глубинах, в каждой части мира, во всей Вселенной, в том, что в бытии и в небытии. Ибо во всем мире нет ничего, что не было бы Им Самим” [Гермес Трисмегист и герметическая традиция. Ирис и Алетея. М., Киев. 1988. С. 36]

poimanju Zla ukazuju i stihovi završne strofe. Čin vaskrsenja i iskupljenja jeste čin koji se događa preko Boga i kroz Boga, a ne preko Đavola i njegovog suda. Ideju o iskupljenju cjelokupnog materijalnog svijeta, palog svijeta, prepoznajemo u Origenovom učenju, koje ukazuje na još jednu od veza između gnostičkog učenja i poetskog iskaza Zinaide Gijijus: „Во всяком случае, как в продолжение этих видимых и временных, так и в продолжение тех невидимых и вечных веков все наличные существа распределяются сообразно с чином, мерою, родом и достоинствами их заслуг; причем некоторые из них достигнут невидимого и вечного (бытья) на первых же порах, другие только потом, а некоторые даже в последние времена, и то только путем величайших и тягчайших наказаний и продолжительных, так сказать, многовековых, самых суровых исправлений [...]; словом, путем постепенного восхождения к небу.”²⁴ U konačnom, data je ideja da svi i sve mora biti spašeno. Pa na kraju i sam Đavo. Da i crna boja „izbjeljivanjem” na kraju mora postati bijela, transcendentna, koja je i simbol apsolutne harmonije. Jer sve što je stvoreno od Boga mora biti preobraženo i sublimirano. Sa ovom idejom u potpunosti korespondira i pjesma „Божья тварь” Zinaide Gijijus.

Kategorija duše

Dualizam između čulnog i duhovnog u hermetičkoj tradiciji korespondira sa poznim gnostičkim dualizmom i umnogome su slični. Ali postoje i razlike u poimanju kategorije duše. U hermetizmu je više došla do izražaja astrološka ideja po kojoj svaka od planetarnih sila duši daje jedan dio same sebe prilikom silaska duše na zemlju i njenog prolaska kroz sedam sfera. Čovjek je simpatičkim putem vezan sa svojim astralnim izvorima.²⁵ Gnostičko učenje prolazak duše kroz sfere i uticaj planetarnih sila vidi kao kvarenje duše koja je na svom početku bila čista. U hermetičkim djelima često se izbjegava upotreba termina *pneuma* i zamjenjuje se terminom *noûs* koji u sebi sadrži i pojam *psyche*. Dok je u gnostičkim tekstovima upravo termin *pneuma* naglašen i insistiranje na duhu, pre naglašavanje duhovnog aspekta dovodi do tragičnog dualizma i rascjepa. Dobro i zlo za gnostike predstavljaju kategorije ili aspekte unutar samog bića. U središtu je ideja (prije svega utemeljena na moralu) i žudnja za spasenjem antropocentrične orijentacije koja je dijelom bliska helenskoj misli i poznijem hrišćanstvu, s tim što je u hrišćanstvu ta ideja o spasenju duše vezana za ideju bogočovječanstva i Carstva Božjeg na zemlji. Gnostici su zemaljski život doživljavali kao patnju i sanjali su o času kada će se duša (iskra božanske svjetlosti) odvojiti od tijela-tamnice i ponovo sjediniti sa svojim praisvorom Bogom-Ocem. Svijet zemaljski kao oličenje zla mora da nestane i izumre i

²⁴ Origen. О началах. Амфора. СПб., 2007. С. 81–82.

²⁵ О tome vidi: *Гермес Трисмегист и герметическая традиция.*

u tom času će se „klice svjetlosti” uznijeti put neba. Kod gnostika i na tom planu je došla do izražaja dijada Vjera — Ljubav. Iz hrišćanskog trijadnog sistema nedostaje Nada. U najdubljem egzistencijalističkom očaju uz stalno prisutni *terror antiquus* kad sve utihne ostaje Nada u preporod i rođenje novog bića. U učenjima presokratovaca ne postoji jasno razlikovanje i odvajanje pojmova duha (*pneuma*) i duše (*psyche*). Aristotel je docnije, razlikujući aktivni i pasivni element u *noûs*, aktivni poistovjetio sa Logosom. Razvoj pneumatologije najviše je došao do izražaja u gnosticizmu čije se učenje, po prirodi stvari, velikim dijelom oslanja na hrišćanstvo i u okviru hrišćanskog učenja posebno na *Poslanice* apostola Pavla. Apostol Pavle u čovjeku razlikuje duh (*pneuma*), dušu (*psyche*) i tijelo (*sôma*).²⁶ Duša je ta koja oživljava tijelo, duh se preko uzvišenog života i uticaja Duha Svetoga uzdiže do velikog Jednog. Duh (*pneuma*) je besmrtn i preko duše (*psyche*) prosvjetljuje tijelo i čovjeka koji je „lik i podobije” Boga Oca. Hansen A. Leve ukazao je da je u mitopoetici ruskog simbolizma veoma razvijen simbol cjelovitosti prikazan mitopoetemama duha i duše, pri čemu je mitopoetema duše mnogo razvijenija.²⁷ Misao Zinaide Gipijus puna je skoro uvijek protivurječnosti i po svojoj prirodi je antinomična. Tu antinomičnost možemo primijetiti i u poetemi duše koja je česta u njenoj poeziji. Ovdje prije svega imamo u vidu dvije pjesme sa istim naslovom — „Она”, objavljene 1905. godine iz ciklusa „Водоскат”. Sama činjenica da je u obijema mitopoetema duše data u dvije potpuno različite ravni ukazuje na odjeke manihejsko-dualističke koncepcije koju Gipijusova pokušava da prevaziđe dajući u drugoj pjesmi sliku trinitarnog ustrojstva čovjeka i svijeta. U prvoj pjesmi koja se sastoji od četiri strofe *psyche* je prikazana u tamnim, dijaboličnim bojama, savladana telurskim elementima.

В своей бессовестной и жалкой низости,
Она, как пыль, сера, как прах земной.
И умираю я от этой близости,
От неразрывности ее со мной.

Она шершавая, она колючая,
Она холодная, она змея.
Меня изранила противно-жгучая
Ее коленчатая чешуя.

²⁶ Ovdje imamo u vidu Prvu poslanicu Korinćanima (15:44): „Sije se tijelo duševno, ustaje tijelo duhovno. Postoji tijelo duševno i postoji tijelo duhovno.” i Prvu poslanicu Solunjanima (5:23): „A sam Bog mira da vas posveti potpuno, i vascijeli duh vaš i duša i tijelo da se sačuva.”

²⁷ „Таким образом, 'одушевление' и 'вдохновение' относятся соответственно к сферам 'души' и 'духа' — то есть Анимы (как проекции 'души' в образе Софии, царицы и т.д.) и спиритуального (пневма) в сфере религиозной вместе с вдохновением в сфере искусства (муза). Как следует из предшествующего изложения, 'душа' и 'дух' образуют в символистической мифопоэтике две грани одного и того же символа целостности, причем характерно, что второй аспект — а именно 'дух' — разработан по сравнению с первым несопоставимо слабее.” [Хансен-Леве А. Мифо-поэтический символизм. Академический проект. СПб., 2003. С. 286.]

О, если б острое почуял жало я!
Неповоротлива, тупа, тиха.
Такая тяжкая, такая вялая,
И нет к ней доступа — она глуха.

Своими кольцами она, упорная,
Ко мне ласкается, меня душа.
И эта мертвая, и эта черная,
И эта страшная — моя душа!²⁸

U *Corpus hermeticum* ukazano je na mit o nastanku i rađanju duša. Duše nalik klicama svjetlosti padaju iz predjela Mlječnog puta u sedmu sferu. Dok padaju iz sfere u sferu obavijaju se sve težim i gušćim omotačem. Na putu kroz sfere stiču čula i proporcionalno sa sticanjem životne moći uvećava se i zaborav na sopstveno nebesko porijeklo. Putovanje duša se kreće iz kosmičke ravni ka zemaljskoj tamnici, to jest, tijelu. Počinje sa svjetlošću, to jest, sa bijelom bojom jer je „ona ništa koje je mlado, još tačnije, koje je *na početku*, koje se rađa”,²⁹ a završava se padom u tamnicu, u crnu boju materije koja zvuči „kao ništa bez mogućnosti, kao mrtvo ništa nakon nestanka sunca, kao večita tišina bez budućnosti i nade”.³⁰ Iz hromatske skale boja Z. Gipijus se uglavnom koristi osnovnim bojama u svom poetskom iskazu. Tako je i u ovoj pjesmi. Lirski subjekt ostavlja čitaocu da nasluti da je prije prva dva stiha u kojima se daje slika duše „putovanje” počelo sa bijelom bojom, sa svjetlošću iz kosmičkih visina.³¹ Duša koju mi vidimo već je siva i nalik prahu zemaljskom („сепа, как прах земной”). Do pada u niže sfere već je došlo, na šta nam ukazuju motivi prašine, praha, zemlje i sive boje koja je po svojoj suštini bezvučna i nepokretna i simbolizuje visoki stupanj materijalizacije. Siva nastaje miješanjem dvije osnovne boje — bijele i crne, to jest, prodiranjem crne u bijelu boju. Siva ukazuje i na element statičnosti: „Siva je tako očajno nepokretna. Što je siva tamnija, to očaj dobija na težini, zgušnjavanjem dolazi do jačeg izražaja.”³² Slike nepokretnosti i očaja prisutne su već u trećem i četvrtom stihu prve strofe. Statičnost i nepokretnost odrazila se i na leksičkom planu upotrebom velikog broja pridjeva, čak sedamnaest u sve četiri strofe pjesme. Od toga je trinaest dugih, a četiri su kratka pridjevska oblika. Jedanaest dugih je direktno vezano za imenicu duša (шершавая, колючая, холодная, жгучая, коленчатая, тяжкая, вялая, упорная, мертвая, черная, страшная), a četiri kratka pridjevska oblika (неповоротлива, тупа,

²⁸ Гуннуис З. Н. Стихотворения. С. 165.

²⁹ Vasilij Kandinski, *O duhovnom u umetnosti*, str. 102.

³⁰ Isto, str. 103.

³¹ Ovdje imamo u vidu *imaginaciju* u kontekstu u kome ovaj pojam upotrebljava Gaston Bašlar. Dakle, ne samo kao sposobnost oblikovanja slika, već i sposobnost mijenjanja slika: „Imaginacije nema ako nas *prisutna* slika ne navodi da mislimo na *odsutnu* sliku.” Gaston Bašlar, *Vazduh i snovi. Ogled o imaginaciji kretanja*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2001, str. 5.

³² Isto, str. 104.

тиха, глуха) ukazuju na odustvo zvuka vezano za crnu boju i na osnovna svojstva duše pojačavajući tamne valere. Prisustvo bijele preko učešća u si-voj i crne boje ukazuju na prostornu osu sjever — jug. Za dušu koja sve više tone u materiju vezan je pridjev *hladna* (холодная) u drugom stihu druge strofe, a na dominaciju crne koja simboliše зло ukazuje imenica *zmi-ja* (змея) u istom stihu.³³ Motiv zmiје ukazuje na mračni psihizam, na tam-ту psihe koja kulminira u dva završna stiha pjesme sa direktnim pominja-њem crne boje kao osnovnog svojstva duše koja se nakon potpunog potonuća u materiju razlaže i umire: „И эта мертвая, и эта черная, / И эта страшная — моя душа!” Crno je u ovom slučaju „nešto ugašeno, kao iz-gorela lomača, nešto nepokretno, kao leš, ono ne učestvuje ni u kakvom događaju i pušta da sve sklizne pored njega. Ono je kao tišina tela nakon smrti. Okončanje života”, naglašava Kandinski u svojoj studiji o bojama.³⁴ Dakle, prije prvih stihova prve strofe, u kojoj lirski subjekt ukazuje na svojstva duše bila je pretpostavljena kao početna, rađajuća iz svjetlosti — bijela. Sa padom duše u sfere materijalnog svijeta dolazi do miješanja sa crnom i nastaje siva čiji tonovi dominiraju u prve dvije strofe, postajući iz stiha u stih sve tamniji da bi na kraju poslednje strofe tamnosiva prešla u potpuno crnu koja ukazuje na smrt duše i zatvorenost kruga. Ali na zatvo-renost samo jednog kruga. Crna muzički predstavljena jednaka je pauzi ko-ja razdvaja, nakon koje dolazi „nastavak i početak jednog drugog sveta”.³⁵ Početak tog drugog svijeta koji je jednak ushođenju (*ascensus*) i koji je su-protan od nishođenja i silaska (*descensus*) čije je slike Gipiјus dala u prvoj pjesmi, nagoviješten je u drugoj pjesmi sa istim naslovom — ”Она”, obja-vljenoj iste godine u istom ciklusu. Ove činjenice nas upućuju da se ove dvije pjesme mogu posmatrati kao cjelina. Druga pjesma se sastoji od tri strofe čime je i samom simbolikom broja tri nagoviještena trinitarna kon-cepција svijeta lirskog subjekta:

Кто видел Утреннюю, Белую
Средь расцветающих небес, —
Тот не забудет тайну смелую,
Обетование чудес.

Душа, душа, не бойся холода!
То холод утра, — близость дня.
Но утро живо, утро молодо,
И в нем — дыхание огня.

³³ U *Corpus hermeticum* u mitu o padu duše postoji mjesto u kom se kazuje da se pala duša nakon smrti po kazni враћа ponovo na zemlju i useljava u niže oblike života: „Но когда душа после воплощения в человеческое тело остается порочной, оно не получает бессмертия и не причащается Благу. Она возвращается назад и вновь проходит уже пройденный путь вселяясь в пресмыкающееся. Таково наказание порочной души”. *Гермес Трисмегист и герметическая традиция*. С. 49.

³⁴ Vasilij Kandinski, *O duhovnom u umetnosti*, str. 103.

³⁵ Isto.

Душа моя, душа свободная!
 Ты чище пролитой воды,
 Ты — твердь зеленая, восходная,
 Для светлой Утренней Звезды.³⁶

Već od prvih stihova nagoviješteno je da je duša nosilac inteligibilne svjetlosti kao impoderabilnog elementa koji je spona između materije i duha. Osvjetljavanje, uzdizanje i preobražavanje materije potire dualističku koncepciju, čija je osnova podijeljenost na duh i tijelo, koja je po svojoj suštini pesimistička i tragična. Motiv Jutarnje, Bijele (Zvijezde) kao simbola duha, makrokosmičkog simbola koji sadrži u sebi i duh i preobraženu materiju, simbol je ujedno i mikrokosmosa. Zvijezda je u judeohrišćanskoj mitologiji često i simbol Ženika, očekivanog mesije. Bijela boja, kao što smo istakli, simbol je čistote, novog početka i rađanja, u prostoru je u ovom slučaju vezana za istok. Ona je simbol povratka, praskozorja i nastajanja novog nebeskog svoda. Ujedno je i simbol nagoviještene teofanije. U drugoj strofi lirski subjekt direktno se obraća duši³⁷ i kroz nagovještaje jutra i dana u kojima dominira solarni princip ukazuje na element vatre („дыхание огня“) koji je simbol svjetlosti, ekspanzije i smjer kretanja mu je prema gore. Vatra kao produžetak svjetlosti simboliše očišćenje i prosvetljenje duše. Na ezoterično porijeklo vatre ukazuje imenica („дыхание“) čiji je korijen *dah* koji je Tvorac u činu stvaranja udahnuo tvorevini. Osim vatre i etera (*daha*, *duha*) u trećoj strofi je data slika praelementa vode, takođe povezanog sa katarzičnom, očišćujućom funkcijom. Osim toga, voda je u hrišćanskoj mitologiji i izvor duhovnog života. Poređenje duše sa čistoćom vode asocira na približavanje i uznošenje duše do visina duha. U prvoj pjesmi prisutan je telurski element („прах земной“) sa kojim se porеди duša, dok su u drugoj prisutna ostala tri praelementa na direktan i indirektan način: vatra, voda i etar. Motiv duše u prvoj pjesmi ima tendenciju kretanja nadalje ka sve većoj materijalizaciji i zemaljskoj zgusnutosti, a u drugoj pjesmi ima tendenciju kretanja nagore, slično elementu vatre, to jeste, kretanje prema Duhu. U završnim stihovima pjesme lirski subjekt porеди dušu sa uzdignutim zelenim nebom na kome će se roditi Jutarnja Zvijezda. Za razliku od crvene, zeleno je ženska boja, zeleno može da označava i mladost svijeta, vječitu mladost obećanu odabranima. Angelus Silesius povezuje „zeleno sa belim, označavajući tako epifaniju i hrišćanske vrline, *pravdu zelene boje koja nadopunjuje nevinost bele boje*“.³⁸ Simbol Jutarnje Zvijezde je simbol duha u kome je došlo do jedinstva suprot-

³⁶ Гуннуис З. Н. Стихотворения. С. 165—166.

³⁷ Ovdje treba obratiti pažnju da lirski subjekt u prvoj pjesmi daje slike stanja duše u trećem licu, što ukazuje na odsustvo *imaginarnog*. U drugoj pjesmi se lirski subjekt direktno obraća duši počev od drugog stiha druge strofe u drugom licu, vokativom (preciznije, nominativom u funkciji vokativa), što ukazuje na stepen bliskosti i veće prisustvo *imaginarnog*: „Pre nego što imaginarnu stvarnost opišemo, mi je prizivamo. Poezija je uvek vokativ.“ [Gaston Bašlar, *Voda i snovi. Ogljed o imaginaciji materije* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Novi Sad, 1998, str. 156.]

³⁸ Žan Ševalije i Alen Gerbran, *Rečnik simbola. Mitovi, snovi, običaji, postupci, oblici, likovi, boje, brojevi*, Stilos, Novi Sad, 2004, str. 1085.

nosti. Duša se uznosi do visina Duha i sa njim postaje Jedno. Njihov simbol je bijelo. Simbol jedinstva, tišine i postanja novog, drugačijeg i preobraženog svijeta. A prevazilaženje mučnih antinomija bića moguće je jedino preko njihovog jedinstva i sinteze.

Umjesto zaključka

Stvaralaštvo Gippijus, mnoge ideje poput ideje o trinitarnom ustrojstvu svijeta, svetosti ploti, povezano je i isprepletено sa stvaralaštvom D. S. Mereškovskog. Brojni mitovi iz iranske i helenske mitologije reaktualizovani su u njihovim djelima i na izvjestan način hristijanizovani. Motiv leptira koji se rađa iz larve, preko egipatskih mitova i eleusinskih misterija, kao simbol preobražaja bića jedan je od prisutnih motiva u njihovom stvaralaštvu. Poslednji zapis Mereškovskog, zapis uoči smrti, prožet je vjerom i nadom u vaskrsnuće: „На столе остались последние строки, написанные его рукой: 'Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе (Пс. 21, 7). Кутается в темную куколку жалкий червяк, чтобы вылететь из нее ослепительно белой, как солнце, воскресшею бабочкой'.”³⁹

U *Misterijama* leptirica se javlja kao simbol duše oslobođene zemaljskih okova i materijalnog tijela. Leptirica *Psyche* — mit koji je došao do nas je slika-simbol žudnje čovjekove Duše da se preko inteligibilne svjetlosti duha uzdigne do neba i vječnosti. Zinaida Gippijus je u svojim pjesmama dala slike duše ophrvane demonima zemaljskih elemenata i slike duše svjetsne svog nebeskog porijekla i božanskog izvora. U konačnom zbiru broj strofa u dvije pjesme posvećene duši jeste sedam. Broj sedam je kombinacija brojeva tri i četiri i označava jedinstvo čovjeka i božanstva. U prvoj pjesmi duša prolazi kroz pakao materijalnog svijeta i užas smrti. U drugoj uskrsava i ozarena Nadom naslućuje obrise svog nebeskog zavičaja. A samo ona duša koja je prošla zemlju i pakao može da razumije nebo.

Йован Радоевич

КАТЕГОРИЯ ДУШИ В ПОЭЗИИ ЗИНАИДЫ ГИППИУС

Резюме

Главная часть данной работы посвящена анализу мотива души на материале некоторых стихотворений З. Н. Гиппиус. Мотив души мы рассматривали в зависимости от ее отношения к мифопоэтеме духа, одновременно учитывая религиозно-философские взгляды Гиппиус, высказанные в „Литературном дневнике”. Кроме христианских значений, мотив души в поэзии Гиппиус обогащен гностическими и более древними, герметическими символами.

³⁹ Citat u: *Зобнин Юрий*. Дмитрий Мережковский. Жизнь и деяния. Молодая гвардия. М. 2008. С. 388.

Емилия Недкова

СЪПОСТАВИТЕЛЕН ЛИНГВОКУЛТУРОЛОГИЧЕН АНАЛИЗ НА ФРАЗЕОЛОГИЗМИ С КОМПОНЕНТИ НАЗВАНИЯ НА ЦВЕТОВЕ В БЪЛГАРСКИ, СРЪБСКИ И РУСКИ ЕЗИК

Прилагателните имена, означаващи различни названия на цветове, са компоненти на множество фразеологизми (= фразеологични единици = ФЕ), чието значение най-често е свързано с някакъв националноспецифичен образ. Такива ФЕ са продуктивни както в българския език (БЕ), така и в сръбския език (СЕ) и в руския език (РЕ) като родствени славянски езици. Значителната им употреба в тях се предопределя от нуждите на всекидневното битово общуване, в което те изпълняват ролята на ярко експресивнооценъчно средство и дават възможност да се проникне в традициите и светоусещането на дадения народ. В този смисъл настоящата съпоставка е нужно да установи:

1. Какви са образите, мотивиращи семантиката на анализираниите ФЕ — еднакви, близки или напълно различни;
2. Каква е ролята на цветовия символ (като памет и ядро на културата — *Лотман 1994*), съотнесен към значението на образа, а оттам и към значението на съответната ФЕ.

За целта ексцерпираниите единици са разграничени (съобразно плана на съдържание) като: (1) **еквиваленти** и (2) **аналози**.

При обясняване на съществуващите различия между тях се отчита влиянието на двата основни фактора, които ги определят — **обективен** и **субективен** (*Гак 1997: 55*). Ако обективният фактор това са природните и културни реалности, свойствени за едната страна и отсъстващи за другата, то субективният фактор се проявява в наличието на произволна избираемост, когато едни и същи реалности, еднакво характерни за две култури, намират различна трактовка във фразеологията на два езика.

1. За ФЕ от първия тип е характерно наличието на еднакъв образ, определящ семантиката им, следователно — еднакво денотативно и конотативно значение, а също така напълно или приблизително еднакъв лексикален състав, лексико-граматически показатели,

съчетаемост, граматически категории и употребимост. Тогава между ФЕ в съпоставяните езици е налице еквивалентност по всички важни езикови показатели.

Пълни фразеологични еквиваленти са:

в БЕ: *бяла врана* ('нещо рядко, по-различно от другите')

в СЕ: *бела врана*

в РЕ: *белая ворона*

*

в БЕ: *обрах си зелен бостана* ('диал. жижхарчих си доходите, развалих работата')

в СЕ: *обрайи зелен босѝан*

*

в БЕ: *черна душа* ('подъл, престъпен човек')

в РЕ: *чёрная душа*

*

в БЕ: *синя кръв* ('благороднически произход')

в РЕ: *голубая* (синя) *кръв*

*

в БЕ: *гледам през черни очила* ('възприемам действителността откъм лошата страна')

в СЕ: *гледаѝи кроз црне наочари* и др.

Тези ФЕ са свидетелство за наличието на междуезикова симетрия на формално равнище (вж. *Неджкова 2003: 72—81*), където по-често при два от езиците, по-рядко и при трите, откриваме напълно еднакви образи.

2. За фразеологичните аналози е характерна пълна или частична замяна на образа, който определя семантиката на ФЕ. Налице е смислова еквивалентност, т.е. изразяване на едни и същи значения по различен начин, чрез различни образни асоциации. Например българските устойчиви сравнения (УС), които представляват фразеологични синоними или варианти:

бял като платно ('много бял, блед')

бял като стената

бял като вар

се съотнасят по значение със сръбските сравнения:

бео као креда

бео као иње

На българската ФЕ

има́м жълто около устата ('млад, неопитен')

съответства руската ФЕ

желторотый птенец.

В тях едно и също значение е предадено чрез аналогични изрази, като различни са образите, залегнали в основата им.

Фразеологичните аналози (в трите или в двата езика) като цяло са често срещано явление, при което особено ярко изпъква разнообразието от образни асоциации, характерни за различните езици.

Например:

в БЕ: *бяла Рада* ('ракия')

в РЕ: *белое вино*

в СЕ: *бели конац*

*

в БЕ: *черен като циганин* (негър) ('за много черен човек')

в РЕ: *чёрный как галка* (жук)

в СЕ: *црн као крѝица*

*

в БЕ: *пускам червената кобила* ('предизвиквам пожар')

в РЕ: *красный петух*

в СЕ: *йушѝайѝи црвеноѝ ѝейѝла* и др.

Съществуващите различия са свързани с изменения във вътрешната форма¹ и свидетелстват за наличието на определена междуезикова асиметрия. Известно е, че вътрешната форма (ВФ) това е: „образът, залегнал в основата на названието и отразяващ един или няколко от признаците на назовавания обект, посредством който, от една страна, се облекчава активирането на формираното понятие за обекта, а от друга — се посочва и активизира същността на назовавания обект.” (Русев 1989: 82). Освен това ВФ на словесния знак представя творческия характер на номинацията, нейната субективност или обективност, както и националните особености на мисленето и светогледа на дадения народ, който благодарение възможно-

¹ Л. И. Ройзензон, който разглежда специално въпроса за ВФ на ФЕ я определя като „връзка, която съществува между фразеологичното значение на съчетанието като цяло и реалните (съвременни и исторически) значение на компонентите (на всички или поне на единия), от които е съставено самото съчетание (Ройзензон 1965: 65 цит по Мокиенко, Мелерович 2008:30).

