

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

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ
ЗА СЛАВИСТИКУ

73

НОВИ САД • 2008

Александар Лома

СТИЛСКЕ И СОЦИОЛИНГВИСТИЧКЕ РАВНИ ПРАСЛОВЕНСКОГ ЈЕЗИКА — РЕЧНИК И ТВОРБА РЕЧИ*

Разматрају се могућности и методолошки проблеми уградње словенског материјала у реконструкцију „индоевропског песничког језика”, са посебним тежиштем на формулама усмене поезије и архаичним сложеницама.

Кључне речи: праиндоевропски, прасловенски, лексика, етимологија, песничке и култне формуле, сложенице.

Истраживања о којима ће овде бити реч имају своје исходиште у одавно утврђеној и општепознатој чињеници да су Словени у језичком погледу Индоевропљани и да се, самим тим, заједнички предак свих словенских језика, који називамо општесловенским или прасловенским и реконструишемо га онакав какав је могао бити пре око хиљаду и по година, у дубљој временској перспективи изводи, заједно са великим бројем других језика Европе и Азије, из још знатно ранијег прајезика који називамо праиндоевропским, који се говорио пре добрих пет хиљада година, у епохи енеолита и у рано бронзано доба. Као баштеници језика, Прасловени су морали наследити макар неке основне елементе културе његових носилаца, Праиндоевропљана. Стога нам индоевропска компаративистика пружа нужан оквир за реконструкцију не само језичке него и културне прошлости наших прапредака, у том великом временском распону од распада праиндоевропског језичког континуума до краја прасловенског језичког заједништва, који је истовремено значао ступање појединих словенских огранака на историјску позорницу, скопчано са дубоким променама у домену како материјалне тако и духовне културе, међу којима је најдубља свакако била замена традиционалне религије хришћанством. Колико год били оскудни непосредни извори којима располажемо за словенско паганство, они не остављају сумње да је оно задржавало једну битну црту која се поуздано реконструише за праиндоевропску религију: веру у богове као словесна бића, са којима човек општи не

* Овај чланак настао је као резултат рада на пројекту бр. 148004 „Етимолошка истраживања српског језика и израда *Етимолошког речника српског језика*”, који у целини финансира Министарство науке Републике Србије.

само путем мисли и обредне радње, већ, и првенствено, путем гласно изговорене речи. Иста реч у староиндијском значи „жртва” (*yajñá-*) а у староиранском „молитва” (авест. *yasna-*); истом глаголском корену **ǵheu-* се још у праиндоевропско доба значење раздвојило на „изливати (жртву)” и „зазивати (божанство)”; прасл. глагол **žerti, žbrǫ* „приносити на жртву” има најближе сроднике у лит. *girti*, стинд. *gṛñāti*, авест. *aibi-gar-* „славити”. Стари Индоевропљани су се божанствима обраћали на свом властитом језику, али друкчијем од оног којим су свакодневно општили међу собом. У хомерским спевовима, најранијем споменику старе грчке књижевности, на неколико места повлачи се разлика између „језика богова” и „језика људи” тако што се наводе синонимни називи за исту ствар у једном и у другом језику; тако се каже да једну исту реку богови зову *Xánthos* а људи *Skámandros* (II. XX 74), исту врсту птице богови *khalkís* а људи *kýmindis* (II. XIV 291). Све речи, и оне „људске” и оне приписане боговима грчке су, разлика дакле није у језику него у стилској равни. „Људски” називи су уобичајене, конвенционалне ознаке за дату ствар (реку, птицу), које се унутар грчког не могу даље анализирати (*Skámandros* је као име реке у Троади сигурно негрчки хидроним, а и орнитоним *kýmindis* вероватно је страног порекла), док су „божански” називи прозирни, описног карактера: *xánthos* „златножут”, *khalkís* „боје бронзе”. Другим речима, они су поетски маркирани у опреци према свакодневној, немаркираној лексици. И на другој страни индоевропског света, у старој Скандинавији, срећемо сличан феномен разликовања језика људи са једне и језика разних врста богова (Ази, Вани), дивова, патуљака, вилењака и других натприродних бића са друге стране (Güntert 1921). Разлика је и ту повучена у речнику традиционалне поезије, и опет су метафорични, описни називи звани „кенинзи”, типа „Месечева стаза” за „небо”, ти којима се одликује „језик богова”. Ова подударност довољна је да се у праиндоевропско доба пројектује постојање двеју језичких равни, „приземне”, на којој се одвијала свакодневна међуљудска комуникација, и „узвишене”, резервисане за језик култа и усмене поезије. Та опозиција се из синхроне лако претварала у дијахрону, с обзиром на конзервативност култно-религијске сфере и на формулаични карактер усменог песништва, који су на тој „вишој” равни замрзавали речи и облике одавно изобичајене на „нижој” равни живог говора. Драстичан пример пружа хиндуистичка религија са хиљадама година дугом историјом усменог преношења ведских химни, испеваних на језику какав се говорио крајем другог миленија пре Христа; у профаној сфери, могу се поменути хомерски спевови, настали у деветом или осмом веку пре Христа, на језику који се никад и нигде није говорио, већ се уобличио као наддијалекатска мешавина у употреби путујућих певача и казивача: Грци су „Илијаду” и „Одисеју” све до у модерно доба не само читали, него напамет учили као основно образовно штиво.