стите на езика, е в състояние словесно да разчленява и класифицира заобикалящата действителност. Ето защо в различните езици в качеството на основа на назоваването могат да бъдат избрани различни черти на една и съща номинация, по силата на която се образуват различни по външна и вътрешна форма ФЕ (*Гак 1997: 62*). Така например в БЕ и РЕ, независимо че в еднаква степен се свързват с признака **черен, денят** въобще и **петъкът** като название на определен ден от седмицата се съотнасят с различни образи (макар и фактически свързани), а оттам и с различна вътрешна форма:

в БЕ: *черен петък* ('лоши, тежки дни за преживяване')

в РЕ: *чёрный день*

В БЕ и СЕ пък подобно съотнасяне с различен образ (оттам и с различна ВФ), наблюдаваме при обвързването на признака **бял** със субстантивите **ден** и **свят**:

в БЕ: *излизам на бял свят* ('ставам известен, раждам се')

в СЕ: *изнейти на бели дан*

Известно е, че въпросът за ВФ е пряко свързан с въпроса за значението на ФЕ, което не се изразява направо, както е при лексикалните единици, а косвено — чрез образ. Освен това при ФЕ, при които образът е ясен за възприемачия е налице известна дуплановост — възприемане едновременно и на значението на образа, и на значението на ФЕ (*Ничева 1997: 105*).

За него е характерна и сетивност, конкретност, която въздейства на въображението и чувствата и буди определени емоции. Именно тази сетивност, обуславяна от значението на образа, дава възможност да се разшифрова съответната ФЕ (т.е. нейната ВФ, свързана с образа).

2.1. Експресията, произтичаща от образа, е особено видима при устойчивите сравнения.

Например на обозначаване на признака **много червен** (респ. **много черен**) в трите езика се използват често пъти еднакви образи

в БЕ: *червен като ябълка*

червен като мак

в СЕ: *црвен као јабука*

црвен као мак

в РЕ: *румяный как яблоко*

румяный как мак

*

в БЕ: *черен като гарван*
 в СЕ: *црн као ѓавран*
 в РЕ: *чёрный как галка* и др.

2.2. Успоредно с това в някои ФЕ откриваме и други характерни образи, свойствени за единия, но напълно неприемливи за другите езици:

Например:

в БЕ: *червен като божур*;
червен като битолски просяк (диал.);
червен като панцар (диал.);
червен като калинка
 в СЕ: \emptyset в РЕ: \emptyset

*

в БЕ: *черен като котел*;
черен като циганин;
черен като вампир;

*

в СЕ: \emptyset в РЕ: \emptyset

*

в СЕ: *црн као кришица*
 в БЕ: \emptyset в РЕ: \emptyset

*

в РЕ: *чёрный как жук*
 в БЕ: \emptyset в СЕ: \emptyset

*

в БЕ: *жълт като папуняк*
 в СЕ: \emptyset в РЕ: \emptyset и др.

2.3. С различен образ, а оттам и с различна ВФ² могат да бъдат свързани и някои ФЕ с компоненти зооними, макар в тях признакът за цвят да остава непроменен.

Например:

² Както е известно, своеобразието на ВФ на всички фразеологични съчетания се определя от семантиката на техните лексикални компоненти и фразеологично значение (Мокиенко, Мелерович 2008: 36).

в БЕ: бял бивол (но бяла врана)

в СЕ: бела врана

в РЕ: белая ворона

*

в БЕ: червен кон (но и червен петел)

в СЕ: црвени ѝейѝао

в РЕ: красный петух и др.

Вижда се, че различията във ВФ на аналогични ФЕ са обусловени от частична или пълна замяна на образа, заложен в основата на ФЕ (или избрания признак), когато образите са близки асоциативно или са далечни, но логически съотносими (*Влахов, Флорин 1990: 85*). От друга страна, тези различия трябва да се обясняват с историческата и националнокултурната специфика на ФЕ. Очевидно различните образи, залегнали в тях, свидетелстват за различните националнокултурни асоциации в съпоставяните езици. Подобни езикови факти дават основание в тях да се търси проявата на специфични черти на националната култура, тъй като представляват определени стереотипи на народното самосъзнание с цел самоидентификация (*Телия 1996: 25*).

3. С оглед функционирането на ФЕ с компоненти названия на цветове в трите езика интерес представляват и установените различия между форма (външна и вътрешна) и съдържание като проява на тяхната асиметрия, оттам и националнокултурна специфика.

Така на практика един и същ израз в различните езици придобива (1) различни значения (**многозначност**) и обратно (2) една и съща ситуация се описва чрез изрази, различни по своя състав, но с еднакво значение (**синонимия**).

3.1. В първия случай става въпрос за аналогични по форма ФЕ, при които се проявяват определени семантични различия в различните езици.

Например:

в БЕ: да се хванем за зелено

в СЕ: доћи до зелене жране

Независимо от различните употреби и различната семантична нюансираност при тези ФЕ общото се осмисля чрез еднаквата символика на зеления цвят, асоцииран с веселието, оптимизма, пролетта. По този начин прилагателното от обозначаващо цвета се превръща в оценъчно, при това с трайна устойчивост.

3.2. Синонимията пък се проявява при различни ФЕ, които имат еднакво значение (при различна вътрешна и външна форма).

Например:

- в БЕ: *млад и зелен;*
зелена глава
 в РЕ: *зелёный конец*

Асоциирането на зеления цвят в тези ФЕ с младостта, неопитността очевидно е мотивиращата основа за възприемане на иначе различните аспекти на отражение на една и съща ситуация.

4. Такъв извод насочва към възприемане на цветовия символ като определящ за мотивацията на образа. Кое в този случай предопределя неговия избор?

4.1. Най-често названието на цвета се свързва пряко с действителността. Това особено ясно личи при УС, в които открито се проявява сравнителната семантика:

- в БЕ: *червен като мак*
 в СЕ: *црвен (румен) као мак*
 в РЕ: *красный как мак*

*

- в БЕ: *жълт като лимон*
 в СЕ: *жуџи као лимун*
 в РЕ: *жёлтый как лимон* и др.

Видно е и при други ФЕ за описание на някакви реални действия.

Например:

- в БЕ: *вдигам бяло знаме* ('предавам се')
 в РЕ: *выкинуть белый флаг*

*

- в БЕ: *давам зелена улица* ('давам възможност нещо да се осъществи')
 в РЕ: *открывать зелёную улицу*

*

- в БЕ: *изправям пред зелената маса* ('давам по съд')
 в СЕ: *решаваџи за зеленим сџолом* и др.

При тълкуване на тяхното значение поради настъпилата семантична трансформация между компонентите на съчетанията като цяло,

буквалното значение се преосмисля. Така се реализира вторичната номинативна функция на ФЕ, където названието на цвета не се схваща като реакция на символизирания обект, а на съвкупността от установените вторични значения (*Лотман 1994: 81*). Затова и значението на цвета в тях закономерно се осмисля като символно, при това по аналогичен начин в трите езика. Това потвърждава и анализът на доминиращите в тях цветообозначения — червено, черно и бяло.

4.2. Например червеното в едни ФЕ символизира красотата, здравето, свежестта (*червен като ябълка; црвен као јабука, румяный как яблоко*), а в други — се свързва с огъня (*пускам червената кобила (червения кон); њушйайи црвеноџ њейла; красный петух*).

4.3. От огъня произхожда и черният цвят, но в славянската култура той е символ на хаоса, ненавистта, тъгата, смъртта, т.е. неговата символика е с отрицателен знак.

Например:

в БЕ: *черен ми е пред очите* ('мразя, ненавиждам някого')

в СЕ: *бийи црн њред очима*

*

в БЕ: *описвам в черни бои* ('представям в лоша светлина')

в РЕ: *нарисовать в чёрном цвете*

в СЕ: *сликайи (њрикавайи) црним бојама* и др.

4.4. Най-ярката опозиция на черното е бялото. Черна е нощта (–), бяло е щастието (+); черна е душата на лошия човек (–) — бяла е добротата (+). Това е картината на света, в която през призмата на фразеологията се отразява на практика цялата житейска философия на човека.

Например:

в БЕ: *чърна ми година* (диал. 'чакат ме тежки дни')

в СЕ: *црна џодина*

*

в БЕ: *връзвам черна кърпа* ('причинявам страдание някому')

в СЕ: *дойасйи црна руха* ('жаля за близък човек')

*

в БЕ: *черна овца* ('лош човек')

в РЕ: *чёрная душа*

*

в БЕ: *бяла врана* ('нещо рядко и хубаво')

в РЕ: *белая ворона*

*

в БЕ: *бял ден* ('добър, честит живот')

в СЕ: *био бели дан* ('разсъмва се')

*

в БЕ: *излизам на бял свят* ('съобщавам нещо')

в СЕ: *изнейти на бели дан* и др.

Посочените примери показват, че цветовата символика в трите езика най-често е сходна или напълно идентична. Това безспорно е доказателство, че тя има универсално значение — преди всичко на общославянска основа. Същевременно установените различия, свързани с образа, съотнесен и към значението на цветовия символ, са от важно националнокултурно естество. Те са и най-яркото свидетелство за обособения езиков развой и различното народностно самосъзнание на българи, руси и сърби.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гак 1997*: Гак, В. Т. Особенности библейских фразеологизмов в русском языке (в сопоставлении с французскими фразеологизмами). Вопросы языкознания. М., 1997.
2. *Влахов, Флорин 1990*: Влахов, С., С. Флорин. Непреводимото в превода. С., 1990.
3. *Лотман 1994*: Лотман, Ю. М. Беседы с русской культуре. СПб. 1994.
4. *Маслова 2001*: Маслова, В. А. Лингвокультурология. М., 2001.
5. *Мокиенко, Мелерович 2008*: Мокиенко, В., А. Мелерович. Типология ВФ фразеологизмов. Исследования по фразеологии, лексикология и лексикография. С., 2008.
6. *Недкова 2003*: Недкова, Е. Фразеологично богатство в творчеството на А. Константинов. Русе, 2003.
7. *Ничева 1987*: Ничева, К. Българска фразеология. С., 1987.
8. *Ройзензон 1965*: Ройзензон, Л. И. Внутренняя форма слова и внутренняя форма фразеологизма. В: Вопросы фразеологии. Ташкент, 1965.
9. *Русев 1989*: Русев, Р. Същност и особености на лексикалната художествена номинация в романите на Д. Димов и Г. Караславов. Кандидатска дисертация. В. Търново, 1989.
10. *Телия 1996*: Телия, В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспект. М., 1996.

ЕКСЦЕРПИРАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Българско-руски фразеологичен речник. А.Кошелев, М. Леонидова. С., 1974.
2. Малък фразеологичен речник на българския език. В. Вътов, В. Търново, 1999.
3. Нов фразеологичен речник на българския език. К. Ничева, С., 1993.

4. Речник на устойчивите сравнения в българския език (към „Устойчивите сравнения в българския език“). В. Кювлиева-Мишайкова, С., 1976.
5. Русско-българский фразеологический словарь. К. Андрейчина, С. Влахов, Ст. Димитрова, К. Запрянова, Москва — София, 1988.
6. Фразеологичен речник на българския език. К. Ничева, С. Спасова-Михайлова, Кр. Чолакова. т. I и II, С., 1974/75.
7. Фразеологический словарь русского языка. Молотков, М., 1974 г.
8. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. D-г Josip Matešić, Zagreb, 1982.

Г. Ф. Ковалев

О ВОЗМОЖНОСТИ СЕРБСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ ФАМИЛИИ *БУРМИН* В „МЕТЕЛИ” А. С. ПУШКИНА

Основные персонажи повести „Метель” из цикла А. С. Пушкина „Повести Белкина” немногочисленны: помещик Гаврила Гаврилович Р** и супруга его Прасковья Петровна, да дочь их Марья Гавриловна. Будущий муж Марии Гавриловны, с которым она по ошибке обвенчалась — раненый гусарский полковник *Бурмин*, у которого в повести нет ни имени, ни отчества. В черновых вариантах фамилия его выглядела как *Бурлин*.

С чем же связана фамилия Бурмин? Трудно сказать. Литературовед В. Шмид рассуждает так: „Во-первых, Бурмин, в имени которого скрывается слово „буря”, кажется орудием судьбы, олицетворенной в зимней стихии” (Шмид 1998, с. 74). И поясняет: „Дело здесь, разумеется, не в этимологической связи. Показательно, что герой в рукописном варианте при первом своем появлении носит фамилию *Бурлин*, происходящую от слова „бурлить”, которое является, в конечном счете, производным от слова „буря” (Там же).

Конечно же, А. С. Пушкин сначала нашел фамилию, говорящую о молодом, еще бурлящем, характере персонажа, но дальше ему потребовалось уйти от этой характеристичности фамилии. Может быть, фамилия *Бурмин* связана со словом *бурма*, обозначающее, по В. И. Далю, самый дешевый сорт табака? А может быть и прав Ю. А. Карпенко, дающий свое толкование: „Бурминским зерном” в старину называли крупную жемчужину правильной формы. Возможно, имелась в виду долгожданная награда, полученная долготерпеливой Марьей Гавриловной” (Карпенко 1981, с. 85). В словаре Н. М. Тупикова мы находим: „Якуш *Бурма*, крестьянин Болчинского пог. 1539” (Тупиков, с. 71). Кроме того, в Рязанской области есть и село *Бурмино*.

Однако мы полагаем, что фамилия эта возникла в творческом ономастиконе Пушкина совсем не случайно. Она продиктована пребыванием поэта в Молдавии. Именно здесь, в Кишиневе поэт познакомился с представителями сербской диаспоры, в частности с семьей вождя сербского восстания (1813 г.) Карагеоргия. Сам Кара-

георгий был убит в 1817 г., но в Кишиневе жила вдова Карагеоргия, три его дочери и два сына. У них Пушкин жадно выспрашивал о фольклоре и истории сербского народа. Известный современный сербский писатель Милорад Павич, как нам кажется, абсолютно верно описал круг сербов, общение с которыми могло дать толчок к созданию знаменитых пушкинских „Песен западных славян”. Это, кроме семьи Карагеоргия, его воеводы И. Рашкович и Цинцар-Янко. Это сербский литератор Стефан Живкович, с которым Пушкин встречался в доме И. П. Липранди. От Живковича уже идет линия к Вуку Караджичу, приезжавшему в 1819 г. в Петербург. С. Живкович распространял его книги, возможно, сборник В. Караджича, который сохранился в библиотеке Пушкина, был получен именно от Живковича. И, конечно же, кишиневская любовь Пушкина — Амалия Ризнич (Павић 1995). Скорее всего, из этих источников и происходит фамилия *Бурмин*. Она образована от сербского слова *бу'рма*, которое для сюжета повести несет главное значение: по-сербски *бурма* — не просто *кольцо (колут)*, а именно *'обручальное кольцо'* (Толстой 1976, с. 43). Причем значение это перешло и в македонский язык (Мургоски, с. 64), а устаревшее значение этого слова сохранилось как основное в болгарском языке (*бурма'*) — *'винт, шуруп, гайка'*, то есть символ прочного соединения (Бернштейн 1975, с. 49). Слово это происходит от турецкого глагола *бурмак* — заворачивать, вертеть по кругу (Корча, с. 280).

ЛИТЕРАТУРА

- Бернштейн С. Б. Болгарско-русский словарь. М., 1975.
 Карпенко Ю. А. Пушкинский ономастикон. „Повести Белкина” // Русское языкознание. Киев, 1981, № 2.
 Корча М. Македонско турски, турско македонски речник Матица македонска Скопје 2005.
 Мургоски З. Толковен речник на македонски јазик. Скопје, 2005.
 Павић М. Пушкинове „Српске песме” // Срби у Руској империји. Београд, 1995.
 Толстой И. И. Сербско-хорватский словарь. М., 1976.
 Тупиков Н. М. Словарь древне-русских личных собственных имен. СПб., 1903 с. 418—420.
 Шмид В. Проза как поэзия. Пушкин. Достоевский. Чехов. Авангард. СПб., 1998.

СТАНИСЛАВ КАРОЛАК
(1931—2009)

Петог јуна 2009. године у 78. години живота преминуо је истакнути пољски лингвиста Станислав Каролак, професор Педагошке академије у Кракову и Шљонског универзитета у Катовицама, од 1973. до 1981. године директор Института романске филологије Шљонског универзитета, академик Пољске академије уметности у Кракову, почасни доктор *Universite de Paris 13 /Paris-Nord/* и *Universite Libre de Bruxelles*, носилац француског Ордена Академске палме, члан Лингвистичке и Неофилолошке комисије Пољске академије наука, а у периоду од 1991. до 2003. године председник Међународне комисије за проучавање граматичке структуре словенских језика, као и председник Аспектолошког огранка исте Комисије.

Професор Станислав Каролак спада у најистакнутије пољске лингвисте 20. века. Сфера његових научних интересовања и лингвистичких истраживања запањује својом ширином. Међу најцитиранија дела овог аутора спадају: *Zagadnienia rekcyj przyimkowej czasownika w języku rosyjskim* (1966), *Zagadnienia składni ogólnej* (1972), *Składnia wyrażeń predykatywnych* у антолошкој граматици *Gramatyka współczesnego języka polskiego* под редакцијом Станислава Урбанчика; *Kwantyfikacja a determinacja w językach naturalnych* (1990), *Histoire et grammaire comparee des langues slaves* (1993), *Etudes sur l'article et la determination* (1995), *Инхоаџивна видска конфигурација во македонскиоџ јазик* (2000) (у коауторству са Милицом Миркуловском), *Od semantyki do gramatyki. Wybór rozpraw* (2001), *Gramatyka kontrastywna przedimka (rodzajnika) francuskiego i angielskiego* (2002), *Semantyczna kategoria aspektu* као 8. том у саставу граматики *Gramatyka konfrontatywna bułgarsko-polska* под редакцијом Виолете Косеске Тошеве и Јордана Пенчева (2008).

У наведеним делима професор Каролак са подједнаком компетентношћу наступа као стручњак у области опше лингвистике, романистике и славистике. Његов оригинални допринос теорији језика огледа се у утемељењу и разради основа логичко-семантичке теорије предиката, теорије имена и њихове детерминације, као и аспектуално-темпоралне теорије. Наведене теорије професор Каролак је апро-

бирао у контрастивној анализи словенских и романских језика, које је у више наврата сучељавао и са грађом из енглеског језика.

Укупно Станиславу Каролаку припада преко 180 научних радова — од тога 17 књига, неколико граматика пољског језика — теоријских, дескриптивних и контрастивних. Уџбеници, које је Станислав Каролак написао у коауторству са Данутом Василевском, *Polnisch fur Fortgeschrittene* (1974) и *My goworim i czitajem po-polski* (1984) за генерације студената и самоука широм света послужили су као најбоља стручна помоћ у првим корацима на путу савладавања пољског језика. Ови уџбеници и данас се здушно препоручују свима ко одлучи да самостално савлада пољски језик, што сведочи о њиховој изузетној дидактичкој вредности.

Професор Станислав Каролак био је изузетан педагог. Око тридесет доктора хуманистичких наука стекло је ту титулу под његовим менторством. У комуникацији са колегама и сарадницима на бројним домаћим и међународним пројектима професор Каролак показивао је племенитост душе која се ретко среће у наше прагматично време. Сваком ко је имао срећу да познаје овог великог научника и човека опчињавала је његова енергија која није јењавала ни у најтежим тренуцима његовог живота које су осенчене озбиљним здравственим тегобама. Ентузијазам који је избијао из професора Каролака, великог учитеља, како су га звали и зову његови бројни ученици, могао је да покреће не само мале групице истраживача већ читаве масе народа да је он пожелео да изабере тај пут самоостварења. С друге стране, у приватној комуникацији са сваким од сарадника настукао је као изузетно пажљив и осећајан саговорник који не пропушта ниједно запажање саговорника, вреднује сваку његову мисао као изузетно вредну пажњу.

Као таквог — великог znalца и изузетно пријатног енергичног човека, српски филолози имали су прилику да упознају професора Каролака у јесен 2001. године, када је он одржао предавања на Београдском и Новосадском универзитету. Тада се професор Каролак састао и са српским лингвистима — сарадницима на пројекту *Упоредна синтакса словенских језика друге половине 20. века*, који је водио као председник Међународне комисије за проучавање граматичке структуре словенских језика.

Овај пројекат је окупио водеће слависте из 11 словенских земаља и требало је да резултира истоименом монографијом. Међутим, није био приведен крају, првенствено, због погоршаног здравственог стања професора Каролака. Рад на тако сложенем пројекту који је имао за циљ опис синтаксе свих словенских језика полазећи од валентне структуре предиката на логичком, семантичком и формалном нивоу, истраживање спреге између валентне комбинаторике предиката и аспектуалних класа глагола, издвајање и поређење валентних група предиката полазећи од парадигме површинских трансформација итд.

изискивао је огроман напор. Сувишно је рећи да све — почев од разраде терминологије, формула и начина дескрипције до ишчитавања рукописа који су парцијално и неуједначеним темпом пристизали од истраживача, било је на професору Каролаку. Такав огроман подухват физички не би био лако изнети ни целом институту, а камо ли једном научнику.

Учесници на пројекту окупљали су се у Кракову ради консултација на којима су износили своја запажања, расправљали о проблемима на које су наилазили у току рада, усаглашавали термине. Професор Каролак, иако већ тада тешко оболео, држао је и индивидуалне консултације са појединим сарадницима на пројекту који су са тим циљем долазили у Краков. Са њима се он састајао у свом дому, у улици Александре број 27, у амбијенту топлог породичног гнезда — дела руку његове супруге, чији је центар свакако чинила огромна библиотека. У тој библиотеци могла се наћи сва релевантна дела савремене лингвистике, поређана на полице од пода до плафона дуж зидова велике просторије са полукружном нишом и прозором у врт који је, проломљен међу књигама, представљао дивну метафору полазне основе научног рада Станислава Каролака — језик, који се посматра као изузетно уређен систем, део је природе и као такав мора да се проучава, са ослоном на логичке законе.

Станислав Каролак је познат као врсни семантичар који је увек инсистирао на ставу да појмовни ниво језика — универзалне природе, мора да буде полазна основа за описивање структурног, формалног језичког нивоа који се разликује од језика до језика и у том смислу јесте идиоматичан. Иако се тај став не доводи у питање у савременој лингвистици, у практичним описима језика често се, по мишљењу Станислава Каролака, примењује недоследно. Стога је већи део свог креативног рада на граматикама пољског и других словенских и несловенских језика Станислав Каролак усмеравао ка оваплоћењу у пракси те једноставне полазне структуралистичке поставке.

Рецимо, у основи Каролакове семантичке теорије предиката лежи поређење валентних, тј. семантичко-синтаксичких категорија глагола. Другим речима, ради се о поређењу категорија глагола које се одређују на основу њихових комбинаторних потенција у односу на конституенте (complements) — именске групе које су конотиране њиховим лексичким значењем. Опис се истовремено врши на три нивоа — логичком, семантичком и формалном. На семантичком нивоу разматрају се реченице са предикатима разврстаним у четири типа — двоаргументским и троаргументским нижег реда и двоаргументским и троаргументским вишег реда, који се формално могу приказати на следећи начин: $P(x, y)$, $P(x, q)$, $P(p, y)$, $P(p, q)$ и $P(x, y, z)$, $P(x, y, r)$, $P(x, q, z)$, $P(x, q, r)$, $P(p, y, z)$, $P(p, y, r)$, $P(p, q, z)$, $P(p, q, r)$.

Формални ниво репрезентације синтаксичке грађе заступљен је експликативним моделима који садрже реализационе категорије пре-

диката и конституената: глаголски предикати првог (V) и другог (W) реда, именске групе, тј. лексички репрезентатнти предметних аргумената ($U_x, U_y, U_z, U_{xy}, U_{yz}, U_p$), предикати који су садржани у инфинитивном (VI, WI) или девербативном (NV, NW) облику, нулти облици предиката и аргумената — контекстуални ($0_x, 0_y, 0_z, 0_p$) и без контекста ($\emptyset_x, \emptyset_y, \emptyset_z, \emptyset_p$). За сваки тип пропозиционалних структура одређује се скуп забележених експликативних модела.

Типолошку особеност сваког словенског језика чине, по Станиславу Каролаку, такве површинске карактеристике глаголске комбинаторике, као што је парадигма категорија унутрашњег предиката ($V, W, VI, WI, NV, NW, \emptyset_p, 0_p, NV_{part}, NW_{part}$) и ограничења која проистичу из семантике глагола у вези са реализацијом нултог предиката (без контекста) другог и трећег аргумента.

Осим тога модел предвиђа и семантичку типологију предиката полазећи од аспектуалних карактеристика. Разликује се шест аспектуалних типова: континуални, моментални, инхоативни, резултативни, терминативни и хабитуални. Један од задатака описа састоји се у томе да се одреде регуларне подударности између аспектуалних типова и типова комбинаторике предиката, пре свега у погледу реализације без контекста нултог другог и трећег аргумента.

Четврти параметар описа обухвата поређење валентних категорија глагола. Свака валентна категорија обухвата глаголе са заједничким могућностима површинских трансформација. Тако, на пример, двоаргументски предикати првог реда у српском језику могу бити заступљени следећим валентним категоријама:

$$\begin{array}{cccccc}
 VU_x U_y & VU_x U_y & VU_x U_y & VU_x U_y & VU_x U_y & VU_x U_y \\
 & VU_{xpart} U_y U_{xpart} & VU_x U_{ypart} U_{ypart} & VU_{xpart} U_y U_{xpart} & VU_x & VU_{xy} \\
 & & & VU_x U_{ypart} U_{ypart} & & \\
 & & & VU_{xpart} U_{ypart} U_{xpart} & & \\
 & & & U_{ypart} & &
 \end{array}$$

Овај сложен вишеаспекатски логичко-семантички опис примењиван је и примењује се у раду многих истраживача.

Посебну пажњу привлачи и нова теорија аспекта Станислава Каролака коју је он разрадио у серији радова насталих у периоду од 1998. године. Између осталог, теорија аспекта Станислава Каролака доследно је изложена у последњем тому *Конфронтирајивне буџарско-јољске грамајике* (главни уредници Виолета Косеска Тошева и Јордан Пенчев). Препознатљив приступ проучавању семантике и граматике у теорији аспекта огледа се у проналажењу спреге између видских и акционалних карактеристика на нивоу морфемске структуре глагола. У тој спрези Станислава Каролака занима првенствено корелација између скупа семантичких показатеља вида и њихових формалних маркера који се разликују од језика до језика, као и пописи-

вање правила по којима се различити типови формалних показатеља комбинују приликом изражавања аспекта који припада појмовном нивоу. Схватање вида као трајање у времену ситуације која је садржана у глаголу додељује тој јединици појмовног нивоа објективни садржај и ослобађа га од од субјективне оцене говорника која је била неизоставна компонента класичне дефиниције вида, јер је одсликавала говорников поглед на начин протицања радње у времену. У примарне задатке аспектологије Станислав Каролак убраја видску, а не акционалну категоризацију семантема (лексема), тј. дефинисање видских типова семантема. Према истраживачевом мишљењу, полазећи од описа узајамног односа семантема и грамема у саставу глагола могуће је дефинисати све акционалне типове (у смислу Агреловог *Aktionsarta*) глагола јер су потоњи резултат поменуте корелације. У складу са тиме Станислав Каролак разврстава све глаголе на моноаспектуалне и полиаспектуалне. У морфемски сложеним основама Каролак разликује комбинације грамема са семантемама. На конкретној језичкој грађи из бројних словенских језика истражује однос семантема и грамема у глаголским облицима, при чему издваја семантеме које нису додатно пропраћене видским грамемама и оне уз које одговарајуће грамеме вида врше тзв. рефлексивну функцију — тј. дублира значење вида или неутралишу се. Станислав Каролак доводи у везу акционалне типове глагола, вид и морфемску структуру, постојан је у упућивању на универзалност спреге између појмовног и формалног нивоа појаве коју истражује.

Желели бисмо веровати да ће поменути модели проучавања и описа граматичких структура, који су само један део богате научне заоставштине Станислава Каролака, тек показати све своје предности у контрастивним граматикама словенских језика.

Професор Каролак до последњих дана свог живота одржавао је везе са својим сарадницима. Писао је писма, размењивао књиге и друге публикације, са интересовањем пратио је све што се појављује у лингвистичкој литератури. Налазио је времена да прочита књиге које су му упућивали колеге и давао је о њима веома вредна запажања.

Човек племенита духа који се до краја предавао научном раду који га је испуњавао истинском срећом подсећа нас својим животом на високу културу витештва у правом смислу речи. Главни показатељ те културе, коју многи сматрају неповратно изгубљеном у друштву појединаца окренутих себи, састојао се у служењу свом идеалу, постојаном самоусавршавању на том путу и проналажењу истинске среће у томе. Као такав — велики витез науке, Станислав Каролак увек ће остати у нашем сећању.

Људмила Појовић

ЕГОН ФЕКЕТЕ
(1931—2009)

У Београду је 15. марта 2009. године преминуо проф. др Егон Фекете, лингвиста који је током последњих пола века оставио значајан траг у проучавању српскохрватског и српског језика.

Проф. Фекете рођен је у Београду 1931. године. Основну школу је завршио у Србобрану, а гимназију у Земуну. На Филозофском факултету у Београду дипломирао је 1956. године, на групи за српскохрватски језик и књижевност, а на Филолошком факултету у Београду докторирао је 1967. године са тезом *Облик, значење и употреба одређеног и неодређеног придевског вида у српскохрватском језику*. Највећи део радног века провео је у Институту за српскохрватски језик, где је 1961. био изабран за асистента. У том институту био је дугогодишњи научни саветник, односно уредник и суредатор *Речника српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*. Пет година био је и вршилац дужности директора Института. Као универзитетски наставник предавао је на Филозофском факултету у Новом Саду морфологију и фонетику стандардног српског језика, а четири године предавао је српскохрватски језик и књижевност и на Универзитету у Франкфурту на Мајни.

Био је члан Одбора за стандардизацију српског језика и члан Комисије за творбу речи Међународног славистичког комитета.

За свој научни, наставни и јавни рад проф. др Егон Фекете добио је више признања, поред осталих две годишње награде Радио-телевизије Србије за неговање културе говора и Златну значку Културно-просветне заједнице Србије.

Међу радовима Егона Фекете издвајају се: „Облик, значење и употреба одређеног и неодређеног придевског вида у српскохрватском језику” // *Јужнословенски филолог* XXVIII, 1970, 321—386; Јевтић, Милош, *Свети језика : разговори са Егоном Фекејше*. — Београд : Београдска књига, Ваљево: Кеј, 2000; *Слово о језику: језички њоучник / Драго Ђупић, Егон Фекете, Богдан Терзић*. — Београд: Партенон, 1996; *Слово о језику: језички њоучник: књиџа друџа / Драго Ђупић, Егон Фекете, Богдан Терзић*. — Београд: Партенон, 2002; *Језичке доумице*: чланци објављени у Политици од 26. маја 2001. до 12. октобра 2002. — Београд : Београдска књига : Апостроф, 2002; Јевтић, Ми-

лош, *Језички пушокази Егона Фекеће*. — Београд: Београдска књига, Ваљево: Кеј, 2003; *Српски језички саветник* / Егон Фекеће, Богдан Терзић, Драго Ђупић. — Београд: Службени лист СЦГ: Српске школска књига, 2005; *Језичке доумице : новије и старије*. — Београд : Београдска књига, 2005 (друго издање 2006); *Језичке доумице*. Књ. 1, 2. — Београд : Београдска књига, 2008.

Од 26. маја и до својих последњих дана објављивао је у Културном додатку листа Политика врло запажене текстове о говорној култури и начинима да се она унапреди.

Животни пут Егона Фекеће био је релативно миран, колико је то могуће у овим немирним временима и просторима, и највише су ратна времена уносила у његов живот повремене драматичне моменте. Његов живот је у облику разговора Егона Фекеће са Милошем Јевтићем најподробније осветљен у њиховој књизи *Свети Егона Фекеће* (Београд: Београдска књига, 2000; друго, проширено издање *Пушокази Егона Фекеће*. — Београд: Београдска књига, 2003)

У тој књизи Егон Фекеће изнео је поучну причу о животу посвећеном школовању, истраживачком и наставном раду и породици, или ако се обрне редослед животног окружења од ужег ка ширем — причу о неколико генерације једне породице, о великим променама у српском школству у XX веку, и поготову, о значају добрих учитеља, о науци о српскохрватском, одн. српском језику друге половине XX века, о традиционалним вредностима, које треба наставити или о модерним токовима из којих се не сме изостати, о академицима Павлу Ивићу и Митру Пешикану, с којима је дуго сарађивао, о раду на *Речнику српскохрватског и књижевног језика САНУ*, о драматичној судбини Југославије, земље у којој је Егон Фекеће рођен и у којој је проживео највећи део свог века, о проблемима савременог света гледаним очима интелектуалца који уме да запажа, пореди и закључује, без обесхрабтивања пред проблемима и без превеликог заносења успесима.

Сваки одлазак јесте подвлачење црте испод једног дела живота, а последњим одласком подвлачи се она најдебља црта преко које се скоро ништа не види, али може много да се слути. Растанак је подстицај да се људи још једном добро загледају у онога кога испраћају и прилика да се саберу најважнија и најлепша сећања на лик онога који је отишао. Лик проф. Егона Фекеће издвајао се у овим бучним временима својом тихом, благом и благородном природом.

У свест данашњег љубитеља доброг српског језика име проф. Егона Фекеће утиснуто је, пре свега, захваљујући његовим радовима из области српске лингвистичке нормативистике и српске говорне културе. Пет књига које је проф. Фекеће објавио из те области (самостално или у коауторству) и више десетина чланака и радијских емисија најубедљивије сведоче колико је проф. Фекеће урадио у тој области српске културе стрпљиво, истрајно, систематично пишући, обја-

шњавајући и поучавајући. За лингвистичке савете обраћали су му се многи — од пријатеља и колега до непознатих људи, који су му писали или телефонирали.

Такав углед и поверење проф. Фекете задобио је не само тиме што је за свако питање имао времена да му посвети потребну пажњу и да о њему без журбе да свој одмерен и добро образложен суд, него и тиме што се у његовим речима лако препознавала меродавност, стручност, истраживачко искуство и искуство универзитетског професора.

Лична и професионална одмереност ту је такође била драгоцену врлина јер у питањима језичке културе има и таквих појава о којима се може и мора судити одлучно, али и таквих која пре траже препоруке него категоричне судове.

Шири увид у то о чему је мислио, шта је писао и шта предавао професор Фекете током свог богатог радног века помаже да се избегне стереотип сагледавања нечијег опуса углавном према новијим радовима. Пуну пажњу заслужују граматичка истраживања Егона Фекете, посебно његов монографски опис категорије придевског вида, једне од нестабилнијих граматичких категорија српског језика, коју нико ни пре ни после њега није тако исцрпно описао и објаснио као проф. Фекете. Око те значајне студије груписан је читав блок других лингвистичких радова Егона Фекете из морфологије и синтаксе, односно морфосинтаксе и лексикографије, раније српскохрватског, односно српског језика, укупно тристотинак радова разноврсног профила и обима.

О угледу који је проф. Фекете уживао као искусан лексикограф говори чињеница да му је било поверено рецензирање *Речника српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*.

Проф. Егон Фекете је радио до последњег дана који је провео у свом дому. Проживео је богат живот испуњен плодотворним радом и приврженошћу најближима и својим пријатељима. Такав ће заувек трајати у њиховим сећањима.

Предраг Пијер

XLVII. Скуп слависта Србије
Савремена српска славистика у међународном контексту
(Београд, 12—15. јануар 2009.)

XLVII. Скуп слависта Србије био је посвећен теми *Савремена српска славистика у међународном контексту*, а радио је у три секције с рефератима из 1. језика, 2. књижевности и културе, 3. методике наставе језика и књижевности.

У исто време Славистичко друштво Србије имало је и друге активности, које су биле повезане са XLVII. Скупом слависта Србије: *Зимска школа 2009 — Семинар за стручно усавршавање наставника руског језика, Годишња скупштина Славистичког друштва Србије, Прва белградска встреча славјанских русистов, међународни округли сто Современное изучение русского языка и русской культуры в инославянском окружении*. Тих дана у Београду се скупило, дружило и радило близу 200 српских русиста и слависта (професора и наставника), којима су се придружили и угледни слависти из Русије, Бугарске, Македоније, Црне Горе, Словеније, Словачке и Чешке. Скупу су присуствовали и представници Руске Федерације и Амбасаде Руске Федерације у Београду, представници Министарства просвете и Министарства науке и технолошког развоја Републике Србије.

Програм Скупа *Савремена српска славистика у међународном контексту* започео је отварањем Скупа и уручивањем награде „Павле Ивић” за 2008. годину. Скуп је отворио председник Славистичког друштва Србије др Богољуб Станковић, а награда је додељена ауторском тиму лексикографског дела „Речник српског језика”. Иако се, по правилу, награда „Павле Ивић” додељује најбољој монографији објављеној у току претходне године, Одбор за доделу награде једногласно је одлучио да награди једнотомни *Речник српског језика* у издању Матице српске, који представља капитално дело, не само у српској лингвистици него и у српској култури уопште. То је лексикографски приручник у којем је, по први пут, сабрана лексика савременог српског стандардног језика. Реч је о делу које је дуго недостајало српској култури и за које се може рећи да ће бити и у широкој и у дугој употреби. Награду је уручио академик Александар Младеновић, а у име ауторског тима и издавача Матице српске награду је примио др Мато Пижурица, секретар Одељења за језик и књижевност Мати-

це српске. После свечаног дела Скуп је настављен радним делом по секцијама

Лингвистичка секција обухватала је 18 реферата који су се одликовали и проблемском и теоријско-методолошком разноврсношћу. У зависности од конкретних проблема примењивани су различити методи који су обезбедили успешност анализе и поузданост закључака. Теме реферата односиле су се на све језичке нивое: од фонетике и фонологије, преко морфологије и лексикологије до синтаксе и семантике. Било је речи и о специфичним видовима употребе језика, као што су језик медија, рекламни дискурс, жаргон. У већини радова аутори су језичке појаве поредили у више словенских језика те они имају и компаративну вредност.

На секцији за књижевност и културу поднето је 10 реферата, а на методичкој секцији 21 реферат.

У оквиру XLVII. Скупа слависта Србије одржан је већ традиционални стручни семинар за наставнике руског језика. По шести пут за редом Славистичко друштво Србије, у сарадњи с Филолошким факултетом и Руским домом у Београду, организовало је, од 12. до 14. јануара Семинар за стручно усавршавање наставника руског језика, који је популарно познат под називом „Зимска школа”. Један од програмских задатака Славистичког друштва Србије и јесте да ради на унапређењу наставе руског језика и, с тим у вези, на перманентном стручном усавршавању наставника руског језика.

Годишња скупштина Славистичког друштва Србије одржана је 13. јануара. На њој су усвојени извештаји о раду у 2008. години и утврђен план активности Друштва у 2009. години.

Међународни научнообразовни скуп *Первая белградская встреча славянских русистов* организован је захваљујући Међународном педагошком друштву за подршку руском језику и Славистичком друштву Србије. Скупу су присуствовали и угледни професори руског Државног института за руски језик „А. С. Пушкин”, Л. В. Фарисенкова и Н. В. Кулибина.

У оквиру скупа *Первая белградская встреча славянских русистов* организован је међународни округли сто на тему *Современное изучение русского языка и русской культуры в инославянском окружении*, одржан 14. и 15. јануара. По програму је било предвиђено 25 реферата, али је на заседању прочитано 20 реферата. На скупу су, поред српских, учествовали слависти из многих европских земаља: Русије, Чешке, Бугарске, Словеније, Црне Горе, Македоније, Словачке. Међународно педагошко друштво представљали су његови оснивачи и угледни чланови В. Ф. Захаров и Ј. А. Горјачов, који су узели учешће у раду округлог стола. Објављивањем зборника реферата са округлог стола започиње нова серија публикација Славистичког друштва Србије — библиотека *Русский язык как инославянский*.

После отварања округлог стола излагања су имали учесници са рефератима који су се углавном тицали методике руског језика као инословенског.

Следећи Београдски сусрет словенских русиста одржаће се између 12. и 15. јануара 2010. године у Београду. Тема сусрета биће *Современные методика и технология обучения русскому языку и русской культуре в инославянском окружении.*

Скупштина Славистичког друштва Србије одлучила је да тема XLVIII Скупа слависта Србије буде *Савремена методика, технологија и методологија изучавања словенских језика, књижевности и култура.*

Марина Николић

Е. Л. Березович: *Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования)*, Москва, „Индрик”, 2007. (600 стр.)

Обимна монографија др Јелене Љвовне Березович (Уралски државни универзитет „А. М. Горки”, Јекатеринбург) под насловом „Језик и традиционална култура” припада кругу студија које у значајној мјери приближавају читаоцу етнолингвистички правац у антрополошкој оријентисаној лингвистици. Ријеч је о Московској или „ужој”, етнолингвистици, чији су зачетници Н. И. Толстој и С. М. Толстој, која словенске језике проучава као извор информација о традиционалној духовној култури Словена. Прецизније, основна оријентација те школе је трагање за културно и етнички маркираним елементима наивне слике свијета кодиране у знаковним системима, не само у природном језику. Од више етнолингвистичких праваца најближа јој је Лублинска етнолингвистика Ј. Бартмињског, фокусирана на етно-националне стереотипе.

Монографија понуђена на увид научној јавности написана је на обимном језичком материјалу првенствено руског језика, како стандардног тако и дијалеката. Поред тога, бројне су паралеле и индиректне потврде из других словенских и несловенских језика. Књига садржи увод, пет одјељака, списак скраћеница и обимну библиографију (564—599), а како сама ауторка наглашава, интегративни фактор монографије је прије методолошки поступак него тематска кохеренција. У првом одјељку књиге (*Лексичка семантика у етнолингвистичкој њерсејективи*) детаљно је освјетљена специфичност анализе лексичког значења на микро- и макросемантичком плану. Посебност овог приступа лексичкој семантици јесте продубљивање анализе усмјеравањем на конотативна значења (микроплан), која су, премда изражавају логички факултативна обиљежја појма, ипак стална и одражавају културно детерминисани избор говорних представника датог језика. Она нису резултат произвољног тумачења и могу бити верификована у оквиру језичког система. Одређење неке ријечи као „културне” или „кључне” за неку културу заснива се на прецизном образложењу, након изучавања укупног масива лексичких јединица које изражавају сличне или супротне смислове, што је у књизи спроведено са максималном досљедношћу. Као „културна семантика” дефинише се семантичка посљедица културних преференција у датом језичком колективу.

Макросемантички план анализе представља модел семантичког поља који омогућује прелазак у подручје широких смисаоних веза, логике организовања и установљавања законитости маркирања неког лексичког елемента или одређивања семантичке лакуне у систему. Анализа семантичког поља врши се на три нивоа: семантичком (у ужем смислу), мотивационом и на нивоу културне семантике, при чему семантички и мотивациони ниво дају јединствену информацију о закономјерностима комбиновања смислова у значењу лексема и њених деривата.

Методологија анализе семантичког поља показана је на примјеру поља човјек/људи и простор, чему је посвећен други одјељак (*Човјек и простор у огледалу језика*), уједно и највећа тематска цјелина у књизи. Ту је на обимном лексичком материјалу сагледан однос личности и друштва кроз његову манифестацију у језику: човјек „физички” — полна припадност, физичко стање, узраст, социјални статус, припадност (свој — туђи — заједнички — ничији), карактерне и интелектуалне особине, специфично понашање и др. Посебну пажњу привлачи анализа *hominis ethnici* кроз етничке номинације и језички лик сусједа / непријатеља / странца. Тај елемент заједно са етничким аутостереотипом, сматра се најважнијим индикатором карактера међунационалних односа (између осталог и „наивне ксенофобије”) и етничког самоопредељења.

Тема простора представљена је кроз однос човјека и социјалног простора, човјека и митолошког простора. Два параграфа у том одјељку написана су у коауторству са Д. П. Гуликом и Т. В. Леонтјевом.

Поред појединачних лексема као основних носилаца информација о погледу на свијет, као значајан носилац посматра се и само лексичко — семантичко поље. Наиме, таква врста информација проистиче из саме структуре поља и логике детаљизације значења или њиховог обједињавања у шире категорије. То је значајно за поступак семантичке реконструкције (трећи одјељак, *Семантичка реконструкција лексике и фразеологије*), што је врста анализе којој се у тој грани етнолингвистике подвргавају језичке чињенице непрозирне мотивације. Такве чињенице, иако фонетски и творбено јасне, своје тумачење добијају тек у културном контексту — у народним представама о свијету, вјеровањима, систему вриједности и оцјенама. Метод семантичке реконструкције ту је приказан на лексиси обреда просидбе, као и обичне лексике у чијој основи су називи животиња (коњ, жаба) и вјетрова. Као кључне ријечи руске народне културе размотрене су „онтолошке” ријечи — придев *живой* и партикула *авось*. Мада се и у овом одјељку претежно освјетљава руска језичка слика свијета, она се поставља у шири словенски контекст, уз поређење са несловенским језицима.

У четвртом одјељку (*Културни кодови и културни конјекст*), анализирана су два вербална кода — код игре и етнички код, који се претежно манифестују кроз номинацију. Истражене су разноврсне системске везе између појединих лексема везаних за игру, установљене законитости семантичке организације, као и типолошке особине дате семантике. Етнички код је приказан анализом представа о другим етничким групама и земљама, које се у језику манифестују на различите начине. Установљено је да највише информација у овом погледу пружају лексеме које су настале као резултат семантичке деривације на бази личних имена — етнонима, микроетнонима, макротопонима, катојконима. У тај одјељак су укључена два параграфа написана у коауторству са К. В. Пјанковом и И. В. Родионовом.

Завршни дио књиге (пети одјељак, *Језички мит*), посвећен је истраживању везе између језика и мита, нарочито процедури стварања језичких митова, односно оних културних текстова и контекста који нису одраз ванјезичке стварности, већ их је створио сам језички систем. Појава језичког мита види се као резултат „гносеологизације”, тј. давања смисла формалним особинама језика, при чему процес номинације тече под утицајем раније акумулисаног номинативног материјала који се преосмишљава у духу народне етимологије. На примјер, контекст „*самоеды едят себя*” показује народно — етимолошко осмишљавање етнонима *самоед*, што је назив за представника саамског народа (Лапонија). У одјељку се као претпоставка стварања језичког мита разматрају гносеолошки, лингвистички и прагматички фактори, а као конкретни примјери дају се руски народни називи за очну болест *ячмень* и формирање конотативног спектра личних имена. Анализи је подвргнуто руско мушко име *Афанас (Афоня)* и његово преосмишљавање у домену особина човјека, игре, хране и пића, соматике, предмета, емоционалне реакције, глулости, спорости, неуспјешности и др.

Закључни параграф одјељка односи се на механизме генерисања фолклорног текста, тачније народних етимологија топонима, гдје се често прибјегава легендама. Овај поступак аутор дефинише као фолклорну ремотивацију топонима, а као услове њене појаве разматра субјективне (прагматичке) и објективне факторе, језичку и текстуалну традицију.

Књига „Језик и традиционална култура” плијени читаоца многим својим особинама, а прије свега методолошком досљедношћу и луцидношћу семантичке интерпретације лексике и фразеологије. Значајно је при томе да акумулисани дијалекатски материјал добија право мјесто у центру једне лингвистичке теорије. Монографија представља значајан допринос истраживању словенске језичке слике свијета, афирмишући поставке Московске етнолингвистичке школе и антрополошке лингвистике у цјелини.

Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика (У часћ академика Светлане Толстој) / уредили Предраг Пипер и Љубинко Раденковић. — Београд: Српска академија наука и уметности: Одељење језика и књижевности, Београд, 2008. (Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија, књ. 3)

Актуелност етнолингвистичких истраживања у савременој славистици и седамдесета годишњица живота академика Светлане Толстој основни су разлози за покретање зборника радова под називом *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика*. Предмет треће књиге у едицији *Српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија* јесу српска и словенска етнолингвистика, у складу с чињеницом да у широком кругу истраживачких интересовања Светлане М. Толстој етнолингвистика има средишње место, као што је сама Светлана Толстој главна личност словенске етнолингвистичке школе коју су академик Никита И. Толстој и она утемељили и развили. Теоријски концепт који су заједно разрадили прихваћен је од широког круга славистичких истраживача, тако да се сада већ може говорити о формирању засебног, етнолингвистичког приступа изучавању словенске културе, који се везује за ова два призната научника.

Током последњих неколико деценија академици Н. И. Толстој и С. М. Толстој развијали су научну етнолингвистичку школу која данас има водеће место у словенској етнолингвистици, а добро је позната и изван славистике. Њени представници су већином у Русији, али живе и стварају и у другим земљама па и у Србији. Славистика има и друге етнолингвистичке школе, каква је, на пример, пољска. Њен најистакнутији представник је Жежи Бартмињски, чији се рад такође објављује у овом зборнику. Српска етнолингвистика се динамично развија са ослонцем на различите савремене етнолингвистичке теорије и методе, али највише са ослонцем на искуства руске етнолингвистике.

Светлана Толстој има велики углед међу славистима. Она учествује у раду више сталних комисија при Међународном комитету слависта и многих научних конференција. Члан је бројних редакција познатих научних часописа.

Треба рећи да су многи радови Светлане Толстој везани за српски језик и културу, док су неки од њих објављени у српским публикацијама. У већини радова из области етнолингвистике Светлана Толстој наводи и српске изворе.

Зборник о коме је реч отвара *Предговор* (П. Пипер), за којим следи текст о академику Светлани Толстој (Љ. Раденковић), а затим се азбучним редом презимена аутора из више научних центара објављују радови. Зборник *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика* доноси радове 35 аутора из Београда, Беча, Бохума, Брна, Јекатеринбурга, Калгарија, Курска, Лублина, Љубљане, Минска, Москве, Новог Сада, Одесе, Париза, Санкт-Петербурга, Софије и Удина.

Аутори у зборнику су: Т. А. Агапкина (Москва), с радом: „...Где птице не залетају, где звери не забегашу” (*Об одном мотиве восточнославянских заговоров*); Е. Анастасова (Софија), *Пост-советский фольклор и идентичность в Бессарабии*; Н. Антропов (Минск), *Белорусская этнокультура и южнославянский контекст: результативность сравнения*; А. Байбури (Санкт-Петербург), *Правила нарушения правил*; Е. Бартмињский (Люблин), *Какие ценности участвуют в формировании языковой картины мира славян?*; О. Белова, В. Петрухин (Москва), *Когда Господь почивал... Дуалистическая космогония в свете фольклорной текстологии*; Е. Л. Березович, К. В. Пьянкова (Екатеринбург), *Рататуй и таратор*; М. Бјелетић (Београд), *Веде и неведе (Прилог проучавању семантике исл. *ved-)*; Ж. Ж. Варбот (Москва); *Рус. диал. жаровый „высокий, стройный”*; Л. Н. Виноградова (Москва), *Народная терминология, связанная с обычаями ряженья (восточно- и западнославянская традиция)*; Т. В. Володина (Минск), *Женские болезни в народных представлениях белорусов*; Ј. Грковић-Мејџор (Нови Сад), *Формуле с придевом цель у старосрпским повељама*; А. В. Гура (Москва), *О вкусовом коде свадьбы*; Н. И. Зубов (Одесса), *Заметки по поводу этнонима сарацины в некоторых древнерусских памятниках*; М. Ивић (Београд), *Како српске језичке дајшости егземплификују собом појмовну категорију „биолошког времена”*; Г. И. Кабакова (Париж), *„Пусть выть*

уляжета, а лень привяжета”; А. Кречмер (Бохум-Вена), *Смена культурной парадигмы в зеркале славяносербской письменности*; А. Лома (Београд), *Кривой ветер и откуда он подул (К истокам дуалистического понимания ветра и огня в индо-европейских традициях)*; М. Менцей (Любляна), *Души в ветре*; Н. Михайлов (Удине), *К одной пруско-словенской этнолингвистической параллели: языческий праздник kresze/krés*; Д. М. Младенова (София), *Появление и распространение помидоров и баклажанов на Балканском полуострове и проблема категоризации*; О. М. Младенова (Калгари), *О версии „Слова преподобного отца нашего Агапия” в новоболгарском Берлинском дамаскине*; А. Б. Мороз (Москва), *Святые слова. Речь святых в фольклорных агиографических легендах*; С. Небжеговска-Бартминьская (Люблин), *Взяли мы сокола, а принесли ангела. О крестильных обрядах и поверьях в Люблинской области*; П. Пипер (Београд), *О урбаной етнолингвистике*; П. Плас (Гент), *Крајски айошројејски шексјови с вуком у зајадно-јужнословенској народној традицији: њојтика и њрагмајтика*; А. А. Плотникова (Москва), *Демонизация календарного времени на Балканах: „Тодорова неделя” и сезонные демоны „тодорцы”*; Љ. Раденковић (Београд), *Лушјајуће душе*; М. Радовановић (Нови Сад), *Ка систематизацији лингвистичког знања: један лик етнолингвистике — етносинтакса*; И. А. Седакова (Москва), *Страдания св. Недели в народных балладах болгар и македонцев: этнолингвистика и фольклорная поэтика*; А. Л. Топорков (Москва), *Осмысление слова в русских заговорах XVII—XVIII вв.*; А. Т. Хроленко (Курск), *Становление и перспективы кросскультурной лингвофольклористики*; Т. В. Цивьян (Москва), *На солнечную тему*; Е. И. Якушина (Москва), *Семантика сербских глаголов замети и схватити*; И. Янышкова (Брно), *О названиях бесплатной помощи соседям в чешском языке.*

Већ имена аутора, институције које они представљају, а још више наслови радова, и поготову увид у садржај тих радова — сведоче о разноврсности овога зборника и о његовој вредности. Аутори су зборник писали по позиву, а позиви су били упућени врским стручњацима у области словенске етнолингвистике. Зато су за зборник добијени радови на високом научном нивоу, који пружају одличан увид и у разноврсност проблематике словенске етнолингвистике, и у актуелна питања дате лингвистичке дисциплине, и у разноврсност методологије која се у етнолингвистичким истраживањима примењује, и у постојеће школе у словенској етнолингвистици, као и у интересовања појединих међу водећим словенским етнолингвистима.