Управо је очување таквих, и језички и садржински архаичних култних и књижевних споменика, отворило у индоевропеистици један правац истраживања који је омогућио да се не остане при начелној претпоставци о постојању, још у праиндоевропско доба, нечега што се условно назива „индоевропски песнички језик”, немачки *Indogermanische Dichtersprache*, већ да се пређе на делимичну реконструкцију његових конкретних садржаја. Заправо, реконструкција индоевропског прајезика само у том сегменту прелази границе појединачне речи и предочава нам фрагменте повезаног текста, додуше минималне: реч је о спојевима две, ретко три лексеме који се, на основу етимолошке подударности између најмање два језика, могу, при свом формулаичном карактеру и макар приближној упоредивости контекста, пројектовати на прајезичку раван. Те реконструисане праиндоевропске формуле су добрим делом култног, односно митолошко-химничког карактера: „Небо Отац (Родитељ)”, „Мати Земља (Широка)”, „Даваоци добара” као описна ознака за богове, „Сунце Осматрач”, „Велико, Брзо Сунце”, „Сунчев Точак”, „коњи Ветра”, „Кћи Неба (Сунце, Зора)”, „стрелорук”, „многоимени”, „почуј ме!” као уводни део молитве божанству, „људи и стока” или „двоножни и четвороножни” у сакралним контекстима. Поред химни боговима, већ у праиндоевропско доба, морала је постојати и нека врста епског песништва. То пре свега доказују формуле које садрже индоевропски корен **k̑leu-* „чути, прочути се, прославити се”, као: „јуначка слава”, „добра слава”, „непропадљива слава”.¹

Највећи и најпоузданији део ових реконструкција заснива се управо на грчко-индоиранским подударностима, при чему главну улогу играју хомерски спевови и ведске химне, знатан допринос дају и песнички делови староиранске Авесте а, тек у новије време, и староанатолијски текстови сакрално-митолошког карактера.² Све остале традиције, већ због своје знатно позније фиксације, остају на периферији компаративног оквира: келтска, италска, германска, па и балт-

¹ Преглед и темељан претрес дотадашњих резултата ове дисциплине даје Schmitt 1967, а истом аутору дугујемо и хрестоматију која илуструје првих стотинак година њеног развоја (Schmitt 1968). У протеклих четрдесет година истраживања индоевропског песничког језика се настављају, даље гранају и методолошки усложњавају, што може добро илустровати књига Калверта Воткинса посвећена „аспектима индоевропске поезике” (Watkins 1995), а најскорије зборник Pinault/Petit 2006, како тематским распором прилога тако и ширином у њима примењених приступа.

² Премда најраније писано посведочен од свих индоевропских огранака, анатолијски је испрва остајао по страни од истраживања ове врсте, што се објашњава ширином и дубином утицаја који су на хетитску писменост, књижевност, митологију и религију извршили неиндоевропски језици Мале Азије и Месопотамије, тако да у Schmitt 1967 хетитског (и лувијског) материјала готово и да нема. Доцније се, међутим, показало да се и у овим језицима могу наћи фразеолошки архаизми наслеђени из индоевропског прајезика, изм. ост. кроз радове Вјачеслава Иванова (уп. Гамкрелидзе/Иванов 1984, 832 дд.), Норберта Етингера (нпр. Oettinger 1989), Калверта Воткинса (нпр. Watkins 1995, погл. 46 и др.).