Радове у зборнику *Етнолингвистичка и сродна проучавања српског и других словенских језика*, поред врло солидне теоријско-методолошке утемељености, одликује чврста и разноврсна емпиријска утемељеност. Радови у зборнику су засновани на богатој грађи из скоро свих словенских језика, а најчешће на српској и руској језичкој грађи. Чак шеснаест радова написано је у целини или једним делом са емпиријским ослоном на српска језичка факта. У теоријско-методолошком погледу у зборнику већи део чине радови у којима се развија и примењује актуелна и плодотворна теорија и методологија која је карактеристична за етнолингвистичку школу Никите Толстоја и Светлане Толстој, а коју у овом зборнику заступају својим радовима многи њени истакнути представници.

Поред тога, зборник *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика* омогућује увид и у етнолингвистичка истраживања других научних школа и средина, односно у савремену српску и словенску етнолингвистику.

У целини посматрано, објављивање зборника *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика* представља несумњив допринос науци о српском језику и вредан допринос широј славистици и лингвистици.

Марина Николић

А. Ю. Маслова. *Коммуникативно-семантическая категория побудительности и ее реализация в сербском и болгарском языках на фоне русского языка. Опыт сопоставительного исследования*. — Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2008. — 244 с.

Книга Алины Юрьевной Масловой „Коммуникативно-семантическая категория побудительности и ее реализация в сербском и болгарском языках на фоне русского языка: опыт сопоставительного исследования” имеет следующую структуру, концептуально обоснованную конструктивной исследовательской логикой автора и содержащую все элементы, необходимые для научного произведения: Предисловие (с. 5—7); Введение (с. 8—10); Глава 1: Категория побудительности как коммуникативно-семантический и прагмалингвистический феномен (с. 11—42); Глава 2: Структура и эксплицитная реализация субплана прескрипции как содержательного компонента коммуникативно-семантической категории побудительности в русском, сербском и болгарском языках (с. 43—159); Глава 3: Имплицитная реализация субплана прескрипции. Косвенные речевые акты как структурный компонент плана содержания категории побудительности в русском, сербском и болгарском языках (с. 160—208); Заключение (с. 209—211); Библиографический список (с. 212—228); Источники и сокращения (с. 229—236); Приложения (с. 237—243).

В предисловии автор указывает на исходные рамки исследования, которое „выполнено в русле сопоставительной прагмалингвистики — области науки, только накапливающей свою теоретическую и практическую базу”, на главную задачу сопоставления, состоящую в исследовании „средств разных языков, используемых при реализации одних и тех же коммуникативных заданий в типовых ситуациях общения, в данном случае в условиях речевых актов, реализующих побудительную интенцию в русском, сербском и болгарском языках”.

Во введении монографии обосновывается исследование категории побудительности, которая играет важную роль во всех областях человеческой деятельности, в первую очередь, в речевом общении. Имея в виду, что адекватная интерпретация побудительных высказываний, являющихся универсальным продуктом речевой деятельности, в большей мере зависит от условий и разнообразных характеристик коммуникативной ситуации, автор отмечает, в чем с ним можно полностью согласиться, что при сопоставительном изучении родственных языков, какими являются русский, сербский и болгарский, рельефнее проявляются их типологические черты, особенно в рамках прагматически ориентированного исследования дискурса и речевого акта (РА), где соучаствуют разнородные факторы как языкового, так и неязыкового характера (когнитивные механизмы, общекультурный фон знаний, объективная действительность и др.). В этом смысле монография представляет собой успешную — как в теоретико-методологическом, так и практическом плане — реализацию решений некоторых фундаментальных проблем, стоящих сегодня в области теории речевых актов и сопоставительных коммуникативно-прагматических исследований.

В первой главе книги А. Ю. Маслова, уделяя значительное внимание истории вопроса, аналитически рассматривает широкий круг лингвистических исследований, посвященных данной проблематике, а также — постепенно сужая общетеоретические основы и коротко останавливаясь на вопросах предварительного рассмотрения категории побудительности — статус и структуру изучаемой категории, проблемы ее описания в славянских языках и установления наиболее характерных в сопоставляемых — русском, сербском и болгарском — языках способов языковой и интенциональной презентации той или иной коммуникативно-семантической группы (КСГ), разрабатывая при этом соответствующий данной тематике понятийно-терминологический аппарат и формируя таким образом теоретико-методологическую базу исследования.

Считая правомерным отнесение категории побудительности к коммуникативно-семантическим, автор исходит из того, что реализация категории осуществляется посредством иерархически организованных и взаимодействующих коммуникативных, прагматических и собственно лингвистических факторов и что ее структуру можно представить как трехплановое единство: план содержания (структурирующийся ком-

муникативно-прагматической и семантической составляющими, включающими субпланы — референтов, акта речи, прескрипции, пропозиции, пресуппозиции, импликации, перлокуции), план трансляции (представленный полевой организацией языковых средств, передающих побудительное значение) и план выражения (представленный фонологической и интонационной или графической составляющими). Отметим, что сопоставительный аспект в настоящей монографии играет весьма значительную роль, так как при исследовании коммуникативного плана автором учитывается тот факт, что разные культуры имеют различные ценностные суждения, стандарты приемлемости отдельных тем в процессе общения, в связи с чем четко прослеживается явление прагматической синонимии и прагматической эквивалентности. Выбрав коммуникативно-прагматический подход к исследованию речевого общения, который обусловлен смещением акцента на функционирование языка в определенном социальном или личностном контексте, А. Ю. Маслова справедливо замечает, что такой подход способствует всестороннему изучению единиц общения.

Вторая глава монографии, являющаяся, наряду с третьей главой, центральной частью исследования субплана прескрипции, посвящена рассмотрению (более чем на 170 страницах) структурной и семантико-прагматической специфики данной категории в сопоставляемых языках, причем — на основе анализа подобранного автором конкретного, широко представленного языкового материала — подробно описаны следующие категориальные ситуации (КС): (1) директивная КС (в которой дифференцированы КСГ, отличающиеся побудительной интенцией смягченного, нейтрального и категорического типов), реализующаяся в (а) актах побуждения, основанных на приоритете власти или / и социального положения прескриптора (КСГ высказываний категорического побуждения — акты приказа, команды, приказания, распоряжения, запрета, разрешения, требования) и (б) актах побуждения, не основанных на приоритете власти или / и социального положения прескриптора (КСГ высказываний смягченного типа (акты просьбы, мольбы, заклинания) и нейтрального типа (акты предложения, приглашения, совета, рекомендации, собственно предписания совершить действие) побудительного значения), (2) комиссивная КС (объединяющая КСГ высказываний, т.е. актов обещания / гарантии / обязательства, уверения, убеждения, уговора, клятвы, угрозы, в которых адресант-прескриптор преследует цель обязать, склонить предполагаемого исполнителя к своей точке зрения, что особенно важным является при оформлении автопрескриптивных перформативных высказываний, отличающихся готовностью говорящего взять на себя ответственность за протекание каузируемого действия), (3) угроза как директивно-комиссивная КС (представляющая собой акт, в котором наличие комиссивного компонента, являющегося источником перлокутивного эффекта с отрицательными последствиями, обуславливает реализацию прескрипции адресанта, выраженной в директивном компоненте) и (4) превентивная КС (реализующаяся с помощью каузативных актов предостережения и предупреждения, отражающих специфику превентивного значения в плане выражения опасения или предотвращения негативных событий). Отмечая, что субплан прескрипции, структурированный в целях систематизации РА побуждения тремя основными КС — директивной, комиссивной и превентивной, является организующим компонентом коммуникативно-прагматической составляющей плана содержания категории побудительности, А. Ю. Маслова, придерживаясь заявленной исследовательской линии, приходит к выводу, что при анализе КСГ в сопоставляемых языках различия выявляются, как правило, в плане языкового выражения, но так как побудительная ситуация формируется универсальными прагматическими факторами (место, время, статус коммуникантов), то в сопоставляемых языках выявляются и сходства при моделировании речевой ситуации с определенной интенцией.

В третьей главе монографии внимание исследователя сосредоточивается на побудительных косвенных речевых актах (КРА). Крайне важным видится анализ автором коммуникативно-синтаксической специфики данных (в форме вопроса и утверждения) КРА в русском, сербском и болгарском языках, а также их коммуникативно-функциональной и жанровой специфики. Указывается на разнообразие способов реализации КРА и на возможность передачи ими всех типов побудительной интенции (директивного, комиссивного, превентивного). Отмечается, что в сопоставляемых язы-

ках нередко предпочтение отдается именно косвенным высказываниям, что автор справедливо объясняет их емкостью, экономностью, повышением этикетности речевого общения, способностью создавать эмоциональный эффект. Подчеркивается, что регулярность употребления способствует процессу конвенционализации подобных косвенных средств, так как устойчивые речевые и речеповеденческие образцы повторяются ситуацией, формируясь в речевой практике, становятся культурными стереотипами, причем и вопросительные, и утвердительные высказывания могут представлять и конвенциональные КРА, и контекстуально-ситуативные КРА со значением побуждения. Обращает на себя внимание разделение данных КРА на конвенциональные и контекстуально-ситуативные (принятое в известной мере в коммуникативно-прагматическом направлении современной русской лингвистики), позволившее автору выявить в сопоставляемых языках ряд типичных адекватно воспроизводимых ситуаций, в которых реализация побудительного значения обусловлена обстоятельствами экстралингвистического характера. В связи с этим, следует добавить, что прагматические особенности побудительных КРА предоставляют возможность формирования в рамках одной общей имплицитной интенции разных иллокутивных целей (синкретическое совмещение первичной — побудительной и вторичной — фактической интенций, с возможностью их противоположного приоритетного позиционирования). Также в высказываниях, ограниченных жанровыми рамками, например в пословицах, баснях, апотропеических текстах, представляющих собой вербализованный продукт вторичного отражения картины мира, и характеризующихся, таким образом, высоким коммуникативно-прагматическим потенциалом, автором — в ходе сопоставительного анализа русских, сербских и болгарских паремий-аналогов, обладающих при адекватной передаче смысла разной семантико-прагматической совокупностью возможностей — выявляется специфика побудительных КРА. Рассмотрение функционирования КРА как универсального для сопоставляемых славянских языков компонента плана содержания категории побудительности продемонстрировало особую значимость коммуникативно-прагматической составляющей в структуре планов исследуемой категории, так как именно КРА наглядно позволили вскрыть механизмы оценки процесса общения как успешного или неуспешного в рамках побудительной коммуникативной ситуации с позиций „коммуникативной нормы ожидания”, показав вместе с тем, насколько реализация РА непосредственно связана с коммуникативной компетенцией участников речевого общения.

В конце трех основных разделов-глав сделаны полные, обоснованные аналитико-синтетические выводы, вполне достаточные для общей оценки поставленных автором целей и задач, а также полученных им результатов исследования.

В заключении книги, вытекающем из результатов проведенного анализа, автор, оценивая настоящее исследование коммуникативно-семантической категории побудительности — одной из наиболее активно реализуемых в практике межличностного речевого взаимодействия родственных славянских языков — как попытку составления и сопоставления инвентаря побудительных РА с целью выявления особенностей их выражения в русском, сербском и болгарском языках, вкратце обобщает выявленные им возможные соотношения между исследуемыми языками констатациями, что (1) одно и то же прагматическое содержание может быть выражено аналогичными языковыми средствами, что (2) одно и то же прагматическое содержание выражается различными языковыми средствами и что (3) в одном из языков отсутствует т. н. *прагма* — определенная социальная функция, в связи с которой знание обстоятельств и условий употребления тех или иных РА необходимо во избежание коммуникативных неудач.

Добавим, что книга снабжена обширной библиографией, отражающей дополнительный материал по соответствующей теме, а также объемным списком источников различного типа (художественная литература, интернет-источники, словари толковые и двуязычные) и приложениями — разнообразным иллюстративным материалом, наглядно графически и текстуально дополняющим и уточняющим результаты исследования.

В проведенном прагмалингвистическом исследовании категории побудительности, в котором сопоставляются две, или три языковые системы (русская с болгарской и

сербской, болгарская с русской и сербской и сербская с русской и болгарской), представляющие, в свою очередь, репрезентанты севернославянских (восточных и западных) и южных славянских языков, основу для конфронтации составили КС с разработанной субкатегоризацией, в то время как КСГ (в качестве исходной основы обнаружения не только типологических сходств и различий на синтаксическом уровне между сопоставляемыми языками, но и „скрытых” грамматических значений и коммуникативно-семантических, т.е. коммуникативно-прагматических специфичностей в каждом отдельно взятом языке) являются предметом более подробного анализа. Такое совмещение сопоставительного с коммуникативно-прагматическим и грамматическим подходами к изучению данной проблематики дает наиболее полное представление о речевой деятельности, позволяет увидеть самые существенные особенности речевого взаимодействия коммуникантов и, вместе с тем, предоставляет возможность более широкого рассмотрения типологических характеристик в общеславянском языковом контексте.

Данное исследование категории побудительности в обозначенных языках, базирующееся на коммуникативно-прагматическом подходе, является первым опытом комплексного сопоставительного описания в рамках заявленной проблематики. Оно позволяет уточнить статус и сущность исследуемой категории и составить более полное представление о реализации данной категории в славянских языках разных групп, а также установить системные отношения между близкородственными языками в сфере категории побудительности, инвентарь грамматических средств которой отличается неодинаковой функционально-стилистической значимостью, различной функциональной нагрузкой, различным удельным весом в системе каждого языка в одельности.

С появлением этой замечательной книги, автор которой умело использует различные исследовательские стратегии, последовательно применяя соответствующие лингвистические методы исследования, некоторые аспекты теории речевых актов и прагмалингвистики продвинулись на шаг вперед, так как в ходе углубленного сопоставительно-типологического и коммуникативно-прагматического исследования получены значительные результаты, подтверждающие их объяснительные возможности. Для доказательства выдвигаемых научных положений и обоснования сделанных научно-практических выводов и предложенных решений конкретных задач, содержащихся в книге, автор всегда обращается к неоспоримой убедительности предлагаемой им теоретической и эмпирической аргументации, опираясь при этом на различные источники и методы, включая, в частности, опросы информантов и представление результатов в виде схем и таблиц. Широкие лингвистические знания автора, выбор актуальной научной проблематики, тщательный отбор и анализ фактического материала, высокая способность к творческому мышлению и научному синтезу, достижение значительных научных результатов, продемонстрированные в данном труде, указывают на фундаментальную научно-исследовательскую подготовку зрелого и проверенного исследователя, обладающего большим творческим потенциалом.

Проделанный А. Ю. Масловой скрупулезный труд по изучению коммуникативно-семантической категории побудительности представляется тематически весьма актуальным и востребованным, особенно когда имеется в виду его информативность и наглядность изложения материала с позиций теоретико-методологического анализа, а также освещение результатов конкретных наблюдений с практической точки зрения. Поэтому полученные результаты могут и должны быть использованы как в дальнейших теоретических исследованиях в данной области, так и в современной практике преподавания славянских языков.

Бесспорно, данная книга благодаря, в первую очередь, ее высокому научному уровню и огромному исследовательскому и аналитическому материалу, а также до сих пор недостаточно изученной, но чрезвычайно важной проблематике, представляет несомненный интерес как для лингвистов, так и для всех, кто интересуется проблемами теории речевых актов, коммуникативно-прагматическими исследованиями, а также сопоставительной прагмалингвистикой и типологией современных славянских литературных языков, в том числе и вопросами лингвистической русистики, болгаристики и сербистики.

Подводя итоги, можно констатировать, что монография А. Ю. Масловой представляет собой ценный вклад в науку, являясь самостоятельным и завершенным творческим исследованием, предлагающим ряд оригинальных решений лингвистических задач и конкретных ответов на некоторые частные, поднятые в современном языкознании вопросы, имеющие существенное значение для развития лингвистической теории, особенно ее коммуникативно-прагматического направления — прагмалингвистики.

Данная книга содержит богатый, новый, в определенной степени уникальный материал и представляет собой значительное достижение в области лингвистических исследований. Она найдет своего адресата среди широкого круга лингвистической общественности, интересующейся теорией речевых актов и проблемами речевого общения, в том числе и среди ученых-исследователей и преподавателей славянских языков, переводчиков и культурологов.

Дойчил Войводић

UDC 821.163.41.02MODERNA(049.32)

Јован Делић, *О поезији и џоеији срјске модерне*, Завод за уџбенике, Београд 2008.

Наслов књиге Јована Делића *О поезији и џоеији срјске модерне* садржи у себи и начело парцијалности и начело уопштавања. Синтагма *срјска модерна*, која се као периодизациона ознака стабилизовала у српској књижевној историографији тек у последњим деценијама 20. века, означавајући „стил и раздобље” српске књижевности с почетка 20. века, несумњиво подразумева књижевноисторијско уопштавање. На другој страни предлог *о* указује да књига не претендује на свеобухват, да не тежи позитивистичком идеалу да буду обухваћени сви песници, сва грађа, да не покушава да до последњег детаља реконструише песничтво и поетика једног књижевног периода. Тиме се унапред наговештава једно од основних епистемиолошка противречја с којима се суочава не само овај аутор већ и већина савремених бављења књижевном историјом. Можда би се у неким истраживањима која нису књижевна ово двојство могло учинити као остајање на пола пута, али управо књига Јована Делића уверљиво сведочи да је особена двојна позиција између појединачног и општег суштински усуд савременог историјског, и не само историјског изучавања књижевности. Тешко се може говорити о историји књижевности а да се не говори о конкретном језичком бићу књижевног дела, појединачно не може бити трансцендирано општим: своју ненадокнадиву важности имају синтетичка слика стилске формације и књижевне епохе као и појединачна песма, конкретан песнички мотив, слика, строфа, рима...

На ове недоумице књига Јована Делића својом сложеном стратификацијом појединачних и општих истраживања даје конкретан одговор. Може се слободно рећи да је методолошка структура ове књиге дубоко повезана с оним кругом књижевних идеја чија је стремљења Рене Велек својевремено називао „превладавањем антипозитивистичке побуне”. Међутим, намера да се синтетишу „спољашњи” и „унутрашњи приступ”, да се обједине бављење историјом и бављење књижевним текстом, у начелу изгледа много једноставнија него што је то њене реализација у аналитичкој пракси. Чини нам се, парафразирајмо Миливоја Солара, да у изучавању књижевности трајно остаје двојство историјског и структуралног приступа, укључивши и она истраживања у којима истраживачи покушавају да то двојство превладају. Напросто реч је о два методолошка поретка у којима се полази од једног (на пример историјског) па се креће према другом (на пример, структуралном) и обрнуто.

Ако с тог становишта погледамо књигу *О поезији и џоеији срјске модерне*, схватићемо да унутар ње постоје и комплементарно егзистирају оба поретка, оба начина уређења и интерпретације књижевних појмова и чињеница. Тако, на пример, Јован Делић у *Уводу*, који је насловљен и *Ка џревладовању џолемичке џозиције*, испишује текст у коме су у првом плану историјски односи између двеју књижевних епоха и стилских формација — *модерне* и *авангарде*. При том, преко овог односа, Делић артикулише оп-

шту књижевноисторијску визију развоја српске поезије двадесетог века, па, донекле, и целокупне српске песничке традиције. Истовремено, то је и програмски текст у коме аутор експонира своја књижевноисторијска схватања. У сваком случају, у овом тексту је историја — мада, несумњиво, историја *књижевности* — у првом плану, а све што се објављује као језичко биће песништва о коме Делић говори, остварује се унутар историјских односа који су предмет интерпретације. Насупрот овом поретку ствари, у студијама о шесторици песника српске модерне, у првом плану ће бити језичко биће поезије, не само појединачне песме него, често, и поједине строфе, стихови, теме, мотиви, риме, слике, али и заједнички именитељи који их обједињују у песничке циклусе и збирке. Из свега тога произаћи ће и одређене историјске конесеквенце, пошто ће резултати Делићевих интерпретација откривати иновације и, уопште, промене и на тематско-мотивском плану и на плану песничких облика. Ти резултати ће добијати пун дијахронијски смисао тек на фону оне књижевноисторијске визије коју је Делић изнео у *Уводу*.

Све ово показује изузетан значај *Увода* за Делићеву књигу. Уводи, најчешће, нису текстови веће сложености, већ, пре свега, сажета и поједностављена деконструкција онога што ће бити детаљно разрађено у самој књизи. Међутим, већ обим Делићевог *Увода* (један штампарски табак: од 7. до 22. стране) сигнализира да ту нису само наговештени предмет и дискурс књиге, већ се у њему систематичније и дубље улази у проблеме које ова књига доводи у центар пажње. И поднаслов, *Ка ђревладавању ђолемичке ђозиције*, јасно наговештава снажан ангажман аутора и могуће програмско становиште, али не указује довољно јасно о чему је у самом тексту реч.

Ипак, откриће се брзо и лако да је основно полазиште *Увода* тежња да се превлада полемички однос у рецепцији двеју стилских формација у српској књижевности — *модерне* и *авангарде*. При том Делић одлучно устаје против посматрања поезије модерне са полемичког становишта авангарде и сматра да је прихватање превратничког става једне књижевне епохе према другој „погрешна или-или логика”. Предмет Делићевог оспоравања није полемички однос двеју поетика и књижевних епоха у дијахронијском додиру, напротив, он сматра да је „сасвим природно што су модерна и авангарда биле у полемичком односу” и да су „сусједне стилске формације готово по правилу у односу негације, оспоравања и полемике”, што је, по њему, „закон књижевне еволуције”. Такође, он одлучно тврди да је „данас готово немогуће описивати процесе у модерни без познавања полемичког контекста авангарда — модерна; поготову је изван тог контекста немогуће разумјети авангарду”. Оно против чега устаје Делић јесте „заузимање становишта једне од страна у полемици као научног становишта у проучавању и вредновању традиције”.

Делић, у ствари, у свом *Уводу* устаје против митова и о *модерни* и о *авангарди*, који су се наталожили у књижевној критици двадесетог века. Он пре свега устаје против мита о српској модерни као о *златном добу* српске поезије, које надмашује све остало што се у српској поезији десило, али и против мита о авангарди као књижевном догађању симултаном и подударном с европским збивањима, превратничком, експериментаторском, као епохи која својом превратничком снагом руши поезију модерне. Зато његов *Увод: Ка ђревладавању ђолемичке ђозиције*, прераста у текст који, на основу полемичких судара српске модерне и авангарде, гради синтетичку визију историјских процеса у српској поезији 20. века. Модерна је, при том, жижна тачка, тако да је Делићев *Увод* можда најсинтетичнији и најбољи кратак приказ ове стилске формације код нас. Приказани су, при том, и дијахронијски процеси који произлазе из модерне и следе после ње, пре свега, поетика авангарде и њен значај за развитак послератне српске поезије. Делић, бавећи се понајвише српском модерном, заузима својеврсну метапозицију у односу на српску поезију 20. века, он непрестано (најизразитије је у *Уводу*, али и кроз целу књигу) демонстрира елиотовско *осећање историје*, непрестано сагледава поједине песничке подударности, везе и сродности, с лакоћом повезује песнике модерне, авангарде, и књижевности после Другог светског рата, без по муке успостављајући традицијске ланце, за њега је српска поезија у дијахронијској перспективи традицијски поредак који се динамично мења, али и непрестано повезује.

Све то бива на особен начин потврђено у појединачним студијама о песницима. У њима Делић упорно гази од песме до песме, од стиха до стиха, показујући при том

завидну академску систематичност и акрибичност, да би се тек у коначном резултату откриле књижевноисторијске консенквенце његових истраживања. Сам аутор је формулисао своје намере на следећи начин: „Стратегија ове књиге јесте стратегија малих помака у преиспитивању традиције.” Ипак, та и таква „стратегија” поставила је пред себе неке и не тако мале задатке, на пример, да одговори на питање: „по чему је неки пјесник нов и свој; чиме је он обогатио стилску формацију и чиме је то допринио српској поезији”. Делић је одлучио да се не бави укупном поезијом српске модерне, већ шесторицом репрезентативних песника парнасо-симболистичке оријентације: Миланом Ракићем, Јованом Дучићем, Алексом Шантићем, Симом Пандуровићем, Владиславом Петковићем Дисом и Милутином Бојићем.