ско-словенска. Ни на балтској ни на словенској страни не располажемо довољно старим текстовима који би се могли укључити у ову врсту поредбених истраживања равноправно са горепоменутиим прворазредним споменицима, па ни онима млађим какви су староирске легенде или старонордијска песничка и прозна Еда. То је свакако разлог што је удео словенског материјала у реконструкцији праиндоевропских формула скроман и несразмеран значају који словенски, као релативно архаичан изданак праиндоевропског језика, има у реконструкцији његових гласова и облика.³

Како, међутим, архаичност текста не зависи праволинијски од времена његовог записа, словенска грађа не може се сматрати безвредном за реконструкцију „индоевропског песничког језика”, али да би се за њу у правој мери искористила нужне су предрадње на пољу историјске фразеологије словенских језика, које би омогућиле да се у њој оно што се сме сматрати прасловенским или можда још балтско-словенским наслеђем разлучи од онога што је плод познијих развоја и страних, књижевних или других, утицаја. При том треба бити свестан ограничења које постављају прасловенске иновације у баштињеном прајезичком лексичком фонду. На пример, прасловенски није очувао ниједну од основних опозиција у паровима „небо” : „земља”, „отац” : „мати”, „бог” : „човек” у њеном изворном етимолошком виду. Речи за „земља” и „мати” јесу континуанте праиндоевропских **dhǵhóm* и *mātēr*, али је **pH₂tér* заменио са *otъсь*, а *dǵēus* са *nebo*. Ову последњу иновацију он дели са иранским, са којим је заједно и праиндоевропски назив за бога *dēiyoos*, изведен у изворном значењу „небески” од корена исте речи *dǵēus*, одбацио у корист пие. **bhaga-* „уделитељ”, а и други термин у истом пару, **čelověkъ*, словенска је иновација. Балтски, напротив, чува ову последњу опозицију у изворном виду, лит. *diēvas* „бог”, дословно „небесни” према *žmōnes* „људи”, дословно „земни”. Својевремено сам указао да би метонимијска употреба речи *земља* истовремено и за „човек” и за „змија” у српској басми против змијског уједа могла одражавати праиндоевропско означавање људи називом изведеним од корена **dhǵhem-*, као „земних” бића у опреци према „небеским” боговима. Могућа балтско-словенска старина овог текста поткрепљује се тиме што се на почетку литавских бајања против змијског уједа јавља у разним варијантама име паганске богиње земље Жемине (*Žemyna*), изведено од истог корена (Лома 1988, 37–40). Други балтско-словенски увид отвара летонска употреба посесивног генитива *dieva* од *dievs* „бог” да се означе дивље животиње и биљке у опозицији према питомим, нпр. *dieva zuosis* „дивља гуска”, дословце „гуска бога”. Паралелу за

³ Овде по страни остављам истраживања на пољу индоевропске метрике, која се обично укључују у шири тематски круг реконструкције „индоевропског песничког језика” (уп. Schmitt 1967, 307–313, Гамкрелидзе/Иванов 1984, 839–842) и у којима словенска и балтска народна поезија од почетка имају значајно место (уп. Meillet 1923; Jakobson 1966; Гаспаров 1989).

то пружа хетитски, где се дивље звери означавају као *šiu-naš huitar*, дословно „животиње богова”, при чему се хет. *šiu-* „бог” заједно са лет. *dievs* своди на пие. **dēiuzos* „небески” (id. 45; Лома 2004а, 33). У основи је опозиција између онога што је предмет човековог узгоја и старања, што, у случају домаћих животиња, борави под кровом људских станишта, и онога што расте и живи под ведрим небом (лат. *sub divo*) и под старатељством богова (уп. митолошку представу о појединим божанствима као „пастирима дивљих звери”). Стога је јасно да се у основи придева **divjъ* реликтно чува праиндоевропска реч **dēiuzos* у свом изворном значењу „бог”, док је у самосталној употреби она, као и у иранском, деградирана у назив за демона (струс., србуг. *divъ*). Словенско-ирански паралелизам иновативних процеса у овим семантичким сферама наводи на преиспитивање досад широко прихваћене етимологије псл. **čelověkъ* као сложенице од елемената садржаних у лит. *kelys* ’колени, поколење, род’ и *vaikas* ’дете’, према којој би посредни био термин из социјалне сфере, „дете рода”. У иранским језицима човек је означен као смртан, **mrta-*, у опреци према бесмртним бићима, **amrta-*, авест. *aməša-*; стога сам предложио тумачење словенског назива у духу исте онтолошке опозиције као атрибутивне сложенице „онај коме је трајање живота (**vēkъ*) временски ограничено”, уп. срп. дијал. *чело* „време, одређен временски циклус”. Ова етимологија (Лома 2002б, 123—126) у односу на стару има ту предност, што реч, која је посведочена само у словенском, тумачи из словенских, а не из балтских језичких средстава; она такође очигледно могућ продор „песничког” језика у свакодневни, јер су овакви описни називи својствени праиндоевропској поетској дикцији; тако у хомерском грчком *brotós* „смртник” и *epikthónios* „поземљар” представљају поетске речи „језика богова” насупрот немаркираном (и непрозирном) *ánthrōpos* у „језику људи”.