Већ у наслову тексту *Нови ритам с новим осјећајем: Ка поетици Милана Ракића* истакнута је у први план иновативност Ракићеве поезије. То показује суштински заокрет Јована Делића у односу према поезији и поетици модерне. И раније је писано о променама које је у српску поезију унео Ракић, па Делић води дијалог с најзначајнијим од тих текстова, проверава, верификује и модификује многе од пређашњих резултата, додајући своје „мале помаке”. Из таквог усредсређеног напора израста у својој пуноћи слика Милана Ракића као песничког превратника, кристалише се сазнање да је Ракић направио један од најоштријих резова према пређашњој поезији у историји српске књижевности. Делић следи пређашња открића да је Ракић европеизовао форму српске поезије, пре свега, стих и строфу, да је увео јампски једанаестерац и симетрични дванаестерац, али показује и то да је овај песник био у дослуху и с националном традицијом, усменом и писаном, која је и сама познавала симетрични дванаестерац. Такође, Делић анализира и Ракићев асиметрични јампски једанаестерац, поготову одступања од његове правилности (од форме: 5+6), показујући да су та одступања у појединим песмама везана, пре свега, за „значајски најоптерећенија места у песми”. Он тиме наговештава естетску функцију тих одступања, истовремено наслућујући и један степен слободе (можда се може рећи: протоавангардне) каква до сада није препозната код песника строге и круте форме, како је претежно опажан Милан Ракић. Делић пажљиво прибира и друга Ракићева метричка и формална одступања и трага за наговештајима некаквог другачијег, што се ритмичке форме тиче, слободнијег певања.

У овој студији показана је и далекусежност промена које је на тематском плану и плану сензибилитета унео Милан Ракић. Делић, на пример, истиче чулност, телесност и елементе нагонског у Ракићевом љубавном песништву и све то доживљава као „нови антрополошки увид, ново виђење човјека као еротског бића”. Аутор испитује и оно што је Ракић унео као новост у патриотску поезију, показујући да у циклусу песама *Са Косова* песник даје националној културној традицији централно место. На основу тога, Делић сматра да је Милан Ракић зачетник једне од најзначајнијих традицијских линија у српском патриотском песништву, оне која до дана данашњег проналази инспирацију у српском културном наслеђу. Такође, аутор у појединим позним Ракићевим песмама, као што су *Јасика* и *Тај ољромни месец лимунове боје*, показује и песничко кретање од парнасовске према симболистичкој поетици.

Делићева студија о Ракићу може се сматрати парадигматичном за ову књигу. Она се помно бави, чини нам се, заокруживањем поетике модерне, попуњавањем белина и довршавањем њене сложене слике, али бави се, можда с још већом страшћу, свим оним што је одступање од средишних тачака те поетике, што је прекорачење преко њених граница, што је наговештај или зачетак авангардног певања. Делић тиме, на неки начин, авангардизује модерну, суштински нарушавајући ону идеју по којој је српска модерна довршетак, постигнуће савршенства, у крајњој консеквенци — „крај историје”. Овој идеји, нема сумње, највише је допринео Богдан Поповић у својој *Анџологији* (али не само он) пошто она има свој потоњи рефлекс у идеји о модерни као „златном добу”. Делић целином своје књиге доказује да „краја историје” у поезији нема, као што нема ни авангардног превратничког „почетка историје”.

И студије о осталим песницима у доброј су мери у знаку откривања српске модерне као транзисторне стилске формације, у којој је, паралелно с концептуализацијом одређеног поетичког канона отпочињала и његова дезинтеграција. Изузетак су, унеколико, текстови о Јовану Дучићу, којег аутор сматра (уз Дису) најзначајнијим песником српске модерне и о коме је, једино, у књигу унео чак три текста. Два се баве Дучиће-

вом поезијом: *На крсту срца и ума: О Дучићевој „религиозној” поезији и Поглед с међе: Тема смрти и њеснишћу Јована Дучића*, а трећи, *Путописи као „аутобиографија једног срца и једне памети”*: *О путописима Јована Дучића*, представља једини текст у књизи који се бави прозом.

Бавећи се Дучићевом „религиозном” поезијом (наводи су ауторови, јер он јасно разликује религију од религијске тематике и субјективности религијског доживљаја у поезији) Јован Делић открива нам једно важно тематско и доживљајно подручје Дучићеве поезије. Он у овом тексту брижљиво реконструише шта би, на тематско-мотивском плану, и песников однос према Богу и према религијској осећајности уопште, показујући да је за Дучића однос према Богу „ознака људске врсте” и да Дучић своју религијско песничко искуство артикулише кроз двојство срца и ума, па је за њега Бог „срећа нашег срца и коб нашег ума”. Реч је о централном противречју у односу Дучићеве поезије према Богу, противречју које, како показује Делић, води и у *сумњу* и у *слушњу*. Аутор мотиве религијске *сумње* и *слушње* проналази вариране на различите начине у више Дучићевих песама. Он прати интелектуалну и емотивну распру коју Дучићев лирски субјекат, на основу тог противречја, води више са собом него с Богом, и реконструише осећајност која из те распре произлази: и оно што је дубоки антрополошки песимизам, на пример, осећање да је „човек метафизички странац у себи и свијету”, али и осећање наде, веру у спасење и „радост срца”. Делић показује да је у својој религиозној поезији Јован Дучић донео визију човека „разапетог на крсту срца и ума” који кроз то противречје проналази своју религијску спознају.

Текст *Поглед с међе: Тема смрти и њеснишћу Јована Дучића* у многоме је сродан студији о „религиозној” поезији, поготово зато што се песме у којима лирски субјекат, суочен са смртношћу, изражава потребу за Богом, али и одриче се од Бога, потпуно уклапају у доживљај религиозности као разапетости између срца и ума, и, логично, интерпретиране су у њој. Због тога *Поглед с међе* ставља нагласак на један други аспект Дучићевог тематизовања смрти, заокупљен је, пре свега, песничком визијом смрти као преласка границе, као тренутка лиминалности у ком „очи на оба света гледају”. Делић нам кроз цео текст открива изузетну песничку продуктивност мотива смрти као преласка међе, и, по природи ствари, краткотрајног, али, баш због тога, несмерљиво упечатљивог искуства, показујући нам богату контекстуалност вишезначност и изузетну суштественост овога мотива у појединим Дучићевим песама. Он сматра да су неке од најбољих Дучићевих песама настале на овом мотиву.

Делићеви текстови о тематици „религиозности” и смрти у Дучићевој поезији баве се, превасходно, самом Дучићевом поезијом, готово је не уклапајући у контекст српске модерне, нити у традицијски низ српске поезије двадесетог века. У њима је остала она тако видљива ауторова тежња да се анализом поезије дође до одређених општих поетичких, књижевноисторијских и традицијских консеквенци. Осећајући то Делић је у књигу унео и трећу велику студију о Дучићу, која се не бави поезијом, већ путописима. Он то своје одступање правда дубоком повезаношћу Дучићеве поезије и поетике с његовим путописима, али, чини нам се, како, у ствари, покушава да истовремено надокнади оно што је у студијама о поезији пропустио на плану историјске и поетичке контекстуализације.

Студија *Путописи као „аутобиографија једног срца и једне памети”*: *О путописима Јована Дучића* изразито је обимна (осамдесетак страна). У њој се Делић систематски бави целокупним Дучићевим путописним делом. Он иде хронолошким редом од путописа до путописа, како сам признаје „с готово ропским односом према тексту”, да би што боље описао тематску и стилску природу ових текстова, истакао њихов допринос развоју жанра, показао песникову самосвест о природи путописа, разоткрио најдубљу везу путописа с Дучићевом поезијом и тиме проширио контекст њеног разумевања. Следећи, у извесној мери, Ђоровићев став да су Дучићеви путописи „филозофске песме”, Делић и овде, на основу програмских исказа самог песника, слично као и када пише о његовој „религиозној” поезији, открива извесну спознајну антителичност — двојство духа и срца. Отуда се Дучићеви путописи у Делићевој интерпретацији откривају као дела духовне синтезе, напора да се обједине дух и срце, да се уједине пејзаж и идеја, што увелико надмашују конкретност места, града и земље о којима се пише.

Делић све време показује да у Дучићевим путописима поетска функција језика увелико доминира над референцијалном, тако да се они жанровски отварају према поезији, есеју, аутобиографији, роману... Све то има далекосежне поетичке консеквенце: изразита литерарност, субјективности, стилска упечатљивост, интелектуалност, поетичка самосвест... чине Дучићеве путописе делима у знаку модерне. Сем тога, како показује Делић, Дучићеве путописи иду и даље, они су антиципација авангардног путописа, онога који су писали Дучићеве опоненти Милош Црњански и Растко Петровић. Зато авангардне путописце Делић сматра Дучићевим следбеницима.

У Студији *О „здравом” и „болесном” Шантићу*, као и у већини текстова ове књиге, уз помоћ „малих помака”, прецизније се утврђује место песника унутар поетике модерне, али и брижљиво истражује све оно што прекорачује границе те поетике, и што, на неки начин, антиципира будућа авангардна поетичка збивања. Делић посебну пажњу посвећује Шантићу као песнику племените елегичности јединствене у српској поезији, али и, што је до сада мало опажано, песнику строге форме и сталних песничких облика. Следећи запажање Тина Ујевића, Делић показује да је Шантић, свакако, један од најзначајнијих песника терцина, облика, иначе ретког у српској поезији. Он у Шантићевим терцинама препознаје исту ону заокупљеност песничком уобличеношћу каква се, углавном, везује за Ракића и Дучића, и сматра једним од средишњих поетичких начела модерне. Шантићеву окренутост терцини, Делић објашњава песниковим везама с италијанском и немачком песничком традицијом, указујући опет на аналогију с Ракићем и Дучићем: као што они преносе облике из француске поезије тако Шантић, вероватно, преузима терцину као лирску строфу немачке поезије. Делић помно интерпретира и форму и тематику Шантићевих терцина, откривајући међу њима и песме посебне лепоте, као што су, на пример, *Прођејте терцине*, у којима Шантић супротставља силе живота и силе разарања, имагинирајући слику космичког црва који нагриза све, чак и сунце.

Делић се на сличан начин бави и Шантићевим сонетима, проверавајући, такође, Ујевићево мишљење да Шантићу „фали техничка виртуозност” и да његови сонети немају „оног специфично сонетског”. Анализирајући помно Шантићеве сонете, Делић показује да је песник добро знао сонетну форму, али открива и један број „огрешења” и о тематику и о форму овог иначе веома строгог песничког облика. Посебна је пажња посвећена такозваном сонетном колону, преласку с катрена на терцете, што би, по правилу, требало да донесе и одређени семантички обрт у сонету. Делић показује да у једном броју сонета Шантић, уз помоћ опкорачења између катрена и терцета на неки начин нарушава тај однос, као што то чини и понављањем појединих стихова из катрена у терцетима, уводећи кружну форму коју, иначе, не познаје традиционални сонет. Ова формална „огрешења” имају, како показује Делић, естетску функцију у свету песме и због тога су Шантићев иновативни допринос форми сонета.

Делић, позивајући се на радове Радована Вучковића, такође указује на могућу везу Шантића с раним немачким експресионизмом. Збирно гледано, у овој студији Алекса Шантић се, по својим формалним преокупацијама, показује много ближим поетичком центру модерне него што је то уочено у већина радова о Шантићу. Делић показује да је Шантић био и песник-иноватор, кадар да креативно мења неке од најокошталенијих поетских форми и да тако вишеструко потврђује превратнички дух модерне. Насупрот оног Шантића, који нам се чини нешто конзервативнијим, патријархалнијим и традиционалнијим од осталих песника модерне, захваљујући интерпретацијама Јована Делића, сагледавамо песника углађеног формалног естетизма и песника одређеног превратничког потенцијала.

И у студији *Маргиналије уз поезију Симе Пандуровића* Јован Делић има сличан приступ као и у осталим студијама о песницима српске модерне. Преглед критичке рецепције прилика му је да уз помоћ појединих критичких ставова уђе у анализу песникове поезије и поетике. Он тако, на пример, полемиче са широко распрострањеним критичким становиштем да је Пандуровић рационални песник и на низу примера из Пандуровићеве поезије показује и суштинску усредсређеност овог песника на ирационално. Такође, Делић се бави иронијом у Пандуровићевој поезији, откривајући да је она на неки начин антиципација авангардне ироније, на пример, у поезији Милоша Црњанског. Он у Пандуровићевој поезији, између осталог у укрштају љубавних моти-

ва и мотива лудила у гласовитој песми *Светиковина*, открива елементе експресионистичке поетике или, барем, дезинтеграције поетике модерне. Пандуровићева метричка „недисциплина”, креативно експериментисање с народним десетерцем, естетика ружног, продор урбане „непесничке” лексике, рефлeksi драмског и одређен интертекстуални однос према Шекспиру, само су део оног иновативног репертоара који препознаје Јован Делић у песничком делу Симе Пандуровића. У његовој интерпретацији Сима Пандуровић се показује као песник другог таласа модерне, близак Владиславу Петковићу Дису, као неко ко шири изражајни репертоар модерне, али и дезинтегрише њену поетику, наговештавајући оно што доноси авангарда.

Већ наслов студије *Владислав Петковић Дис као ђесник ђромене сензибилизиђа*, јасно указује како Јован Делић сагледава Дисову улогу унутар дијахроничких процеса у српској поезији. Схватање о Дису као песнику прекретнице није сасвим ново, али Делић га доводи до крајњих консеквенци, користећи исти поступак као и у већини других студија у овој књизи: дијалог с критичком рецепцијом песника, стратегију „малих помака” и ослонац на опсежну и систематичну интерпретацију поезије. Посебну пажњу Делић је посветио расправи, о Дисовим језичким „огрешењима”, заснованој још у Скерлићевој по Диса погубној критици. Он покушава да та „огрешења” сагледа у контексту интерпретације Дисових песама, слажући се у основи с Миодрагом Павловићем да је употреба показних заменица *ђо* и *онај* у песми *Тамница* само на први поглед необична и језички „неправилна”. Употреба ових заменица, у ствари, гради „сугестиван подтекст песме” најдубље повезан са сликом драматичног пада у живот, који лирски субјекат доживљава као нешто њему туђе — као *онај живиђи* — тамницу. Још сложеније и суптилније је Делићево тумачење поетске функције „погрешне” употребе непрелазних глагола на начин као да су прелазни. Делић, комбинујући оно што је критика већ опазила и сопствену исцрпну анализу Дисових песама, показује да Дисов лирски субјекат трпи радњу, да њему свет прилази а не он свету, да је субјекат својеврсни објекат најопштије метафизичке пропасти, бола и патње и да је све то сугерисано, уз остала песничка средства, и преиначавањем непрелазних глагола који постају прелазни, како би довели до пуне мере апсолутно трпну позицију субјекта. У истом аналитичком духу Делић веома суптилно истражује и читав низ других Дисових језичких „огрешења”, попут плеонастичких и синтаксичких, откривајући њихову улогу у унутрашњој пренапрегнутости језика толико карактеристичној за модерну поезију, али и њихов допринос модерном осећању свеопштег метафизичког незнања. Ова студија истражује исцрпно и различита тематска подручја Дисове поезије, између осталог и његову патриотску лирику, показујући како је и ту прекорачио одређене границе и развио осећајну палету српске модерне, уносећи, на пример, у патриотску лирику осећање страха. Предмет интерпретације јесте и Дисов однос према сталним песничким облицима, према стиху и рими. Ту Делић показује Дисову склоност да се игра песничком формом. Захваљујући свим овим истраживачким резултатима, Дис се у Делићевој студији у пуној мери показује као песник дезинтеграције српске модерне и као зачетник песничке будућности — будућности која је доносила промене и на плану песничке употребе језика, и на плану сензибилитета и на плану критичке рецепције.

Последња студија у овој књизи јесте: *Ђесник ђђрасти, сумње, бола и ђоноса: О ђоезији и ђођици Милуђина Бојића*. На уобичајени начин, Делић се од критичке рецепције Милутина Бојића креће према његовој поезији. Он показује да је Бојић проширио амплитуде емотивног клатна српске модерне. Следећи Ђоровићеву тврдњу да је у овој поезији „потенциран тон чулности и расипничке младости”, он на читавом низу примера показује како Бојић у своју поезију уноси телесну страст која досеже разорност какве у дотадашњој поезији српске модерне није било. Бојић је, такође, више него други песници модерне, унео у своју поезију библијске и митолошке ликове и мотиве, проналазећи у њима упориште за свој осећајни опсег, укључујући и слику разорне сексуалности. Разорност, мржња и огромна енергија страсти Бојићевих лирских субјеката, како показује Делић, чине Бојићеву поезију неком врстом зачетка авангардног певања. Делић се слаже с Миодрагом Павловићем да је Бојић песник велике опште пристрасти, што га чини претечом поезије Растка Петровића и Оскара Давича. Он показује и оно што је у Бојићевој поезији пародија канонизованих жанрова и ту препознаје сродност с пародичким поступцима Милоша Црњанског.

Као и у студијама о другим песницима Делић се и овде бави кругом песама које доносе патриотску осећајност и захватају историјску тематику. Он показује да Бојићева поезија настала у време балканских ратова поставља драматична питања националне историјске судбине и отвара се према општој запитаности о смислу историје. У појединим песмама открива се Бојићева историјска визија спрегнутости простора људи и времена, подигнута на универзални ниво, али и визија историјског страдања, свест о крвавој цени историјског опстанка и запитаност пред неизвесном и вероватно крвавом будућношћу. Бојић се, суочен са искуством Првог светског рата, открива као песник трагичне визије историје али и песник поноса.

У поезији Милутина Бојића Делић утемељује многе традицијске линије српске поезије, не само према авангарди, поезији Растка Петровића и Оскара Давича, или Црњанског, него и према песницима који певају после Другог светског рата: Стевану Раичковићу и Ивану В. Лалићу.

Књига Јована Делића је свакако једна од најобимнијих и најсистематичнијих књига о поезији и поетици српске модерне. Нико од историчара књижевности није тако детаљно мапирао поетичко језгро српске модерне: тематику, вредносни систем, опсесивне мотиве и симболе, али и њене сталне песничке облике, строфу, стих, ритам и риму. Само тако предана реконструкција центра могла је да резултира рафинираним поетичким описом периферије, онога што прекорачује преко граница централних поетичких канона епохе. Због тога се српска модерна показује и као епоха јасног поетичког идентитета, али и као сложена, унутар себе динамична, транзиторна стилска формација која наслеђује традицију али и антиципира будућа песничка збивања. Зато је у Делићевој књижевноисторијској визији српска модерна нека врста историјске жиже у којој се сабирају песничка кретања деветнаестог века и из које зрачи песничка енергија према поезији авангарде и оној која ће настајати после Другог светског рата

Истовремено, јесте књига интензивног вишеструког дијалога: с песничким текстовима, али и с критичком рецепцијом поезије. Водећи ова два дијалога напоредо, Делић је својим „малим помацима” начинио велики корак: употпунио је и изоштрио слику једне књижевне епохе и показао у пуној мери њену улогу у стварању и медијацији српске песничке традиције.

Јован Љушићановић

UDC 811.163.41(082)(049.32)

*Зборник радова Института за српски језик САНУ I:
Посвећено др Драгу Ђујићу поводом 75-годишњице живота.
— Београд: Институт за српски језик САНУ, 2008, 665 стр.*

Институт за српски језик САНУ посветио је први број *Зборника радова Института* др Драгу Ђујићу поводом 75-годишњице живота. Из биографске белешке главног уредника Срете Танасића сазнајемо да је Драго Ђујић дипломирао на Филолошком факултету у Београду 1961. године на Катедри за српски језик и књижевност, где је 1971. године и докторирао. Његов педагошки рад трајао је скоро три деценије. Најпре је радио као наставник у школи и на Педагошкој академији у Никшићу, а потом и у државној управи за просвету у Подгорици. Након тога, радио је као директор Института за српски језик САНУ од 1979. до 1996. године, када је у звању научног саветника и пензионисан. Члан је више домаћих и међународних научних тела и стручно-научних друштва (између осталог, Комисије Међународног комитета слависта за ономастику, Комисије за Општесловенски лингвистички атлас, Међународног одбора за дијалектолошке атласе, при САНУ као представник Црне Горе, Одбора САНУ за ономастику, Одбора САНУ за Речник српскохрватског књижевног и народног језика, Одбора за стандардизацију српског језика, представник ЦАНУ, и других) и редакција реномираних лингвистичких часописа (*Српског дијалектолошког зборника*, *Јужнословенског филолога* и *Нашег језика*; био је покретач и главни и одговорни уредник *Зборника за језик и књижевност* Друштва за српскохрватски језик и књижевност Црне Горе), учесник двадесетак међународних научних скупова (у бившој Југославији, Бугар-

ској, Пољској, Русији, Украјини, Чехословачкој). Иза Биографије следи професионално уређена Библиографија (стр. 13–55), са импозантним списком који се завршава бројем 485.

Његов најзапаженији научни и стручни допринос дат је у дијалектологији, ономастици и у области језичке културе. Издвојили бисмо из дијалектологије пре свега монографију *Говор Бјелойавлића* (1977) и *Речник говора Загараца* (у коауторству са Жељком Ђупићем), и учешће на припреми *Српског дијалектолошког атласа* за чије је потребе забележио грађу у тринаест пунктова; дугогодишњи је сарадник и на пословима на прикупљању грађе и изради *Опшћесловенског лингвистичког атласа*.

Зборник садржи педесет и седам прилога, углавном домаћих, али и страних аутора. Од осам прилога страних аутора три су дата на руском језику (Владимир Гутков, Андреј Собољев, Светлана Толстој), с резимеима на српском, један рад је написан на пољском (Владислав Лубаш), с резимеом такође на српском, док су преостала четири (Валентина Зенчук, Пер Јакобсен, Ана Кречмер, Герхард и Светлана Ресел) написани на српском језику, с резимеима прва три на руском, а четврти на немачком. Резимеи домаћих аутора доносе се или на руском (најчешће) или пак на енглеском, немачком, француском, пољском. Прилози су дати, како је уобичајено у сличним пригодама, азбучним редом према презименима аутора.

Увидом у садржај *Зборника*, у тематском смислу пре свега, приметно је настојање аутора да посвете рад некој од тема којима се Ђупић бавио (дијалектологија, ономастика, етимологија и лексикологија, нормативистика и култура језика и сл.). Највише је радова из области дијалектологије. Прозодијским, гласовним, морфолошким, синтаксичким и лексичким проблемима разних говорних типова пажњу су посветили истакнути српски и страни дијалектолози и балканолози. Прозодијом се у зборнику бави неколико дијалектолога: Милета Букумирић *Акцентнај прилога у говорима северне Мејхохије*, Милан Драгичевић *О акценцима жлаголских облика у говору Срба Лајачког јоља*, Миодраг Јовановић *Последице додира и њрејлићања различитих акценатајских система у црногорским говорима*, Јордана Марковић *Прозодијски систем(и) њризренско-џимочких говора*, Никола Рамић *Акцентнај именичких замјеница у говору Богдаџа*. Дијалектологе, али и историчаре језика подстаћи ће на размишљање прилог Драгољуба Петровића и Снежане Гудурић *Неоакун на северном јодножју Рудника*. Они налазе акут и у говору Качера на северним обронцима Рудника, чиме је знатно проширен ареал ове појаве. Да рад није поткрепљен експерименталним налазима (за то је наравно С. Гудурић можда у нас и најквалификованији стручњак), не бисмо били сигурни да ли је заиста реч о акуту или пак о траговима тзв. двоструког акцента, као старини или некој врсти акценатске регресије у зони сусрета двају прозодијских система. Напомене о консонантским особинама у Потарју садржи рад Драге Бојовић *О суђласнику х у говору Пошарја*. Морфолошким питањима бавили су се Маринко Божовић у раду *Инфинитив, аорист и имјерфекат у њобарским говорима*, Радивоје Младеновић у тексту *Показне заменице на јужозајаду Косова и Мејхохије*, Асим Пецо текстом *Прилог њромјени мушких личних имена џија Марко и Мирко* (на материјалу из западне Босне и западне Херцеговине).

И дијалекатска синтакса предмет је интересовања појединих дијалектолога. Ту спада рад *Падези у функцији џемјоралног дејтерминајтора инклузивног џија у говору Смедеревског Подунавља* Жарка Бошњаковића и Данке Урошевић, као и прилог Радмиле Жугић *Еквивалентни џемјоралног бесјредлошког адвербалног џенијива у говору Јабланичког краја (сјање у сјталим њризренско-џимочким говорима и њихов ујицај на косовско-ресавске џворе)* и прилог Раде Стијовић *Ујошреба инфинитива у данашњем говору Бјелойавлића*. Дијалекатској лексци пажњу је овога пута посветила и Софија Милорадовић у раду *Незайажена минијатура дијалекатске лексикографје*. Њен прилог је важан не само као откриће једне превиђене збирке речи (претежно из Срема) Јована Балугџића „Србске речи” из 1848. године, већ као подстицај за слична трагања. Привлачи пажњу и прилог Андреја Собољева *Из названий молочных продуктов в пиперском говоре*, који доноси лексичку грађу из говора Пипера у Црној Гори. У оквирима дијалекатске лексике остаје и прилог Стане Ристић *Речи с неџацијом у дијалекатском Речнику Загараца*, Љубисава Ђирића *Неке лексичке и џрамајичке њјединостии у џиројском варошском говору* и Недељка Богдановића *Анђројдеографска лексика у Речнику говора*

Загарача Драга и Жељка Ђујића. Синтетички преглед српског староштокавског зетско-рашког дијалекта можемо наћи у прилогу Милоша Окуке *Зетско-рашки дијалекат српског језика*.

Ономастичким истраживањима посвећени су прилози Вељка Брборића *Надимци за жене у једном делу Херцеговине*, Бранислава Остојића *Творбена стурктура дробњачких њононима и њихова семантичка идентификација*, Звездане Павловић *Семантички сродни термини који су утицали на формирање онима, у првом реду оронима, и њихова географија*, Милице Радовић-Тешић (*Пива и Тара у домаћој речничкој литератури*), Радмиле Цицил-Реметић и Слободана Реметића *Из хидронимије Пивске планине и Милана Шипке Порijekло и значење хоронима Српска*.