Поред, и пре свеукупне лексике, трагање за фрагментима индоевропског песничког језика треба усмерити на ограничен корпус текстова: у најширем смислу, на оно што се назива усменим народним стваралаштвом, а унутар њега на оно што се, кроз сравњивање варијаната, пројављује као постојано и самим тим релативно старо. То се односи на све врсте фолклорних текстова, поред метричких, и на прозне. За полазиште своје познате студије о лексичким и фразеолошким питањима реконструкције прасловенског текста Иванов и Топоров (1974) узели су управо белоруске бајке и басме, налазећи у њима јасне остатке „основног мита” о борби громовника са змајоликим противником. Поред тога, њих двојица су у знатној мери црпили из традиционалне обредно-митолошке поезије, у чему их је следио Радослав Катичић (Катичић 1987—98; 1988). Поменуте врсте грађе погодне су за компаративно изучавање утолико, што су заступљене у свим деловима словенског света и што се ту, поред словенског, обилно укључује и балтски материјал. Другачије је са епском поезијом, која се није сачувала ни код западних Словена ни код Балта, па

се поређење, на својој првој равни, ограничава на јужнословенски и источнословенски корпус. Но епска грађа има и своју предност. Семиотички приступ који примењују Иванов и Топоров тежи ка реконструкцији контекста и унутар њега фрагмената текста, тј. појединих лексичких садржаја распоређених по принципу бинарних опозиција. Са језичке стране, таква реконструкција је истовремено шира и лабавија од оне којој теже истраживања индоевропског песничког језика, а чији су првенствени предмет спојеви двеју или више лексема у склопу песничких формула, сачуваних као такве или окамењених у сложеницама.⁴ Те конвенционалне формуле (Вук Караџић назвао би их „стајаћим“) у највећој мери су својствене управо епској поезији, и то важи како за јужнословенске јуначке песме тако и за руске билине. Стога сам своја истраживања индоевропског песничког наслеђа у словенским језицима усмерио пре свега на формуле традиционалног епског песништва као део усмене традиције, а онда и на сложенице као творбени сегмент лексике. Оба та језичка сегмента поред међусобне генетске повезаности имају и заједнички социолингвистички аспект. У даљем покушају да сумарно прикажем неке резултате властитог већ двадесетогодишњег бављења овом проблематиком — разумем се, не заобилазећи релевантне налазе других истраживача.

Постојање усменог песништва у прасловенско доба вероватно је већ с обзиром на чињеницу да је оно посведочено од најранијих времена код појединих словенских народа, а да је, с обзиром на резултате изучавања „индоевропског песничког језика“, морало бити развијено на ранијем, праиндоевропском ступњу.⁵ Најнепосреднију потврду тој начелној претпоставци пружа аналоган метод истраживања примењен на усмену епску поезију јужних и источних Словена,⁶ којим се установљава знатан број заједничких, дакле прасловенских формула (уп. Левинтон 1983). На питање да ли у позно забележеним епским творевинама словенских народа има и дубљег, праиндоевропског фразеолошког наслеђа, одговор би најприродније било потражити ограничивши се на тај реконструисани прасловенски репертоар песничких спојева речи, који полазиште нашег истраживања спушта за око хиљаду и по година пре времена бележења расположивих текстова и тако га приближава претпостављеним индоевроп-

⁴ Речено важи за изворна методолошка полазишта ове дисциплине, која су добила свој класични израз у Шмитовој синтези (Schmitt 1967); у новије време запажа се у радовима појединих њених представника приближавање приступу руских семиотичара (нпр. у Watkins 1995).

⁵ Додатну поткрепу континуитету словенске усмене поезије од праиндоевропског доба даје суд компаративних изучавалаца индоевропске метрике о прајезичкој старини словенског (и балтског) трохејског осмерца (уп. Гамкрелидзе/Иванов 1984, 841, са даљом литературом).

⁶ Источнословенска усмена епика заступљена је првенствено руским билинама; на јужнословенском простору, средиште зрачења епских тема и ликова било је старосрпско подручје, али се у епској традицији Бугара и Македонаца чувају неки самобитни и по свој прилици архаични садржаји.