Пажњу привлаче и радови из етимологије. Етимолошким питањима на грађи из дијалекатске лексике бавили су се еминентни стручњаци. Марта Бјелетић у раду *Ни с'ешан ни савјешан* тумачи порекло овог загарачког израза, његово значење и употребу у досад забележеним варијантама. Александар Лома такође анализира порекло загарачке лексеме у раду *Загарачко ушка 'змија' и с.-х. б(ј)елушка 'Natrix natrix'*. Прилог Снежане Петровић *О шурцизмима гаваз/каваз, долсуз/колсуз, ѓумрија/кумрија* доноси тумачење порекла ових турцизама посведочених у призренском говору. Мато Пижурица у *Прилози географији и етимологији речи: остуљина, сијерма, вијерма* (реч *остуљина* је забележена само у Загарачу, *сијерма/сирма/серма* је потврђена у периферном јужном и југоисточном ареалу словенског балканског простора и суседног албанског) и *вијерма* (у Ровцима у Црној Гори). Етимологијом се бави и Светлана Толстој у раду *Серб. варован, варовати и их семантичке коррелати*. Полазећи од термина *варовни дани* у српском народном календару, ауторка текста у етимолошку анализу глагола *варовати* укључује шири семантички аспект, што је и иначе одлика темељнијих расправа из ове области.

Владимир Гутков прилогом *Русский филолог Петр Лавровский о сербском языке и югославянах* наставља запажено бављење словенском филологијом и посебно српско-руским везама.

Слободан Павловић објављује рад *Просторне метафоре у старосрпском квалификативном падежном систему* из области историјске синтаксе. Из историје језика су и прилози Димитрија Стефановића *Нешто о језику библијских цитата у аутобиографији свештеника Пејтра Римског (1800—1874)* и Јелице Стојановић *Судбина инструментала без предлога за означавање просторних односа у историји српског језика (уз поређење са ситуацијом у осталим словенским језицима)*.

Разним питањима савременог језика (нормативистике, социолингвистике, стилистике, контрастивне лингвистике и других домена) бави се двадесетак аутора. Теоријски карактер имају радови Предрага Пипера *О нормативној лингвистици*, Живојина Станојчића *О уобичавању књижевног језика*, Валентине Зенчук *Варијативни синтаксички облици као предмети за сагледавање из угла нормативистике*, Милорада Радовановића *Које су улоге језика човеку најважније?*, Срете Танасића *Стандардизација језика као социолингвистичка пошреба*, Радоја Симића *Теоријска разматрања о реченици*, Јелене Јовановић *Колокација — са лингвистичког и стилског гледишта пошматрања*, Ане Кречмер *О конјасивном присијуу у лингвистичким истраживањима*, Јованке Радић *Пароним — од логичког до лингвистичког термина*. Сличног карактера је и прилог Владисалава Лубаша *Polityka językowa niektórych krajów słowiańskich dialektów*, Егона Фекеа *Суйстандард у стандарду*, Пера Јакобсена *У пошрази за идеалном формом: о језичком јуризму у Европи*. Овде спада и рад Богдана Терзића *Драго Ђујић као проучававац језичке културе*, у којем аутор коментарише прилоге Драга Ђујића. У област синтаксе и семантике могу се сврстати радови професорке Милке Ивић *О једној специфичној љидевској уошреби*, Владиславе Ружић *Синтаксички сјојеви с изразима љиде рачунаши на љо/с љим*, Наде Арсенијевић *Семантичко-синтаксичке карактеристике глагола јести*, Милоша Ковачевића *Експресивне синтагме са суперлативним значењем*. Овамо би се условно могао сврстати и прилог Милосава Чаркића *Уошреба љрамастичких катеџорија времена у српској ејској народној љоезији*. Питањима творбе бави се Ђорђе Оташевић у раду *Придеви и прилози с негативним љрефиксом дис-* и Славко Вукомановић *О именицама мушког рода на -а*. Фраzeологизми су предмет рада *О уишцају жарџонске лексике на стандардну фразеологију* Драгане Мршевић-Радовић. Герхард и

Светлана Ресел прилогом *Етнографски елементи у романима Милована Данојлића* употпуњују слику интересовања јубиларца.

Пријатељи и сарадници Драга Ђупића и Института за српски језик САНУ, на чијем је челу он био више од петнаест година, оставивши добар глас, својим прилозима дали су велики допринос нашој струци. Сви аутори су и желели и успели да искажу поштовање и делу и животу Драга Ђупића. Моја је жеља и дужност овде била да у складу са могућностима скренем пажњу на значајан прилог струци, којим, судећи према нумерацији (Зборник носи ознаку I), започиње периодична публикација Института за српски језик САНУ, што ће свакако обрадовати све посленике из ове области.

Драгана Радовановић

UDC 811.163.41'271(049.32)

ЈЕЗИЧКА КУЛТУРА И НОРМА У ИСТРАЖИВАЊИМА ЕГОНА ФЕКЕТЕ

Егон Фекете, *Језичке доумице*, друга књига. — Београд: Београдска књига, 2008.

Име проф. Егона Фекете добро је познато не само лингвистима него и у широј културној јавности, пре свега због чланака из области језичке културе које је објављивао у *Полиџици*, а које је, у ауторовом избору и редакцији, „Београдска књига” објавила у библиотеци *Пун у речи* под насловом *Језичке доумице* 2003. и 2005. године (проширено издање) као седму књигу у истој библиотеци.

Да је био један од најбољих стручњака за неговање српске језичке културе и књижевнојезичке норме Егон Фекете је потврдио и другом књигом *Језичких доумица*. У *Полиџици* су о српском језику раније повремено писали академици Александар Белић, Павле Ивић, Митар Пешикан, Иван Клајн као и други језички стручњаци. У првој деценији XXI века о питањима српске језичке културе у *Полиџици* је најчешће писао професор Фекете. Своје прилоге те врсте Егон Фекете је објавио у неколико засебних књига типа језичких саветника или поучника.

Када се читају *Језичке доумице*, као уосталом и друге књиге Егона Фекете из те области, запажа се колико је повољна околност то што је Егон Фекете био и лексикограф и граматичар, са искуством и универзитетског професора и истраживача у научном институту. То је важно стога што је за научнопопуларно писање о култури говора потребно имати и одлично стручно, чак истраживачко познавање области о којој се пише, као и искуство својствено добрим професорима да се питања која су понекад замршена изложе једноставно, али без претераног упрошћавања. Ту се такође очекује лексикографска прецизност и сажетост, јер у речницима не сме бити празног хода ни сувишних речи. Поменуте одлике красе и другу књигу *Језичких доумица*.

Још је једна околност важна да се вредност *Језичких доумица* оцени према заслуги. Када се пише о говорној култури, поготову када се пише за читаоце који не морају имати веће лингвистичко образовање, важна је и лична и професионална одмереност, јер у питањима говорне културе има појава о којима се понекад мора судити категорично, али и таквих која траже пре препоруке него одсечна мишљења. Изгледа да многи читаоци више воле категоричност, али ипак различити степену стабилизације неких појава у језику захтевају да се о њима пише и говори са мером одлучности која не може бити увек иста. Те особине имају чланци и књиге о српској говорној култури које је Егон Фекете написао. Заправо, чланци Егона Фекете и у новинама и у књигама написани су скоро као опис речи у речнику и могли би бити објављени и као речник спорних питања српске говорне културе.

Ко одређује шта је у књижевном језику правилно, а шта није правилно, шта се препоручује, а шта се само допушта? Свако има право да размишља и говори о језику, штавише сваки човек и треба да о језику, поготову матерњем, мисли и говори, али коначан суд о томе ипак треба препустити позваним институцијама, као што је Одбор за стандардизацију српског језика и лингвистима са дужим истраживачким искуством у

областима важним за нормирање језика, а један од таквих лингвиста и члан тога Одбора био је проф. Фекете.

Лингвистички кодификатори утврђују језичку норму, лингвистички едукатори су сви они који језичку норму стручно и приступачно објашњавају, а у тој улози се у овој књизи појављује проф. Фекете. Као што се од неке болести човек може лечити на своју руку, или код травара и надрилекара, али је најбоље да оде код доброг лекара, тако је и у језичким питањима најбоље чути савет стручњака. Проф. Фекете био је један од најбољих. Наравно нико нема монопол на суд о језику, а ти судови никада нису апсолутно коначни, јер се мења и језик и лингвистика, па је зато неопходно стално пратити литературу којој припадају *Језичке доумице* зато што оно што се данас препоручује као правилно, после неколико деценија можда ће се само допуштати као архаично, или се уопште неће препоручивати.

Термин *говорна историологија* би најприкладније означио оне проблеме у говору који чине срж књиге *Језичке доумице*, *друза књижа* и још неколико књига проф. Фекете из исте области, а то су нарушавања српске језичке културе и књижевнојезичке норме, проблеми њиховог дијагностиковања, лечења и предупредивања.

Као прва књига *Језичких доумица* и друга књига је проблемски врло разноврсна, на шта упућују већ наслови. Ево неких: *Ојис или само јројис, Самобијноси српског националног језика, Треба ли нам језичка норма, (Не)јрихвајљиве новошворевине у српском језику, Језички коменџари (Поводом нацрта Устава — Модел експертске анализе), Како именовати занимања и тишјуле женских особа, Сјрана реч — домаћа реч, Транзиција речи, Једна јравојисна несугласица, Божићни или Божићњи, Ускрс или Васкрс, Чаславова или Чаславјева лопта, Српски или србијански, На влади или у влади* и др. Другим речима, ту су и морфолошка, и творбена, и синтаксичка, и фразеолошка, и правописна питања, као и друга питања српске језичке културе.

Оно што је релативно ново, а заслужује пуну подршку јесу чланци Егона Фекете о говору политичара који су у фокусу пажње јавности. Такав је, на пример, у овој књизи његов чланак *Језичка „одрешења“ Ненада Чанка*. У том чланку о Чанку Егон Фекете пише о питању употребе предлога *с* када је реч о борби против некога и закључује да се може рећи са скоро истим значењем и *борити се с Турцима* и *борити се јројиве Турака*. Пошто су политичари главни јунаци, тачније главни негативни јунаци медија, а медији су данас главни извор информисања, тачније главни извор дезинформисања просечног савременог човека, то значи да јавне личности, а поготову политичари имају не мали утицај на говорну културу. Зато о томе како они говоре треба писати, као што то проф. Фекете и чини, макар као о негативним примерима, на којима се може доста научити о томе како не ваља говорити.

Књига *Језичке доумице* Егона Фекете припада оној врсти увек потребне лингвистичке литературе која је, с једне стране, дескриптивна, с друге проскриптивна, а истовремено и научнопопуларна у најбољем смислу речи. По облику — то је зборник већег броја мањих радова од којих је сваки посвећен неком актуелном питању српске говорне културне и српске књижевнојезичке норме. Иако је, гледано из тог угла, то књига мозаичког типа, као у сваком добром мозаику ту постоји промишљен распоред појединости у склопу већих целина и читаве књиге, са могућношћу додавања нових појединости у оквиру постојећих проблемских целина, као и са могућношћу додавања целих нових проблемских целина.

Актуелност је, поред квалитета избора тема о којима је реч у *Језичким доумицама*, и убедљивих објашњења, једна од главних одлика ове књиге. Развој језика и његове књижевнојезичке норме чини временом једне проблеме застарелим или непостојећим, али доноси нова питања. Зато је у литератури о њима, када та литература припада првенствено примењеној лингвистици, и када је намењена да помогне у неговању говорне културе најновијег времена, веома важна актуелност онога о чему се у таквим радовима расправља, било да су то питања акцентовања и уопште изговарања речи, било њихових конгруенцијских, реакцијских и других лексичко-граматичких својстава, било питања адаптације страних речи, било правописна или нека друга питања.

Мање упућенима може изгледати да је брига о српској језичкој култури претерана и да односи снагу која би се могла усмерити на неке друге области. Могло би се нашироко аргументовати у чему је значај неговања говорне културе, а најкраће рече-

но, њен значај је у следећем. Запуштеност говорне културе подрива стабилност књижевнојезичке норме, а нестабилност књижевнојезичке норме у некој култури, дестабилизује ту културу, док климави темељи културе у неком друштву лако могу бити један од узрока или симптома нестабилности друштва у целини. Зато је говорној култури вредност много већа него што то на први поглед може изгледати.

Ту се можемо ослонити на мисао једног ученог Кинеза (551—479. пре Хр.) изречену пре две и по хиљаде година: „Ако изражавање није правилно, онда се говори оно што се не мисли; ако се говори што се не мисли, онда се не ради што треба урадити, онда морал и знање опадају; ако морал и знање опадају, правда ће оманути; ако правда омане, људи ће бити збуњени и беспомоћни. Стога не сме бити произвољности у ономе што се каже.” (Конг Фуце, одн. Конфучије; податак је објављен у књизи *Сјранјуишице смисла* Ивана Клајна). Дакле, почетак многих невоља јесте у произвољности у говору. *Језичке доумице, друга књига* могу помоћи много да произвољности у говору буде мање.

Најзад, друга књига *Језичких доумица* написана је приступачним језиком у којем разумљивост најширем кругу читалаца није жртвована ради научне прецизности, нити је научна заснованост књиге жртвована њеној јасности, прегледности и разумљивости.

Из тих главних разлога, поред других и ужих које се овом приликом морају изоставити, свим поштоваоцима лепе и тачне српске речи може се препоручити читање друге књиге *Језичких доумица* Егона Фекете.

Предраг Пијер

UDC 811.162.1'362:811.163.2'362(049.32)

СЕМАНТИЧКА ТЕОРИЈА АСПЕКТА СТАНИСЛАВА КАРОЛАКА

Stanisław Karolak, *Semantyczna kategoria aspektu. Gramatyka konfrontatywna bułgarsko-polska*, red. V. Koseska-Toszewa, J. Penčev. Warszawa, Instytut Sławistyki PAN, Fundacja sławistyczna, Instytut języka bułgarskiego BAN, 2008, 207 str.

Нова теорија аспекта истакнутог пољског лингвисте — слависте и романисте, Станислава Каролака коју је овај научник светског гласа утемељио у серији радова насталих у периоду од 1998. године (Каролак 1998; 2000; 2001; 2005; 2006), нашла је свој дефинитивни облик у последњем тому *Конфронтитивне буџарско-пољске граматице*, чији су главни уредници Виолета Косеска Тошева и Јордан Пенчев. Овај, осми по реду, том добио је назив *Семантичка категорија аспекта*. Иако је релативно малог обима (207 страна), књига садржи све компоненте монографије која се састоји из двеју комплементарних целина — теоријске и дескриптивне, тј. спада у оне типове истраживања у којима аутор не само решава значајна теоријска питања савремене лингвистике, већ и примењује их и то у контрастивној анализи која је сама по себи веома захтевна, јер изискује постојање модела који би био подједнако применљив за оба језичка система. Аутори контрастивних студија често се суочавају са проблемом да постојећи модели описа језичких структура могу да покажу своју мањкавост управо у погледу истовремене примене на два различита језичка модела, стога се одлучују за поштурање новог, оригиналног модела који им се намеће као најбољи.

Станислав Каролак је познат као врсни семантичар који је увек инсистирао на ставу да појмовни ниво језика — универзалне природе, мора да буде полазна основа за описивање формалног, структурног, језичког нивоа који се разликује од језика до језика и у том смислу јесте идиоматичан. Иако се тај став не доводи у питање у савременој лингвистици, у практичним описима језика често се, по мишљењу Станислава Каролака, примењује недоследно. Стога је већи део свог креативног рада на граматицама пољског и других словенских и несловенских језика Станислав Каролак усмеравао ка оваплоћењу у пракси те једноставне полазне структуралистичке поставке. Његова семантичка теорија предиката која је у периоду од 1991. до 2003. године, када је био на челу Међународне комисије за проучавање граматичке структуре словенских језика, окупила многе водеће слависте на заједничком пројекту, који, на жалост, није

био приведен крају. Међутим, у новој теорији аспекта препознајемо исту полазну основу семантичке теорије предиката и њиховог описа путем истовременог сагледавања у анализираним чињеницама компоненти трију нивоа — логичког, семантичког и формалног.

Када у Каролаковој теорији аспекта читамо да је у структури знака $P(X, Y)$ X је-сте формални израз аспекта који је појмовни термин и односи се на Y , схватамо да истраживача занима пре свега корелација између скупа семантичких показатеља вида и њихових формалних маркера који се разликују од језика до језика, као и пописивање правила по којима се различити типови X комбинују приликом изражавања Y .

У првом поглављу монографије *Теорија описи* (стр. 7–70) Станислав Каролак даје дефиницију вида — полазећи од Гијомовог схватања вида као унутрашњег времена ситуације означене глаголом (*temps impliqué*), он одређује појам вида као трајање у времену ситуације која је садржана у глаголу. Такво схватање додељује виду објективни садржај и ослобађа га од од субјективне оцене говорника која је била неизоставна компонента класичне дефиниције вида, јер је је одсликавала говорников поглед на начин протицања радње у времену.

Из нове дефиниције вида проистиче да је теоријски могуће постојање само два члана појмовне категорије вида које Станислав Каролак одређује као трајни вид (имајући на уму неограничено трајање у времену) и нетрајни (или моментални вид) који подразумева одсуство трајања у времену или трајање које је у тој мери кратко да постаје занемарљиво. У традицији пољских семантичара Каролак дефинише оба вида уз помоћ елементарних предиката. Тако за прости несвршени вид логичка формула гласи: ТРАЈЕ P (НЕШТО НЕКО СТАЊЕ СТВАРИ)/ ДЕШАВА СЕ P (НЕШТО, НЕКИ ПРОЦЕС).

Логичка схема простог свршеног вида може да се дефинише на следећи начин: ДЕСИЛО СЕ/ДЕСИЋЕ СЕ P (НЕШТО, НЕКИ ДОГАЂАЈ) или ДОШЛО ЈЕ ДО/ДОЋИ ЋЕ ДО P (НЕЧЕГА, НЕКОГ ДОГАЂАЈА).

Користећи традиционалну терминологију Каролак одређује трајни вид као прости несвршени вид, а моментални — као прости свршени вид, наглашавајући да се ови термини разликују од класичних. Када је реч о плану израза, Станислав Каролак потенцира чињеницу о постојању експлицитне и имплицитне граматике у сваком конкретном језику. Када је вид у питању, имплицитна граматика је заступљена у случајевима када су видски појмови обухваћени лексичком семантиком и додатно се не обележавају посебним грамемама. Сходно таквом приступу аутор говори о односу семантема и грамема у глаголским облицима, при чему у словенским језицима издваја семантеме које нису додатно праћене видским грамемама и оне уз које одговарајуће грамеме вида врше рефлексивну функцију. На пример, значење свршеног вида објективно је заступљено само семантемом у футуру руског глагола *реш-(у)*, *реш-(ишь)* итд., али у реализацији истог видског значења у инфинитиву и прошлом времену учествују две морфеме — семантема и грамема *реш-и-(ть)*, *реш-и-(л)*. С обзиром на чињеницу да је у футуру (свршеном презенту) свршени вид изражен само уз помоћ семантеме, намеће се закључак да се у перфекту налази иста семантема која већ поседује значење свршеног вида уз коју грамема, која у другим лексемама може да означава вид који се не подудара са семантемом, у овом случају само дублира значење вида, дакле неутралише се. О таквим случајевима може се рећи да грамема врши функцију морфеме-класификатора или да обавља, у Рајхенбаховој терминологији, рефлексивну функцију.

Наведене чињенице доводе до закључка да у словенским језицима постоје семантеме које могу да преносе значење вида самостално или уз грамеме које врше рефлексивну функцију. С обзиром на чињеницу да се семантеме везују за објективно значење, намеће се закључак о томе да ново схватање вида ослобађа дефиницију од субјективне оцене говорника и обезбеђује јој објективност, о чему је већ било раније речено.

У примарне задатке аспектологије Станислав Каролак убраја видску, а не акционалну категоризацију семантема (лексема), тј. дефинисање видских типова семантема. Према истраживачевом мишљењу, полазећи од описа узајамног односа семантема и грамема у саставу глагола могуће је дефинисати све акционалне типове (у смислу

Агреловог *Aktionsarta*) глагола јер су потоњи, резултат поменуте корелације. На пример у структури македонских глагола *сед-н-ува*, *леж-н-ува*, *клек-н-ува* итд. све три издвојене морфеме врше семантичку функцију. Њихову видску структуру описујемо тако што прво одређујемо вид семантема *сед-*, *леж-*, *клек-* као трајни (прости несвршени), јер се он на тај начин реализује у примерима *сед-и*, *леж-и*, *клек-и*; вид грамеме *-н-* дефинишемо као нетрајни (прости несвршени), јер се управо у том правцу модификује вид семантема *сед-*, *леж-*, *клек-* додавањем грамеме *-н-* (као што је било напоменуто те семантеме имају своје видско значење трајног вида). Најзад грамема *-ува-* је носилац трајног (простог несвршеног) вида. У наведеним примерима грамема *-ува-* не дублира значење вида доминанте већ доприноси формирању сложеног видског значења које представља производ три вида. На тај начин настаје глагол сложеног несвршеног вида. Такав приступ допушта посматрање акционалног типа граничне трајне радње, којем припадају наведени глаголи, као производа видске деривације након које деривациона основа чува свој вид, док деривациона морфема са значењем другог вида не поништава њено видско значење већ постаје нова компонента видске структуре деривата. Лимитативна дуративност наведених глагола представља логички производ корелације три вида — два нетрајна и једног трајног, заступљеног преко морфеме *-н-* која наступа као десна граница радње реализоване у апстрактном облику у грамеми *-ува-*. Изложена анализа доводи да са семантичког аспекта не постоји разлика између традиционалних видова и начина радње (акционалних типова глагола) утолико што потоњи представљају само видске конфигурације, тј. проистичу из различите комбинације видских семантема и грамема.

У складу са тиме Станислав Каролак разврстава све глаголе на моноаспектуалне и полиаспектуалне са тачке гледишта аспекта. Научник се слаже са Масловим да је за словенске глаголе видска основа материјални носилац свршености/несвршености, сходно томе издваја моноаспектуалне и полиаспектуалне глаголске основе. У морфемски сложеним основама он разликује комбинације грамема са семантемама. Тако у глаголима са двоморфемским саставом остварена је комбинација коренске семантеме (К) са формантом која комплетира основу (ФО), нпр.: (буг.) *спас-јава-(м)*; *отлич-ава-(м)* итд.; у троморфемским основама семантема која се састоји од префикса и корена (П и К) комбинује са формантом која комплетира основу (ФО), нпр.: (буг.) *за-плаш-ва-(м)*; *омљж-ва-(м) се* итд. Према томе, у Каролаковој концепцији од водећег значаја је прецизна морфемска анализа глагола — она представља основу њихове типологије према степену аспектуалне сложености. Формалне типове видских основа који су издвојени с обзиром на степен њихове морфемске сложености Станислав Каролак детаљно илуструје на примерима из бугарског и пољског језика. Тако у једноморфемске аспектуалне основе убраја бугарске основе презента и пољске основе презента/футура које се разликују од инфинитивних основа (*върж-а*, *гас-я*; *dziwi-(ę) się*; *dzwoni-(ę)* итд.). У сложене двоморфемске основе научник сврстава бугарске облике презента *бърз-а-(м)*; *засяг-а-(м)*, имперфекта и аориста *мълч-ах*; *плач-ех*, као и пољске основе инфинитива које се разликују од основа презента/футура: *baw-i-(ć) się*; *cen-i-(ć)* итд. У случају сложених четвороморфемских основа истраживач примећује одсуство примера у пољском језику, док у бугарском то могу бити облици аориста и имперфекта: *из-гас-јава-х*; *из-праз-ва-х* итд.

У одељку *Тийологија глагола и аспектијална тийологија семантема* Станислав Каролак излаже оригиналну типологију семантема. Разматрајући Вендлерову семантичку типологију глагола, коју су, по Каролаковом мишљењу, делимично модификовали Е. В. Падучева и П. М. Бергинето, прилагодивши их свако свом — руском и италијанском језику, научник предлаже типологију семантема, у оквиру које издваја следеће њихове врсте: а) трајне; б) нетрајне; в) конклузивне (са нетрајном доминантом) и теличне (са трајном доминантом). Последња два типа леже у основи сложених аспектуалних облика, изведених од простих — у чијој основи леже прве две семантеме. Тако, двовидска конклузивна конфигурација изведена је од трајног вида који је подређен нетрајном (са варијантама инхоативним/ингресивним и резултативним). Суштину конклузивне конфигурације може да одслика следећа логичка шема:

ДЕСИЛО СЕ *P* (НЕШТО) ШТО ЈЕ ПРОУЗРОКОВАЛО/ЗАПОЧЕЛО СТАЊЕ СТАВАРИ *Q*

(*угасила се свећа* = десило се нешто што је проузроковало да се свећа угасила).

Телична конфигурација представља тровидску комбинацију која је изведена од конклузивне. Теличне полиаспектуалне основе одговарају следећој шеми:

ПОСТОЈИ/ТРАЈЕ (ДЕШАВА СЕ) *P* НЕШТО КОЈЕ ДОПУШТА ПРОЦЕНУ ДА ЋЕ *P* ПРОУЗРОКОВАТИ (СТАЊЕ) *Q*

(*цвеће вене* = са цвећем дешава се нешто што допушта закључак да ће увести).

Очигледно је да таква семантичка подела аспектуалних семантема на трајне, не-трајне, конклузивне и теличне у својој основи прати семантичку типологију предиката истог аутора, о којој је било речи раније. У поменутој типологији предиката Станислав Каролак издваја предикате нижег и вишег реда. Структура предиката нижег реда подразумева пропозицију која не садржи пропозиционалне аргументе — *P* (*x*, *y*), док предикати вишег реда садрже по један или по два пропозиционална аргумента *P* (*p*, *y*); *P* (*x*, *q*), *P* (*p*, *q*). У наведеној типологији аспектуалних типова конклузивни и телични аспект могли би да се опишу као „аспекти вишег реда” у односу на „аспекте нижег реда” — трајни и нетрајни.

У другом делу граматике, који обухвата два поглавља — *Моноаспектуалне основе* (стр. 70—97) и *Полиаспектуалне основе* (стр. 98—193), даје се детаљан опис наведених видских семантема у бугарском и пољском језику с обзиром на њихову морфемску структуру. Станислав Каролак почиње опис анализом моноаспектуалних трајних и нетрајних основа у бугарском и пољском језику, при чему у оквиру трајних издваја трајне перманентне и трајне неперманентне или епизодичне — статичке и динамичке основе. У трајне перманентне делимично спадају *state verbs* у терминологији З. Вендлера. Такве основе корелишу са дуративно-статичким глаголима у схватању П. М. Бертинета или глаголима за које се везује *постоянно-непрерывное значение* у тумачењу Е. В. Падучеве. Трајне неперманентне или епизодичне статичке формирају делимично *state verbs* или неперманентни дуративи (*неактуально-длительное значение* у терминологији Е. В. Падучеве). Епизодичне динамичке основе одговарају Вендлеровим *activity verbs*, трајним дуративима П. М. Бертинета или глаголима којима је својствено *актуально-длительное значение* у схватању Е. В. Падучеве. За сваки од наведених типова Станислав Каролак наводи групе глагола које су претежно издвојене према показатељу граматичког времена, док се затим дају примери реченица у којима се одређено видско значење манифестује.

Опис полиаспектуалних основа обухвата дескрипцију конклузивних и теличних основа. При чему се полази од тзв. индискретних показатеља конклузивности — од једноморфемских до вишеморфемских, па се прелази на дискретне показатеље конклузивности — чисто аспектуалне грамеме. Када се видско значење модификује додатним показатељима атенуативности (обележја смањеног интензитета) и аугментативности (обележја претераног интензитета) традиционално се говори о начинима глаголске радње, акционалним типовима, односно модификационим дериватима са творбеног аспекта. Станислав Каролак образлаже доследност декомпозиције таквих амалгалмова на функцију аспектуалну и модификациону, при чему акценат стави на прву која заједно са коренском семантемом формира конклузивну конфигурацију.

Анализа теличних видских основа обухвата опис једноморфемских и полиморфемских основа. Међу потоњима посебну пажњу привлачи опис троморфемских основа које су распрострањене у бугарском језику и представљају ефекат деловања механизма секундарне имперфективизације.

Затим се разматрају лимитативне, перфективне, хабитуалне, мултипликативне и дистрибутивне видске основе, при чему се за сваку врсту конфигурације постулира логичка формула која илуструје сложеност семантичке структуре наведених видских значења. На пример, за лимитативне основе које су заступљене у бугарском језику обликом аориста несвршених основа, а у пољском — перфектом несвршених глагола,

формула гласи: ПОСТОЈАЛО ЈЕ/ ТРАЈАЛО ЈЕ P И ДЕСИЛО СЕ ТАКО ДА ЈЕ P ПРЕСТАЛО ПРЕД T/T_0 .

У случају перфективних видских основа (*praesens perfecti*) које имају у бугарском језику своје дискретне показатеље који изостају у пољском, логичка формула је следећа: ДЕСИЛО СЕ P ИЗ КОЈЕГ СЛЕДИ ДА ПОСТОЈИ Q КОЈЕ ЈЕ СИМУЛТАНО T или у случају резултативности нуди се следећа шема егзистенцијалног перфекта ТВР-ДИ СЕ ДА ЈЕ ДО ТРЕНУТКА T/T_0 ПОСТОЈАЛО P ИЗ КОЈЕГ СЕ МОЖЕ ИЗВЕСТИ Q (РЕЗУЛТАТИВНО СТАЊЕ).

У поглављу о хабитуалним основама разматрају се само они случајеви хабитуалности за које није потребна подршка контекста, дакле супротно од мишљења које је устале у савременој аспектологији хабитуалност се не посматра као контекстуални тип несвршености. У такве основе Станислав Каролак убраја примере бугарских облика свршеног имперфекта, при чему аутор разликује две варијанте ове конфигурације — хабитуалност која означава отворену серију остварених стања ствари и потенцијалну варијанту која је отворена за реализацију.

Мултипликативне основе интерпретирају се као несвршени облици свих нетрајних глагола, као и глагола с нетрајном доминантом и плуралним објектима, док је последње поглавље посвећено дистрибутивним основама.

Концепција аспекта коју је разрадио Станислав Каролак представља свет појмова који се може апстрактно свести на дихотомију „трајати”, коју симболично представља глагол *бити*, и „не трајати”, коју симболично представља глагол *десити се*. Такав догађај може да буде затворен у себи, тј. не изазива неко ново стање (*намигнути, сјошати се*), док са друге стране догађај „вишег реда” имплицира прелазак у ново стање (*сазреши, пронаћи*). Семантичка теорија аспекта Станислава Каролака десила се да би обележила промену стања у савременој аспектологији, да би потврдила новонасталу концепцију која ће трајати у времену стичући своје одане следбенике.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Каролак 1998: Karolak S. Catégorisation sémantique des verbes et aspect. *Lingua Posnaniensis*, XL, 71—87.

Каролак 2000: Karolak S., *Rozprawy o aspekcie/Od semantyki do gramatyki*. Warszawa, SOW, 461—652.

Каролак 2001: Кароляк С. К вопросу о понятиях и терминах славянской аспектологии. *Russian linguistics* 25, 1—21.

Каролак 2005: Karolak S., *Semantyka i struktura aspektu w językach naturalnych*. Kielce.

Каролак 2006: Кароляк С. Выражают ли глагольные приатавки способы действия, *Lingua Posnaniensis*, XLVIII, 43—61.

Људмила Појовић

UDC 811.161.2'367:811.163.41'367(049.32)

Милена Ивановић, *Прелазности у украјинском и српском језику: функционални аспекти*. Београд, Задужбина Андрејевић, 2007, 120 стр.

Милена Ивановић, представник млађе генерације београдских слависта, објавила је своју прву монографију *Прелазности у украјинском и српском језику: функционални аспекти* у Библиотеци *Посебна издања* Задужбине Андрејевић у којој се на основу утврђених критеријума објављују изабрани радови истакнутих научних стваралаца. Монографија Милене Ивановић представља прерађену и допуњену верзију магистарске тезе „Категорија прелазности у украјинском и српском језику”, одбрањене децембра 2004. године на Филолошком факултету у Београду.

Монографија се састоји од *Увода* (стр. 11—15), три поглавља: *Средства изражавања ирелазности: од центира ка периферији* (15—46); *Нулти објекти* (47—54); *Прела-*

зности: морфолошки, синтаксички, лексичко-семантички и прагматички аспекти (55—76); Закључка (77—91); Литератури (91—104); Индекса глагола (105—112); Индекса појмова (113—115) и резимеа на енглеском језику (115—120).

Монографија је подељена у две тематско-структурне целине. У првом делу монографије анализирају се средства изражавања прелазности у украјинском и српском језику, као и услови у којима се та средства реализују, док се у другом разматра лексичка, синтаксичка, морфолошка, семантичка и прагматичка страна ове категорије.

У традицији Петербуршке функционално-семантичке школе, која се с правом везује за име истакнутог лингвисте Јурија Бондарка, категорија прелазности се посматра као функционално-семантичко поље у чијем се центру налази беспредлошки акузатив као профилисано и регуларно средство изражавања прелазности у украјинском и српском језику. На периферији функционално-семантичког поља налазе се друга средства која, под извесним условима, корелишу са акузативом. Као таква средства издвојени су генитив, инструментал, локатив са предлогом *ію* у украјинском, односно акузатив са предлогом *ію* у српском језику, објекатска реченица и објекатски инфинитив, као и нулти објекат.

Истовремено у монографији се разматрају таква питања, као што су: обухват категорије прелазности (питање односа који су обухваћени категоријом прелазности), тип категорије (у којој мери категорија прелазности спада у морфолошке, синтаксичке или лексичке категорије), семантичка обележја прелазних и непрелазних конструкција, а највећа пажња посвећена је средствима изражавања прелазности у украјинском и српском језику у зависности од различитих фактора који предодређују употребу једног или другог језичког средства за исказивање прелазности.

Након извршене анализе обимног корпуса у раду долази се до закључка да се основне семантичке групе прелазних и непрелазних глагола, као и њихов лексички састав, у већем делу подударају у оба језика. Занемарљив број глагола функционише у једном језику као прелазан, а у другом непрелазан. У посебним табелама наводе се глаголи који се не подударају према присуству обележја прелазност/непрелазност у оба језика.

С обзиром на чињеницу да се значење прелазности изражава кроз спојивост предиката са директним објектом, акузатив без предлога припада центру категорије прелазности. Међутим, ауторка запажа да у одређеним случајевима овај падеж припада и периферији функционално-семантичког поља прелазности у оба језика. Ради се о одредбено-објекатском акузативу (на пример уз глаголе кретања са префиксима *об-(о-)*, *іпро-* и *іпере-* (у српском језику *іпре-*), с обзиром да не изражава чисто објекатске односе; такозвани таутолошки акузатив (типа *живетіи живої* — *думатіи думку*), с обзиром на маркирану употребу; акузатив уз поједине глаголе менталне делатности и глаголе говорења, с обзиром на ограничену лексичку базу.

Милена Ивановић у својој монографији истиче да периферна средства изражавања прелазности у украјинском и српском језику углавном се подударају. Као таква она издваја генитив, инструментал, објекатску реченицу и објекатски инфинитив, као и нулти облик. Међутим, ауторка запажа и неподударања периферних средстава, на пример изразиту доминацију акузатива у негативним конструкцијама (трећину примера с генитивом у српском језику представљају устаљени изрази) и доминацију генитива у украјинском. Милена Ивановић примећује да акузатив и генитив директног објекта у негативним конструкцијама имају различити статус у украјинском и српском језику: у украјинском акузатив функционише као маркирана форма која указује на одређеност, референцијалност објекта, док у српском је генитив маркирани облик и указује на уопштеност, нереференцијалност објекта.

Ауторка закључује да се основни фактори који условљавају употребу акузатива или генитива уз прелазне глаголе подударају у оба језика, али запажа и разлике полазећи с обзиром на следеће факторе:

— врсту речи којом је објекат изражен — у српском језику заменице се употребљавају само у акузативу (изузев одричне заменице у конструкцијама са негираним предикатом *имати* који се могу срести и у генитиву), у украјинском претежно у генитиву (одричне искључиво, показне и одређене чешће, а одређене ређе);

— број именице којом је објекат изражен — у српском се запажа ограничена употреба генитива именица у множини, у украјинском је, пак, удео множине већи у негативним конструкцијама са генитивом, него у оним са акузативом;

— облик предиката — у украјинском језику инфинитив у извесној мери условљава употребу акузатива директног објекта у негативним конструкцијама, у српском је разлика у употреби акузатива и генитива директног објекта у конструкцијама са инфинитивом занемарљива.

Милена Ивановић запажа да у зони алтернативне употребе генитива или акузатива разлике у украјинском и српском језику постају најочљивије. Док је у украјинском језику већи број глагола допушта употребу оба облика уз знатно чешћу, готово искључиву употребу генитива, у српском се таква конкурентност падежа среће само уз глагол *мати*, уз доминацију акузатива у конструкцијама са њим (супротно од тога, глагол *мати* у украјинском језику користи се уз акузатив директног објекта).

Бројна конкретна запажања овог типа веома су корисна и лако могу да нађу своју примену у практичној настави украјинског језика као страног или приликом израде двојезичних речника.

На основу извршене анализе Милена Ивановић закључује да широка употреба генитива директног објекта у украјинском језику приближава га центру категорије прелазности, тј. да је генитив у украјинском језику много ближи центру у односу на генитив у српском језику, као и да је инструментал објекта распрострањенији у украјинском језику. Детаљном анализом функционално-семантичког поља прелазности у оба језика ауторка долази до закључка о сконцентрисаности категорије прелазности на центар, њеном већем јединству и целовитости у српском језику, с једне стране, и разуђености и ширим могућностима периферног изражавања у украјинском, с друге стране.

Оно што представља посебан квалитет ове монографије јесте чињеница да се категорија прелазности истовремено посматра и као функционално-семантичко поље, и као низ граматичких облика који су узајамно супростављени према обележју прелазност/непрелазност, при чему се истиче да је таква опозиција градуелне природе. Такав приступ омогућава у неким сегментима истраживања примену поступка који се не заснива на разврставању свих глагола у две групе, већ се састоји у уочавању граничних случајева који могу да функционишу као мање или више прелазни, у зависности од услова реализације овог значења. Тиме се у монографији постиже веома ефикасна синтеза структуралистичке, функционално-семантичке и когнитивно-граматичке методе која доприноси томе да се категорија што прецизније одреди и што детаљније опише.

Примењујући у истраживању прелазности модел прототипа, полазећи од семантичке теорије прелазности Хопера и Томпсона (S. A. Hopper, P. J. Tompson, *Transitivity in grammar and discourse*, 1980) ауторка издваја десет семантичких обележја која карактеришу прототипичну прелазну конструкцију: динамичност, волунтаивност, каузативност, низ аспектуалних обележја (лимитативност, резултативност итд.), фокусираност радње, анимантност, предметност, обухватност, референцијалност и афирмативност. Поредиши хијерархију ових обележја у оба језика, као и њихов различити статус, мањи или већи утицај на план реализације прелазности Милена Ивановић долази до занимљивих запажања која би свакако требало да буду основа за даља проучавања прелазности с обзиром на семантичка обележја која се налазе у њеној основи.

Мањи обим монографије, с обзиром на услове издавача, с једне стране доприноси концизности и језровитости излагања, док с друге стране онемогућио је ауторци да разради поједине ставове. Недореченост у вези са описом семантичких обележја прелазности и њиховог рефлектовања на план израза или у опису прагматичког аспекта прелазности (где бисмо очекивали примену теорије говорних чинова у анализи прелазности, рецимо, као одговор на питање да ли је перформативност као прагматичка категорија обележена по питању прелазности) можемо да тумачимо као последицу таквог условљавања. С друге стране, таква недореченост отвара могућност и ауторци и другим истраживачима да усмере даља проучавања категорије прелазности у том правцу.

Монографија Милене Ивановић представља иновативан, научно утемељен рад који показује како се комбиновањем различитих лингвистичких метода и конкретних истраживачких поступака може доћи до занимљивих и неочекиваних резултата. Захваљујући таквом приступу добијена је комплетна слика категорије прелазности на примеру описа у два словенска језика — од дефиниције суштине категорије прелазности, преко њених лексичко-семантичких, морфолошких и синтаксичких карактеристика, повезаности са другим категоријама до детаљне контрастивне анализе централних и периферних средстава изражавања значења прелазности.

Људмила Појовић

UDC 811.161.1'27(049.32)

Максим Кронгауз. *Русский язык на грани нервного срыва*, Москва, Языки славянских культур, 2009, с. 229.

Иза наслова *Руски језик на рубу нервног слома*, не крије се, према читаочевим „очекиваним” очекивањима, комерцијално, популарно штиво о опасностима које прете руском језику, а главно осећање књиге није забринутост и паника због стања руског језика у 21. веку.

Професор Максим Анисимович Кронгауз, доктор филолошких наука, директор Института за лингвистику Московског хуманитарног државног универзитета, аутор неколико књига из семиотике и семантике (*Семиотика или Азбука общения*, заједно с Г. Крејдлином, и *Семантика*), као и језичких колумни у новинама и часописима (*Отечественные записки*, *Власть*, *Harvard Business Review*, *Новый мир*, *Русский язык*, *Ведомости*), намерно се поиграва и користи иронију већ у наслову своје књиге (који је, да игра буде занимљивија, још и цитат назива филма!). Постмодернистички поступак не препознајемо само у наслову, већ и у приступу теми у целој књизи. Коментаришући нове појаве у руском језику, Кронгауз избегава званичну академску позицију (правилно/неправилно, дозвољено/недозвољено у својим судовима), већ заузима час позицију обичног грађанина (обывателя*), час лингвисте-стручњака, опет се поигравајући и овим двома, понекад супротстављеним, улогама. Ову, наизглед схизофрену, позицију он илуструје својим односом према псовкама: као лингвиста се Кронгауз с великим интересовањем односи према овој групи руске лексике, сматрајући да она захтева научни опис и истраживање, док се, с друге стране, обичан грађанин у њему оштро противи употреби псовки. Посебно занимљиво ову подељену тачку гледишта Кронгауз представља у главама посвећеним питању могуће реформе руског правописа и интерпункције. Уз сво дужно поштовање према научном труду В. Лопатина и његових сарадника на *Зборнику правила руског правописа* које Кронгауз као лингвиста гаји, ставови обичног грађанина у њему ипак односе превагу. Обичан грађанин је против било каквих реформи правописа, нарочито онај образовани, јер је то, каже Кронгауз, јак психолошки стрес за друштво, као прво, а као друго: „грамотные взрослые люди, а еще точнее, люди много пишущие и читающие (...) сильнее всех привыкли к существующему порядку, и им труднее перестраиваться. Из наиболее грамотных они в один миг становятся наиболее неграмотными (...). Кроме всего прочего, грамотность является одной из составляющих культуры, и ее утрата воспринимается культурными людьми болезненно”.

Кронгаузови есеји о језику су подељени у четири већа тематска поглавља. Прво поглавље, *Забелешке просвећеног грађанина (Заметки просвещенного обывателя)* објашњава „идеолошку” позицију аутора и скреће пажњу на језичке појаве с краја 20. и на

* Реч *обыватель* се у совјетско доба употребљавала у негативном контексту искључиво. Означавала је малограђанина, ситног буржуја, човека који се бави само својим уско-личним интересима. Кронгауз је намерно употребљава у западноевропском значењу, у позитивном контексту, да подвуче значај грађанског мира, утемељености у доброј традицији.

почетку 21. века kojima ће се књига бавити (употреба речи псовки-паразита у свакодневном језику, језик политичара, промена значења и употребе већ постојећих речи, прилив страних речи, највише из енглеског, у професионалној лексици, употреба сленга у стилски неприменом контексту). Кронгауз покушава да одбрани и сачува добре тековине руске језичке културе с позиција савесног и одговорног грађанина — носиоца руског језика. Апелује да се псовке избаци с телевизије, из позоришта и свакодневног живота, подсећајући на то да се раније знало да се пред женама и децом не псује, с једне стране, као и да се војничка свакодневица (искључиво мушко друштво) без дате лексике тешко може замислити. Извргава подсмеху прилив страних речи нарочито у професионалним жаргонима, али истовремено покушава и да разуме носиоце датих жаргона који употребом туђе (највише енглеске) речи желе себи и свом занимању да дају на значају (лепше је *менаџер за продају* него *продавац/продавачица*). Наводећи примере из језика својих студената, Кронгауз скреће пажњу на одсуство пуне језичке компетенције код данашњих младих који стилски не диференцирају употребу језичких средстава. Отуд и немогућност комуникативног разумевања нових руских текстова, нарочито уметничких и публицистичких, израђених на мешавини стилова (аутор наводи и веома занимљиве експерименте које је спроводио на часовима, захтевајући од студената да објасне како су разумели одређене текстове, углавном публицистичке, приказе филмова и позоришних представа из часописа *Афиша*).

У најдужем поглављу *Кључне речи епохе (Ключевые слова эпохи)* Кронгауз духовито и компетентно коментарише језичке тенденције епохе: професионализме-стране речи (пиар, ризлтор, контролинг), модерне речи (элитный, реальный, конкретный, эксклюзивный, гламур), речи које нестају или су већ настале из употребе (он чак наводи реакције читалаца на овај чланак на интернет форуму *Ведомости*, који дају допринос теми, наводећи речи из свог детињства, младости, а којих више нема у употреби).

Треће поглавље под називом *Раздвојени истим језиком (Разделенные одним языком)* бави се новинама у говорној етикецији насталим у новим друштвеним, политичким, глобално-светским околностима. Особености руске говорне етикеције се посматрају у односу на некадашњу, совјетску, као и у односу на европску традицију. Кронгауз скреће пажњу, рецимо, на значај понављања личног имена код Руса у обраћању саговорнику, чиме се актуализује, динамизује говор и успоставља приснији контакт са саговорником. Појаву илуструје занимљивим примером: разговором сада бившег председника Русије В. В. Путина с грађанима у оквиру видеоконференције из 2003. године. Људи из целе Русије су се јављали и постављали питања председнику. Путин је одговарао на њихова питања, обраћајући им се на начин како су му се они представили. Тако се, рецимо, наводи Кронгауз, једном ратном ветерану Путин обраћао по имену и имену по оцу, притом неколико пута понављајући то обраћање током свог одговора, тиме подвлачећи своје поштовање према сабеседнику, као и личносну усмереност говора. Занимљиво је, узред да споменемо, да се Путинов говор у још једном контексту у књизи афирмативно третира с аспекта језичке компетенције, што је новина за овај политички дискурс, који је деценијама био само предмет покуде језичких стручњака.

Друга занимљива појава из области савремене говорне етикеције јесте сужење сфере употребе имена по оцу (патронима). Услед чешћих контаката са странцима, нарочито у пословној сфери, постало је уобичајено обраћање само по имену, па чак и претпостављеноме или пословном партнеру. Тако у руском језику настаје нова категорија у обраћању — пуна имена, која раније уопште нису самостално функционисала у својству обраћања: од мушких *Александр* (скраћено *Саша* или *Шура*), *Владимир* (*Володя*), *Дмитрий* (*Дима* или *Митя*), *Евгений* (*Женя*), а од женских *Елена* (*Лена*), *Мария* (*Маша*), *Екатерина* (*Катя*), *Анна* (*Аня*). Дакле, пуна имена све више замењују име и име по оцу у званичној сфери језика, док је пре свега петнаестак година њихова употреба била веома ограничена (пуно име од личног имена које може да се скрати користило се само у ироничним контекстима, звучало је превише натегнуто и претенциозно, или се користило у строгом обраћању родитеља својој деци).

Кронгауз упућује и на неке, по његовом мишљењу, позитивне појаве у руској говорној култури, настале под утицајем европске или америчке етикеције. Ради се о

пракси обавезног поздрављања клијента (уз осмех) у многим већим продавницама, супермаркетима и слично.

Неколико есеја посвећено је и још увек хаотичној интернет-етикетици: на форумима, у електронској пошти, блогovima и слично.

Последње поглавље с називом *Исправљање језика (Правка језика)* посвећено је питању могуће реформе руског правописа и интерпункције, питањима језичке коректности и језичке политике.

Наводећи и коментаришући најразличитије промене у називима градова, држава, улица итд., па и чувено лингво-политичко питање употребе предлога *в* или *на* уз назив нове државе Украјине (Кронгауз сматра да не треба мењати руски досадашњи начин употребе), аутор изводи неку врсту закључка о овоме: „језик, по крайней мере в этой области, не является инструментом ни унижения других государств и наций, ни особого уважения к ним. (...) Нам же (...) следует просто с уважением относиться к русскому языку (да и к другим тоже). И без особой нужды ничего не менять. Так как-то спокойнее будет”.

Препоручујући читаоцима књигу Максима Кронгауза, на крају овог приказа нашћемо речи самог аутора из поговора: „И все-таки о русском языке надо беспокоиться. Его надо любить. О нем надо спорить. Но главное — на нем надо говорить, писать и читать. Чего я всем и желаю”.

Биљана Вићенџић

UDC 811.161.3'27(049.32)

Мовы і культура Беларусі: нарысы / Н. Б. Мячкоўская; уступны артыкул
Н. М. Гурынай. — Мінск: Права і эканоміка, 2008. — 346 с.
(Серыя „Моваведы Беларусі”). — ISBN 978-985-442-568-9

Предмет овога приказа јесте нова књига Нине Борисовне Мечковске, професора на Катедри за теоријску и словенску лингвистику Белоруског државног универзитета.¹

Зборник почиње предговором ауторке, за којим следи реч о ауторки, коју је написала њена ученица доцент Н. М. Гурина. Главни део књиге чини 17 студија, јубиларни чланак у част професора А. Е. Супруна и 5 приказа. Студије се дају хронолошким редоследом (1998—2007), што дозвољава да се уочи развој ауторкиних погледа и интересовања.²

Карактеристичне особине радова Н. Б. Мечковске јесу јасна структура, врло садржајни наслови, јасно и лако излагање.

Научни апарат књиге обухвата списак цитиране литературе (око 300 јединица), регистре табела и имена, библиографију (1968—2008) Н. Б. Мечковске и списак кандидатских дисертација, за чију је израду ментор била Н. Б. Мечковска.

У делу књиге посвећеном словенским књижевним језицима и дијалектима као програмски може се узети реферат Н. Б. Мечковске поднет на XIII. Међународном славистичком конгресу 2003. „Типови језичких ситуација и нормативно-стилистички систем у социјалној карактерологији словенских језика”. Ауторка налази да „од свих језичких феномена битних за разумевање етничких култура највишу хеуристичку вредност има феномен књижевног (стандардног) етничког језика” (с. 120). Даље се излаже нацрт социокултурне карактерологије изграђене на основу низа „диференцијалних обележја”: „1) целовитост vs дивергентност (степен ареалне консолидованости језика); 2) „узрост” и степен традиционалности савременог књижевног језика; 3) јачина утицаја страних језика; 4) степен распрострањености језика ван сопственог етноса; 5) ко-

¹ Детаљније о ауторки в. на сајту Катедре за теоријску и словенску лингвистику <http://www.kateosia.com/mechkovskaja.htm>.

² Избор чланака проф. Мечковске објављених пре 1998. в. у књизи: Н. Б. Мечковская. *Белорусский язык: Социолингвистические очерки*. München, 2003.

муникативни ранг језика: састав функција и званични статус; б) тип и вектор језичке политике као параметар лингвосоцијалне карактерологије.”

Ауторка обраћа пажњу да „сва набројена дистинктивна обележја допуштају или чак захтевају да се количински оцени њихова присутност” (с. 121), али у реферату такве оцене, нажалост, нема.

Односима језика и дијалеката, стандарда и супстандарда посвећене су студије „Развој језичке ситуације у Белорусији XX в.: дивергенција књижевних језика и конвергенција дијалеката и арго”, „Белоруска *трасјанка* и украјински *суржик*: сурогати етничког субстандарда и њихов положај у односу на књижевни језик” и др.

Ауторка наглашава да су *трасјанка* и *суржик* двојезични и да немају узус, за разлику од књижевног језика (с. 170). *Трасјанка* као врста народног говора спречава развој говорне варијанте белоруског књижевног језика. Тврди се да је *трасјанка* идиом људи без пуног средњег образовања који не знају ни један језик, а говоре само *трасјанку*. По нашем мишљењу, ипак, таква дефиниција необразложено сужава обим тог појма.

У студији „Постсовјетски руски језик: нове особине у социолингвистичком статусу” разматрају се правни и фактички статус руског језика у иностранству, у бившим републикама Совјетског Савеза и дата су обележја његове белоруске варијанте.³

У делу књиге који има за предмет лингвистику спознаје човека доста простора посвећено је односу између језика и културе.