ским предлошцима. Тако се рефлекс праиндоевропске формуле „ма-ти земља” са очуваним етимолошким садржајем оба члана може препознати у *мать / матушка сырая земля* руских билина, *маїи црна земља* у косовској песми дугог стиха, *майка черна земля* у македонској из зборника браће Миладиноваца. Ситуација, међутим, није тако једноставна, јер је и у јужнословенском и у руском између *маїи* и *земља* уметнут атрибут, али различит на једној и на другој страни. При том је *црна земља* и само за себе стајаћи spoj у српским народним песмама, који би, према претпоставци Марчела Дурантеа и Норберта Етингера (Oettinger 1989), могао имати свој праиндоевропски предложак с обзиром на грчко *γαῖα μέλαινα* и хетитско *dankui tekan* у истом значењу, али са етимолошким подударењем само у апелативном делу између словенског и хетитског, док су апелатив „земља” у грчком и атрибут „црн” на све три стране исказани различитим лексичким садржајима (при чему прасл. *čьrnъ* има најбоље зајамчено праиндоевропско порекло, уп. стпрус. *kirsnan*, стинд. *kṛṣṇá-*). По истом основу, уз допуштање лексичке варијантности у оба члана, може се поредити срп. *црна крв(ца)* и гр. хом. *mélan haíta, haíta kelainón* (Лома 2001 = Loma 2004). Источнословенски у оба случаја мало помаже: постоје узречица *черен, как земля*, назив *чернозём* за врсту обрадивог тла и израз *черная кровь* „венска крв” (у опозицији према светлијој артеријској), али се ни у једном случају не ради о формулаичном песничком spoју.

На сигурнијем смо тлу ипак тамо где се полазећи од установиве прасловенске формуле долазимо, преко макар једне етимолошке подударности, до праиндоевропске равни. То је случај са срп. *велико чудо*, рус. *чудо великое*, гр. хом. *méga kýdos*. Пре више од пола века Валтер Порцих приписао је грчко-словенску изоглосу **čudo, -ese*, хом. *kýdos, -eos* песничком језику (Porzig 1954, 170), а пут за садржинско поређење отворио је Емил Бенвенист показавши да грчка реч код Хомера изворно означава знамење које долази од Зевса, тј. са неба (Benveniste 1969, II 57–69); са своје стране, показао сам да се формула „велико чудо” у српској и руској епици превасходно употребљава у сличним контекстима небеских и атмосферских појава, пророчких птица и сл. (Лома 2000; 2002а, 21–35). Чак би се могло узети да у spoју **divъno čudo* атрибутски део представља адјективизацију праиндоевропског посесивног генитива или аблатива **diuos / *diues*, код Хомера *ek Diòs kýdos* II XVII 251 „знамење од Зевса” или, у етимолошком смислу „са неба”. То, наравно, под условом да се прихвати прасродство придева **divъnъ* са латинским *divinus* „божански; богом надахнут, пророчански”, као именица „пророк”, *divinare* „прорицати (осматрањем небеских знамења)” итд.⁷

⁷ Словенски придев непосредно је упоредио са латинским Вл. Георгиев у БЕР 1, 385; треба нотирати разлику у квантитету суфиксалног вокала (*i* : *i* > сл. *ь*). Иначе

Горе је већ поменуто да се установљене формуле праиндоевропског епског песништва концентришу око речи и појма *klewos* „слава” и других изведеница од истог корена, какве су присутне и у словенској усменој епизици, премда се досад није дала реконструисати ниједна општесловенска формула са **slava*, **slaviti*, **slavъnъ*. При том руско *слава великая* упркос одсуству (за сада) јужнословенског еквивалента има све изгледе да буде трансформ праие. формуле одражене у гр. хом. *méga kléos*, стинд. вед. *máhi śrávas*. Са друге стране, нека сложена лична имена на *-слав*, као псл. **Beri-slavъ*, **Jaro-slavъ* тумаче се као одрази праие. епских формула. Оба имају пандане у старогрчком: *Phere-klês*, *Hēraklês*; прво се наслања на хомерску формулу *kléos pherein*, ведску *śravo bhar-* „носити, задобијати славу”, док друго има више митолошке конотације, везујући се за гр. *hērōs* „херој, полубог, јунак”, теониме гр. *Hērā*, слов. *Jaroviit̃*, *Jarilo*, све од корена **yēr-/yōr-* у значењу године, годишњих доба, посебно пролећа и лета, вегетационог циклуса и сл. (уп. Haudry 1986).

„Индоевропски песнички језик”, који је, рекли смо, био оруђе не само усменог песништва него и култа („језик богова”), и текстови испевани на њему, морали су, у праиндоевропско доба, играти сличну обједињујућу улогу као Веде у Индији и хомерски спевови у старој Грчкој, намећући одређен језички и културни модел на једној широкој територији издељеној на велики број племенских подручја или раних државица. Поред свештеничког сталежа са својим усменим каноном текстова треба замислити већ у то доба и путујуће епске певаче, попут грчких аеда или српских гуслара, чија су главна одредишта били дворови локалних поглавара и првобитног племства. У том смислу се „индоевропски песнички језик” или „језик богова” у раном друштвеном раслојавању јасно везивао за свештеничко-ратничку елиту, што је нашло свој одраз у њеном именованом, где су преовлађивала сложена имена добрим делом проистекла из формула култног и епског песништва. Стање код старих Словена одговара ономе што се може установити за друге архаичне индоевропске традиције, где двочлана или вишечлана имена тог типа имају, по правилу, аристократски призивок, док су хипокористици и надимци, бар испрва, означавали нижи друштвени статус. Треба имати у виду да су поред имена више фамилијарног карактера, наденутих одмах на-