Реч „култура” сасвим оправдано се налази у наслову зборника. Та тема је присутна у свим студијама у новој књизи Н. Б. Мечковске, а у неким је и централна: „Социолингвистички поглед на чиниоце, препреке и приоритете народног препорода”, „Национално-културне опозиције у менталности Белоруса”, „Белоруско народно позориште и језички оријентир препорода у доба новина 'Наша Нива'”,⁴ „Цендерни аспект етно-језичких колизија: језичка ситуација у Белорусији XX в. и говор жена”.

Читаоцима ће, вероватно, бити посебно занимљив чланак „Чиме се Белоруси разликују од Руса?” (с. 67–82). У њему афористички, иако не без неког претеривања, ауторка издваја овакве националне карактеристике: „Европљани—Белоруси vs Евроазијци—Руси; белоруски сељаци—приватници vs руски сељаци—колхозници; народ, који је Царевина казнила за унију са Пољском; „приватни” становници западне покрајине Царевине vs „државни народ”; Белоруси раније него Руси напуштају „заједничко крило” источнословенских народа; белоруска попустљивост пред асимилацијом и космополитизам vs отпорност Руса према околним језицима; белоруско неповерење или равнодушност према речи, образовању, књижевној и градској култури vs руска усредсређеност на речи и идеолошка страстност; у Белорусији људи живе у просеку дуже него у Русији.

Део књиге посвећен је симболима у белоруском језику, култури и друштву. У оквиру тог предмета у књизи се расправља о томе да јак емоционалан одјек изазивају расправе о садашњем слабљењу белоруског језика. Ауторка нас упознаје са подацима о његовом повлачењу на свим подручјима. Да се осврнемо само на једну изјаву — о осећању дискриминације које доживљавају они који говоре белоруски (Н.Б. Мечковска цитира чланак А. Кавчука): „Тешко је престати осећати самог себе као да си у зоолошком врту 'Белорусија', као да си егзотична колекциона буба на чиди. <...> *Вы так красіва размаўляеце! Па рабоце ілі как?*” (с. 30, 238).

Ауторка егземплификује речите изјаве белоруских културних радника: *Не пакідайце ж мовы нашай беларускай, каб не ўмёрлі!; Нацыя без мовы — гэта не нацыя; Без беларускай мовы няма Беларусі; Без адрацэння мовы няма суверэннай дзяржавы* итд. Али Н. Б. Мечковска назива овакав поглед „романтичарским”, или „малопродуктивним”. По њеном мишљењу, реалнији је друкчији ред приоритета: прво — политички суверенитет и економски напредак па тек после тога — језички препород (с. 48, 103, 277).

³ Б. Норман руски језик у Белорусији квалификује као „региолект” и „нациолект” (Норман, Б. Ю. Русский язык в Беларуси сегодня // *Die Welt der Slaven*. — 2008. — LIII. — S. 290—291).

⁴ Период од 1906. до 1920.

У тим чланцима ауторка нас доводи до још једног свог типолошки важнога закључка — о хијерархији функција белоруског језика: његове симболичке функције (етничка, естетичка, метајезичка) много су јаче, него комуникативна (с. 44, 83, 88—89, 97, 241 и др.).

У вези с тим вреди поменути да је после објављивања ове књиге Н. Б. Мечковске утврђено да је почетком 2008/09. у Белорусији радило 1979 школа са белоруским језиком наставе, што износи 53,9% од укупног броја школа, 1535 с руским (41,8%) и 155 (4,2%) с белоруским и руским. Међутим, према броју ученика корелација је саввим друкчија: школе са белоруским језиком похађа само 18,4% ученика (195,592), а школе са руским — 74,4% (792,535). У градским школама положај је још гори: на белоруском учи само 1,9% ученика (у сеоским школама — 68,6%).

Зборник радова Н. Б. Мечковске двојезичан је. При томе, већи је део текста (210 стр. од 292) на руском језику. Ипак се књига доживљава као белоруска. О томе сведочи и избор патриотско-националних боја (црвене и беле), а не званичних државних боја. Белоруски језик заступљен је у наслову, у импресуму и у предговору. Такав корак заслужује високу оцену. Иако констатује слабљење белоруског језика ауторка му даје подршку без бојазни да ће потенцијални читалац (нпр. страни) одустати од читања књиге с белоруским насловом јер не зна белоруски.

Симболичан је и начин писања имена белоруских културних радника (у расправама на руском језику): *Вацлаў Ластоўски*, *Змицер Жилунович* (*писатељ Цишка Гартны*), *Кастусь Калиноўски*, *Уладзимир Караткевич* и др.

Књизи се могу ставити и неке примедбе. Пре свега, за разлику од ауторке не третирају сви научници почетак XX в. као време првог белоруског народног препорода (с. 168). Неки га смештају у XII—XIII век, а чак већина истраживача почетак XVI в. сматра за „златно доба белоруске културе”.

За ареално-типолошке закључке о мешању језика, по нашем мишљењу, не би било сувишно да су били засновани на већем броју информаната (с. 250—255).

Н. Б. Мечковска брижљиво промишља композицију својих књига и чланака. Ипак, у овом издању ради боље приступачности, добро би било да је списак цитиране литературе и регистар табела и шема објављен на крају књиге.

Нажалост, у књизи нису изостале и неке штампарске грешке, нпр. *Росія*, на *емиграци* (с. 26), *атаесамлівае* (с. 29), *майстр* (с. 38), *свабоднам* (с. 40), *азначаня*, *дзвухмоўным* (с. 42) итд.

Укратко, реч је о одличној књизи, која се може најтоплије препоручити читаоцима. Она ће помоћи странцима да боље разумеју Белорусе, њихову историју и културу. Помоћи ће и Белорусима да постану још више свесни себе и свог места на свету. А свако ко се бави социолингвистиком у књизи *Мовы і культура Беларусі: нарысы* Н. Б. Мечковске наћи ће ризницу значајних мисли и чињеница.

Микиша Сујрунчук

UDC 61(038)=111=163.41(049.32)

НОВО У СРПСКОЈ ДВОЈЕЗИЧНОЈ ТЕРМИНОЛОШКОЈ ЛЕКSIКОГРАФИЈИ

Софија Мићић, *Медицински енглеско-српски и српско-енглески речник*.
— Београд: Завод за уџбенике, 2007.

Интересовања за српску лексикографију углавном су, и са доста разлога, усредсређена на једнојезичке речнике српског језика какви се састављају у Матици српској, у САНУ. Пажњи ипак не би смели да промакну и други вредни лексикографски подухвати, нпр. такви у којима се српски лексички фонд описује у форми речника упоредо са лексичким фондом неког другог језика, а у оквиру таквих речника они још ређи — терминолошки речници, чија израда тражи више од лингвистичког знања и искуства.

Један од новијих таквих примера јесте *Медицински енглеско-српски и српско-енглески речник* доц. др Софије Мићић.

Тај речник представља јединствено лексикографско дело специјалне намене, израђено по свим критеријумима и правилима савремене лексикографске теорије и праксе, дакле са подацима који се траже и очекују од такве публикације. Другачије речено, материјал тога речника обрађује све релевантне податке граматичке и лексикографске компоненте важне и неопходне за вредност и ваљаност речничког описа. Речник је, наиме, снабдевен подацима који говоре о граматичко-употребној и колокацијској вредности лексеме и лексичких израза, којима се обавештава да ли је посредни именица, придев или глагол, односно спој језичких чланова који чије једну семантички нераздвојну кохерентну лексичку целину или израз, који је, уз то, у енглеској верзији речника, снабдевен и одговарајућом фонетском транскрипцијом речи.

Реч је, дакле, о лексикографском остварењу којим се у нас први пут захвата домен медицинске струке и терминологије у међусобној спрези енглеског исказа и одговарајућег еквивалента у српској медицинској терминологији и изразу. С обзиром на значај енглеског језика у савременој науци, али и с обзиром на његов утицај на терминолошке системе других језика, па и на српски, појава таквог речника-првенца који обухвата области не само медицине, већ и физике, молекуларне биологије, генетике и друга, и који доноси и достигнућа савремене технологије, особито она која се тичу медицинске струке и науке, *Медицински енглеско-српски и српско-енглески речник* Софије Мићић представља врло користан извор за ваљано разумевање и коришћење термина који се јављају и све више одомаћују у српском језику.

Својом садржином и начином презентације материјала из медицинске струке — којом је обухваћена обимна медицинска терминологија у међусобној спрези српског и енглеског језика — речник нуди изузетно вредну и јединствену помоћ једнако студентима медицине, као и стручном лекарском кругу истраживача и практичара, а уједно и лаичкој публици која у овој публикацији може наћи довољно јасна и тачна тумачења медицинских речи и израза.

Ауторка се у изради свог двојезичног речника послужила не само најновијим изворима и лексикографско-медицинском литературом, већ и раније објављеним важним релевантним лексикографским изворима, међу којима високо стоји велики медицински речник др Миодрага Одавића, његове добре одлике Софија Мићић је уградила у своје терминолошки осавремењено лексикографско дело, које представља важан допринос стандардизацији српске медицинске терминологије.

За српски језик је од посебне важности и значаја то што су у оквиру српске дефиниције у овом речнику идентификовани и многи домаћи медицински термини, посебно они који су почесто (полу)заборављени у народном језику. Ауторка је покушала и врло често успела да за страну реч нађе и домаћи израз. Тиме су у многим случајевима поново актуализоване српске речи, чиме се, на свој начин, обогаћује до сада заостављена специфична народна лексика, таква која ће имати посебан значај за српски језик, а нарочито и за општу српску лексикографију и лексикологију.

За српску лексикографију, али и медицинску науку и праксу, посебно је вредна медицинска фразеологија, српска односно енглеска, у колокацијским везама са основном одредницом, чиме се значајно употпуњава употребљивост и обухватност речника у прагматичној примени. Тако се, рецимо, уз одговарајућу енглеску реч наводе изрази и преводи на енглески језик фраза и израза попут: *муче ме леђа*, *мучила ју је хронична истинеа*; *лекари су дијагностиковали џумор у јейри* итд., а уз одговарајуће српске одреднице могу се наћи изрази упоређени са енглеским терминима, какви су: *зайаљење йа-йиле*, *беле суйстанице кичмене мождине*, *зайаљење семенних омотјача*, *зайаљење крви у мо-краћи*, *йеритонеумске йревлаке матјерице* и др.

Дакле, с обзиром на то да је *Медицински енглеско-српски и српско-енглески речник* Софије Мићић, као што смо истакли, заправо једини српски двојезични речник те врсте и да је заснован на лексикографски и методолошки ваљаним принципима, налазим да имамо пред собом дело које се може свесрдно препоручити не само стручњацима већ и ширем кругу корисника.

ИНДЕКС КЉУЧНИХ РЕЧИ

- акмеизм 81
аллюзии 33
анализ 95
апокалипсис 21
ассоциативность 33
биље 47
бити 47
бог и батина 47
богослужбени језик 7
великоморавска мисија 7
гностицизам 95
гуманизм 21
„Дикая порфира” 81
дух 95
душа 95
Зинаида Гипијус 95
иконичност 47
истина 21
история 21
Јеванђеље по Јовану 7
језички и митски појмови 47
литургија на словенском језику 7
метаистория 21
Михаил Зенкевич 81
палимпсест 33
перити 47
перти 47
Перун 47
пирити 47
плот 95
рационализам 21
реминисценции 33
семантический анализ 33
смысловая иерархия 33
старословенски језик 7
христианство 21
Ћирило и Методије 7
Цех поетов 81
эмоционально-интеллектуальное чтение 33
эсхатология 21

УПУТСТВО ЗА ПРИПРЕМУ РУКОПИСА ЗА ШТАМПУ

1. Часопис *Зборник Маџице српске за славистџику* објављује оригиналне научне радове о словенским језицима, књижевностима и културама проучаваним у њиховом развоју или у савременом стању, посматраним компаративно, типолошки, ареално, или у ширем семиотичком контексту, као и узетим понаособ, а такође и радове из историје словенске филологије, историје науке о словенским књижевностима, или лингвистичке славистике. *Зборник Маџице српске за славистџику* објављује студије и расправе, прилоге и грађу, научну критику, приказе, хронику и библиографију. Радови који су већ објављени или понуђени за објављивање у некој другој публикацији не могу бити прихваћени за објављивање у часопису *Зборник Маџице српске за славистџику*. Ако је рад био изложен на научном скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу при дну прве странице чланка.

2. Радови се објављују на свим словенским језицима. Радови на српском језику објављују се екавским или ијекавским књижевним изговором, ћирилицом. Уколико аутор жели да му рад буде штампан латиницом, треба то посебно да нагласи. По договору са Уредништвом, рад може бити објављен на енглеском, немачком или француском језику.

Рукопис треба да буде исправан у погледу правописа, граматике и стила. У *Зборнику Маџице српске за славистџику* за радове на српском језику примењује се *Правоиис српскођа језика* Митра Пешикана, Јована Јерковића и Мата Пижурице (Матица српска: Нови Сад, 1993). Поред правописних норми утврђених тим правописом аутори треба да се у припреми рукописа за штампу придржавају и следећег:

а) Наслови посебних публикација (монографија, зборника, часописа, речника и сл.) који се помињу у раду штампају се курзивом на језику и писму на којем је публикација која се цитира објављена, било да је реч о оригиналу или о преводу.

б) Пожељно је цитирање према изворном тексту (оригиналу) и писму. Уколико се цитира преведени рад, треба у одговарајућој напомени навести библиографске податке о оригиналу.

в) Страна имена пишу се транскрибовано (прилагођено српском језику) према правилима *Правоииса срјскога језика*, а када се страно име први пут наведе, у загради се даје изворно писање, осим ако је име широко познато (нпр. Ноам Чомски), или ако се изворно пише исто као у српском (нпр. Филип Ф. Фортунатов).

г) У уметнутим библиографским скраћеницама (парентезама) презиме аутора наводи се у изворном облику и писму, нпр. (БЕЛИЋ 1941), (KAROLAK 2004).

д) Цитати из дела на страном језику, у зависности од функције коју имају, могу се наводити на изворном језику или у преводу, али је потребно доследно се придржавати једног од наведених начина цитирања.

3. Рукопис расправе или студије треба да има следеће елементе: а) наслов рада, б) име, средње слово, презиме, назив установе у којој је аутор запослен, в) сажетак, г) кључне речи, д) текст рада, њ) литературу и изворе, е) резиме, ж) прилоге. Редослед елемената мора се поштовати. Радови који представљају краће прилоге, грађу, приказе и сл. поред основног дела текста садрже име аутора и наслов.

4. Наслов рада треба да што верније и концизније одражава садржај рада. У интересу је аутора да се користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову дода поднаслов. Наслов (и поднаслов) штампају се на средини странице, верзалним словима.

5. Име, средње слово и презиме аутора у студијама и чланцима штампају се изнад наслова уз леву маргину, а у приказима испод текста уз десну маргину, курзивом. Имена и презимена домаћих аутора увек се наводе у оригиналном облику, независно од језика рада. Назив и седиште установе у којој је аутор запослен наводи се испод имена, средњег слова и презимена аутора. Називи сложених организација треба да одражавају хијерархију њихове структуре (нпр., Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Одсек за српску књижевност). Ако је аутора више, мора се назначити из које установе потиче сваки од наведених аутора. Функција и звање аутора се не наводе. Службена адреса и/или електронска адреса аутора даје се у подбелешци, која је звездицом везана за презиме аутора. Ако је аутора више, даје се само адреса првог аутора. Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм наводи се у посебној подбелешци, која је двема звездицама везана за назив установе у којој је аутор запослен.

6. У сажетку, који треба да буде на језику на коме је написан и рад, треба језгровито представити проблем, циљ, методологију и резултате научног истраживања. Препоручује се да сажетак има од 100

до 250 речи. Сажетак треба да се налази испод наслова рада, без ознаке *Сажетак*, и то тако да му је лева маргина увучена 1 цм у односу на основни текст (тј. једнако увучена као први пасус основног текста).

7. Кључне речи су термини или изрази којима се указује на целокупну проблематику истраживања, а не може их бити више од десет. Препоручљиво их је одређивати са ослонцем на стручне термилошке речнике, а у интересу је аутора да учесталост кључних речи (с обзиром на могућност лакшег претраживања) буде што већа. Кључне речи дају се на језику на којем је написан сажетак. Кључне речи се наводе испод сажетка, са ознаком *Кључне речи*, и то тако да им је лева маргина уравната с левом маргином сажетка.

8. Библиографска парентеза, као уметнута скраћеница у тексту која упућује на потпуни библиографски податак о делу које се цитира, наведен на крају рада, састоји се од отворене заграде, презимена аутора (малим верзалом), године објављивања рада који се цитира, те ознаке странице са које је цитат преузет и затворене заграде, на пример:

(Ивић 1986: 128)	за библиографску јединицу:	Ивић, Павле. <i>Српски народ и његов језик</i> . — 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
---------------------	-------------------------------	--

Ако се цитира више суседних страница истог рада, дају се цифре које се односе на прву и последњу страницу која се цитира, а између њих ставља се црта, на пример:

(Ивић 1986: 128—130)	за библиографску јединицу:	Ивић, Павле. <i>Српски народ и његов језик</i> . — 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
-------------------------	-------------------------------	--

Ако се цитира више несуседних страница истог рада, цифре које се односе на странице у цитираном раду, одвајају се запетом, на пример:

(Ивић 1986: 128, 130)	за библиографску јединицу:	Ивић, Павле. <i>Српски народ и његов језик</i> . — 2. изд. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
--------------------------	-------------------------------	--

Уколико је реч о страном аутору, презиме је изван парентезе пожељно транскрибовати на језик на коме је написан основни текст рада, на пример Ц. Марфи за James J. Murphy, али у парентези презиме треба давати према изворном облику и писму, нпр.

(MURPHY 1974: 95)	за библиографску јединицу:	MURPHY, James J. <i>Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance</i> . Berkeley: University of California Press, 1974.
----------------------	-------------------------------	---

Када се у раду помиње више студија које је један аутор публиковао исте године, у текстуалној библиографској напомени потребно је одговарајућим азбучним словом прецизирати о којој се библиографској одредници из коначног списка литературе ради, на пример (MURPHY 1974a: 12).

Уколико библиографски извор има више аутора, у уметнутој библиографској напомени наводе се презимена прва два аутора, док се презимена осталих аутора замењују скраћеницом *и др.*:

(ИВИЋ, КЛАЈН и др. 2007)	за библиографску јединицу:	Ивић, Павле и Иван Клајн, Митар Пешикан, Бранислав Брборић. <i>Српски језички приручник</i> . 4. изд. Београд: Београдска књига, 2007.
-----------------------------	-------------------------------	---

Ако је из контекста јасно који је аутор цитиран или парафразира-
ран, у текстуалној библиографској напомени није потребно наводити
презиме аутора, нпр.

Према Марфијевом истраживању (1974: 207), први сачувани трактат из
те области срочио је бенедиктинац Алберик из Монте Касина у другој
половини XI века.

Ако се у парентези упућује на радове двају или више аутора, по-
датке о сваком следећем раду треба одвојити тачком и запетом, нпр.
(БЕЛИЋ 1958; СТЕВАНОВИЋ 1968)

9. Подбелешке (подножне напомене, фусноте), обележене арап-
ским цифрама (иза правописног знака, без тачке или заграде) дају се
при дну странице у којој се налази део текста на који се подбелешка
односи. Могу садржати мање важне детаље, допунска објашњења и
сл. Подбелешке се не користе за навођење библиографских извора
цитата или парафраза датих у основном тексту, будући да за то слу-
же библиографске парентезе, које — будући повезане с пописом ли-
тературе и извора датих на крају рада — олакшавају праћење цитира-
ности у научним часописима.

10. Прилози којима је илустровано научно излагање (табеларни
и графички прикази, факсимили, слике и сл.) обележавају се рим-
ским цифрама, прилажу се на крају текста рукописа, а њихово место
у тексту се означава одговарајућом цифром.

11. Цитирана литература даје се у засебном одељку насловљеном
Цитирана литература. У том одељку разрешавају се библиографске
парентезе скраћено наведене у тексту. Библиографске јединице (ре-
ференце) наводе се по азбучном или абecedном реду презимена пр-
вог или јединог аутора како је оно наведено у парентези у тексту.
Прво се описују азбучним редом презимена првог или јединог аутора
радови објављени ћирилицом, а затим се описују абecedним редом
презимена првог или јединог аутора радови објављени латиницом.

Ако опис библиографске јединице обухвата неколико редова, сви редови осим првог увучени су удесно за два словна места (висећи параграф).

Свака библиографска јединица представља засебан пасус, који је организован на различите начине у зависности од врсте цитираног извора.

У *Зборнику Мајнице српске за славистику* у библиографском опису цитиране литературе примењује се MLA начин библиографског цитирања (*Modern Language Association's Style — Works cited*) с том модификацијом што се презиме аутора наводи малим верзалом, а наслов посебне публикације наводи се курзивом.

Примери таквог начина библиографског цитирања:

Монографска публикација:

ПРЕЗИМЕ, име аутора и име и презиме другог аутора. *Наслов књиџе*. Податак о имену преводиоца, приређивача, или некој другој врсти ауторства. Податак о издању или броју томова. Место издавања: издавач, година издавања.

Пример:

БЕЛИЋ, Александар, *О језичкој природи и језичком развоју: лингвистичка испитивања*. Књ. 1. — 2. изд. Београд: Нолит, 1958.

МИЛЕТИЋ, Светозар. *О српском језику*. Избор и предговор Чедомир Попов. Нови Сад: Градска библиотека, 2001.

Фототипско издање:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. *Наслов књиџе*. Место првог издања, година првог издања. Место поновљеног, фототипског издања: издавач, година репринт издања.

Пример:

СОЛАРИЋ, Павле. *Поминак књиџески*. Венеција, 1810. Инђија: Народна библиотека „Др Ђорђе Натошевић”, 2003.

Секундарно ауторство:

У *Зборнику Мајнице српске за славистику* зборници научних радова се описују према имену уредника или приређивача.

Презиме, име уредника (или приређивача). *Наслов дела*. Место издавања: издавач, година издавања.

Пример:

РАДОВАНОВИЋ, Милорад (ур.). *Српски језик на крају века*. Београд: Институт за српски језик САНУ — Службени гласник, 1996.

Рукопис:

ПРЕЗИМЕ, име. *Наслов рукописа* (ако постоји или ако је у науци добио општеприхваћено име). Место настанка: Институција у којој се налази, сигнатура, година настанка.

Пример: НИКОЛИЋ, Јован, *Песмарица*. Темишвар: Архив САНУ у Београду, сигн. 8552/264/5, 1780—1783.

Рукописи цитирају према фолијацији (нпр. 2а—3б), а не према пагинацији, изузев у случајевима кад је рукопис пагиниран.

Прилог у серијској публикацији:

Прилог у часопису:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. „Наслов текста у публикацији.” *Наслов часописа* број свеске или тома (година, или потпун датум): стране на којима се текст налази.

Пример:

РИБНИКАР, Јара. „Нова стара прича.” *Летопис Мајнице српске* књ. 473, св. 3 (март 2004): стр. 265—269.

Прилог у новинама:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. „Наслов текста.” *Наслов новина* датум: број страна.

Пример:

КЉАКИЋ, Слободан. „Черчиллов рат звезда против Хитлера.” *Политика* 21. 12. 2004: 5.

Монографска публикација доступна on-line:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. *Наслов књиџе*. <адреса са Интернета>. Датум преузимања.

Пример:

VELTMAN, K. H. *Augmented Books, knowledge and culture*. <<http://www.isoc.org/inet2000/cdproceedings/6d/6d>> 02. 02. 2002.

Прилог у серијској публикацији доступан on-line:

ПРЕЗИМЕ, име аутора. „Наслов текста.” *Наслов периодичне публикације*. Датум периодичне публикације. Име базе података. Датум преузимања.

Пример:

TOIT, A. „Teaching Info-preneurship: students’ perspective.” *ASLIB Proceedings* February 2000. Proquest. 21. 02. 2000.

Прилог у енциклопедији доступан on-line:

„НАЗИВ ОДРЕДНИЦЕ.” *Наслов енциклопедије*. <адреса са Интернета>. Датум преузимања.

Пример:

„WILDE, Oscar.” *Encyclopedia Americana*. <...> 15. 12. 2008.

12. Извори се дају под насловом *Извори* у засебном одељку после одељка *Цитирана лиџераџура* на истим принципима библиографског описа који се примењује у одељку *Цитирана лиџераџура*.

13. Резиме не би требало да прелази 10% дужине текста, треба да буде на једном од светских језика (енглеском, руском, немачком, француском). Уколико аутор није у могућности да обезбеди коректан

превод, треба да напише резиме на језику на коме је написан и рад, а уредништво *Зборника Маџице српске за славистику* ће обезбедити превод. Уколико је рад написан на страном језику, резиме мора бити написан на српском језику. Уколико аутор није у могућности да обезбеди резиме на српском језику, треба да напише резиме на језику на којем је написан рад, а уредништво ће обезбедити превод резимеа на српски језик. После резимеа треба на језику резимеа навести кључне речи за дати рад.

14. Текст рада за *Зборник Маџице српске за славистику* пише се електронски на страници А4 формата (21 x 29,5 cm), с маргинама од 2,5 cm, увлачењем првог реда новог пасуса 1,5 cm, и размаком међу редовима 1,5. Текст треба писати у фонту *Times New Roman*, словима величине 12 pt, а сажетак, кључне речи и подножне напомене словима величине 10 pt.

Штампане рукописе треба слати на адресу: Уредништво *Зборника Маџице српске за славистику*, Матица српска, Матице српске 1, 21 000 Нови Сад. Поред штампане верзије рукописа, треба послати и електронску верзију рукописа у Word формату на компакт диску или на електронску адресу jdjukic@maticasrpska.org.rs или piperm@eunet.rs с назнаком да се ради о рукопису за *Зборник Маџице српске за славистику*. Штампана верзија рукописа може бити замењена електронском верзијом у PD формату.

Уредништво Зборника Маџице српске за славистику

Рецензенти радова који се објављују у ЗбМСС 76 су

Проф. др Предраг Пипер
Проф. др Корнелија Ичин
Проф. др Љиљана Пешикан-Љуштановић
Доц. др Маја Букановић