се **divъnъ* просуђује као словенска креација од основе глагола **diviti / divati (se)* „гледати, чудити се, дивити се”, чије је индоевропско порекло спорно. Ипак се вероватнијом чини етимологија која га изводи од корена који је у стинд. *dīday-* „светлети, осветлити”, гр. *déasthai* „учинити се” (LIV 108 s.v. **deiH₂-*), са проширењем *-u-* у овде већ више пута помињаним називима **dyēus* за светло (ведро, дневно) небо, **deíuos* за (небеског) бога, лат. *divinus* итд. (тако SP 3, 233 д.; уп. за семантички развој праие. **leuk-* „светлети” > грчки *leússō* „гледати”, лит. *láukti* „погледати, чекати”), од оне која ту види корен **dheǵH-* посведочен само у индоиранском и албанском (тако Махек и за њим ЭССЯ 5, 31 дд., док LIV 141 д. s.v. **dheǵH-* и Mayrhofer I 777 f. s.v. *dhay-* не помињу словенски глагол).

кон рођења, могла постојати и секундарна именовања везана за „обреле прелаза” из једног друштвеног статуса у други, слично као што се у хришћанству име мења при покрштењу или при ступању у монаштво. Ратник је могао стећи ново име након свог првог подвига, владар након ступања на престо; за разлику од надимака, који такође могу заменити крштено име, али настају спонтано и ван ритуалног контекста, та имена су готово сигурно била црпена из ризнице „песничког језика”. Индикативно је да се сам чин именовања у словенским језицима означава континуантом праие. песничке формуле **nomēn dhē*, прасл. **jъmę (na-)dęti* (Гамкрелидзе/Иванов 833), у српској епској песми *Лейа им је имена надела* (Вук II 16°, 4).

Такво порекло појединих личних имена поткрепљује се њиховим јављањем у епском контексту, тако *Боџос(л)ав* као стајаће име слуге — виноточе у српским песмама, које има паралелу у староиранском *Bagasravah-* (Лома 2002а, н. 267 на 171 д.). Има личних имена која се јављају само у епским песмама. Такво је име јунака руских билина *Свјатогор*, изведено из оронима *Святые горы*, за који је Топоров претпоставио ирански предложак, **spanta garay-* или сл. (1983, 118). Прасловенска и претхришћанска старина овог епског оронима потврђује се — историјски неутемељеним — везивањем српског Краљевића Марка са *Свешом ѓором*, при великој блискости двају ликова, Свјатогора и Марка, и подударањем за њих везаних сижеа и мотива.⁸ На тај начин, чини се да епска ономастика у појединим случајевима одражава један рани слој словенско-иранских културних прожимања на простору Источне Европе. Топографска синтагма **bělъjъ gordъ*, распрострањена, у виду сложенице или сраслице, широм словенског света (*Белѓород*, *Беоѓрад*, *Биоѓрад*, *Віалогард*), а на југу устаљена епска формула, такође има иранску паралелу. У „Шахнами”, на почетку седмог певања епизоде о Рустему и Сухрабу (стих 489) помиње се, као погранична тврђава Ирана према Туранцима, „Бели град”, *Diz-i-Sufid*. Треба рећи да се овде подударају само значења, не и етимолошки садржаји.⁹

Недавно су Мирјана Детелић и Марија Илић учиниле занимљив покушај да се досадашњим тумачењима „белог града”, која полазе од врсте грађевинског материјала, положаја утврђења или оријентације према странама света, постави као алтернатива „сакрално” схватање овог топографског назива где би придев **bělъ* изражавао идеју посвећености или оностраности (Detelić/Илић 2006, 78). Но, као песничка формула овај спој не може се пројектовати у прасловенско доба, јер *б(и)ели ѓрад* јужнословенских песама нема свој источнословенски

⁸ О овоме више у раду под насловом „Свјатогор и Марко Светогорац”, предатом за штампу у зборнику *Српско усмено сиваралаштво*, у издању Института за књижевност и уметност у Београду.

⁹ Староирански праоблик персијског топонима гласио би **spita- daiza-*, где је први део сродан са псл. **světъ* „светлост”, а други са **zidъ*.

пандан.¹⁰ Занимљиво је да у истом семантичком кругу постоји подударност између формула срп. *б(и)јели шатџор*, рус. *белый шатёр*, што указује на погранично четовање, са успоставом привремених стражарских постаја, као један од важних извора епског певања у позно-прасловенско доба. Из нешто доцнијег времена имамо археолошку потврду једне такве постаје са шатором и масовном гробницом изгинулих, а затим спаљених ратника у Запорожју. Назив *украина*, *украинка* у билинама, коме у српским јуначким песмама одговара *крајина*, такође у значењу „рат”, одсликава дати географски миље преточен у епски простор, а присуство епске формуле „бели шатор” и код Срба и код Руса говори нешто о старини и месту позајмице самог апелатива, који је, у крајњој линији, такође иранског порекла; са највећом вероватноћом она се може довести у везу са југоисточном, тзв. антском групацијом позних Прасловена, који су се у шумско-степском и степском појасу северно од Црног мора додиривали и мешали најпре са иранским Скитима, Сарматима и Аланима, а затим и са турским народима.¹¹

Правило установиво за антропонимију, да сложена имена нападају „вишем” језичком нивоу, може се протегнути и на друге сегменте лексике, али треба имати у виду и хронолошки моменат, постепено „демократизацију” језика, која води не само релативизацији правила да сложена лична имена носе аристократи, а проста плебс, па се, на пример, у дванаестом столећу један српски жупан зове *Деса*, а век доцније један пастир *Десислав*, него и потискивању сложености и описних израза са „вишег стилског нивоа” изведеницама и универбизацијама насталим на „нижем нивоу” (уп. Loma 2007, 679).

Но било је и обратних процеса, када би у паровима синонима онај који је испрва био стилски маркиран преузео улогу основне речи за дати појам. Тако је већ у ведском санскриту сложеност *svargá-*, дословно „Сунчев ход” потиснула у значењу „небо” стару, праиндоевропску реч *dyáus*. Старонордијски кенинг „Месечева стаза” за „небо” читава нам да је то староиндијско преименовање било подстакнуто утицајем култне поезије.

Таквих речи има и у прасловенском. У творбеном погледу, карактерише их њихова сложена структура, по правилу архаична и стога неретко затамњена. Оне се срећу у разним сегментима лексике и мотивација њиховог продора може бити различита. Има их у зоони-

¹⁰ Утврђења су постојала још у праиндоевропско и прасловенско доба, а борбе око њих одувек су биле извор епских мотива, као што су опсада и освајање Троје или Раваниног града у „Рамајани”; штавише, сама грчка реч за „рат”, хом. *p(t)ólemos*, најубедљивије се тумачи као сложеност песничког језика у значењу „заузимање (праие. *-em-os) градова (гр. *p(t)ól-is*)”; о томе в. мој прилог „Zur indogermanischen Terminologie von Krieg und Frieden” у зборнику радова Дванаестог скупа Индоевропског друштва (XII Tagung der Indogermanischen Gesellschaft) у Кракову 2005 (у штампи).

¹¹ О овоме подробније у чланку под насловом „Бели шатор”, предатом за штампу у часопису *Глас Одељења језика и књижевности САНУ*, бр. 24 за 2008.

мији и фитонимији. Ранија форма зоонима *коњ* **koton*'ь да се тумачити као сложен придев, пие. **pk'o-toni*- „са рунастим вратом”, првобитно украсни епитет коња истозначан са *lasi-aukhén* у раној грчкој поезији (Soph., Antig. 350). Треба имати у виду чињенице да реч **ko(mo)n*'ь долази у установивим формулама прасл. епске поезије (нпр. с.-х. *брзи, добар коњ*, нпр. у Богишићевој бугарштици 49°, записаној у XVI в.: струс. *брвзый коњ* у „Слову о полку Игореве” из XII в., *добрый коњ* у билинама) а да је у прасловенском заменила праие. реч **ékco* која такође представља једну од оних које улазе у језгрени фонд „индоевропског песничког језика”, уп. реконструисане формуле **ékcos ókús*, **ékcos *rgrós-*, обе у значењу „брзи коњ” (Лома 2003а). Из песничког језика потиче и сложеница **medvěď*, са јединим панданом у ведском хапаксном придеву *madhuvád-* „који је де слатко, тј. слатке плодове (о птицама)”, али њен продор у свакодневни језик не објашњава се утицајем поезије, већ табуистичким разлозима, истима из којих је на делу словенске територије она даље преиначена у **nedvěď*. Слично преиначење претпоставио сам у **neto-pyrǫ* од првобитног **let(o)pyrǫ* „који лети на ватру” > с.-х. *лейтшур, лейшур* итд. (Лома 2003, 275). И посл. назив за врсту ћука **sykt*'ь тумачи се као еуфемистичка сложеница **su-uktiōs* са панданом у стинд. *sūkta-* „добро речен”, који такође означава врсту птице; оваква деноминација заснива се на веровању да ћуков глас навештава несрећу.¹² Релевантна за језик епског песништва јесте и етимологија која општесловенски назив за гаврана и сличне птице одражен у с.-х. *ġавран, ġарван, ġравран, ġрављан, ġаловран* и сл., чеш., слч. *havran*, дљуж., пољ. *gawron*, рус., укр. *гайворон*, дијал. и *грайворон* итд. одваја од синонимног назива по боји **vornǫ* и своди, преко накнадних дисимилација и преосмишљења, на посл. сложеницу **garovrnǫ* са првим делом у вези са гр. *gērýō / gārýō* „оглашавати се, певати” а другим делом са гр. *órnis* „птица”, посл. **orǫǫ* „орао” итд.; обе грчке речи јављају се у контексту Пиндарове „Друге олимпијске оде” (стихови 87–88), где су субјект два гаврана, а како грчки глагол иначе може означавати артикулисан, људски говор, ваља подсетити на улогу коју гавран има у епској поезији како источних тако и јужних Словена (код ових других често у пару), као словесна пророчка птица, која каткад преузима улогу наратора (Лома 2003б).

И фитонимија пружа могуће примере сложеница проистеклих из сакралног „језика богова”. Ако је тачна етимологија која прасловенски назив црне тополе **agn'edǫ* тумачи као сложеницу аналогну ведској *agnídh-*, *agnim-indhá-* досл. „огњепалитељ”, као назив свештеника задуженог за паљење обредне ватре, онда је и славенски дендроним могао понићи у контексту обредне употребе дрвета црне тополе, које споро гори и управо зато је коришћено за преношење ватре и за потпалу, данас за палидрвца (Лома 1996; ЕРСЈ ОС 41 д.; Ло-

¹² В. моју одредницу *Сућево* у ЕРСЈ ОС 68.

ма 2003, 272). Другачија, али опет обредна мотивација може стајати иза псл. назива биљке *Verbascum*. Његовој реконструкцији као **divizna* (и просуђивању као суфиксалне изведенице на *-izna* од горепоменутог придева **divьjъ* противи се јужнословенски облик *дивизма*, јер стоји ближе дачком називу исте биљке, који бележи у првом веку хр.е. грчки аутор Диоскурид као *diésema*, на основу чега се на прасловенској равни са највише вероватноће реконструише **divizьma*. Дачки назив се, у контексту трачко-дачко-фригијских језичких реликта, да анализирати као сложеница *die-sema*, где први део стоји у вези са именом трачког божанства *Dia-* (и сл.), које се сматра панданом грчком *Zeús*, ведском *Dyáus*, а други са трачким именом богиње земље, гр. *Semélē*, док се оба јављају везана у фригијској синтагми *deōs zemelōs* „небески и земни, хтонски (богови)”. И на словенској равни могућа је анализа *divi-* „небо” и *-zьma* „земља”, која би подразумевала да се у називу биљке очувала праие. формула непосредно одражена у ведској сложеници *dyāvaksáma* „Небо и Земља (као божански пар)”, а посредно и у грчком *Zeús Kthónios* „Зевс (тј. Небо) Земљин (тј. супруг)”. Ти спојеви су језички одраз прастаре митологеме о брачном споју Неба и Земље као јемству плодности поља, која оплођава небеска киша. Та митолошка представа била је посебно актуелна, и стога обредно представљана, у доба године када дозревају усеви, а то је и време када цвета дивизма, *Verbascum*, дајући карактеристичан изглед пределу. Стога се у словенском називу ове биљке може претпоставити календарска мотивација, присутна у низу фитонима мотивисаних хришћанским календаром, какав је, на пример, српски *ивањско цвеће* „цвеће које цвета око Ивања дне” (Лома 1995, 31—48). Чак и за један тако фундаменталан појам, као што је „смрт”, ваља допустити да је још у прасловенском немаркиран праиндоевропски назив *mṛti-* замењен стилски обојеном сложеницом **su-mṛti-* > **sъ-mrtь* „добра смрт”. Тој необичној деноминацији порекло ваља тражити у још праиндоевропској представи везаној за обред спаљивања мртваца, по којој се „добром смрћу” сматрала она након које покојникова душа, захваљујући „добром ветру” — психопомпу, са ломаче одлази у небески рај. Према томе је **sъ-mrtь* „добра смрт” уствари назив за прописан погреб који следује сваком покојнику, а у случају чијег изостанка овај остаје „неупокојен”, везан за овај свет и потенцијално опасан, пре свега за своје најближе који су за то и најодговорнији. Такав неспаљени мртвац, који се упокојава тек накнадним спаљивањем, јесте вампир, и изгледа сасвим прихватљива етимологија Лукинове (1986, 123; уп. Лома 2004а, 36 д.), која псл. **opyrъ* пореди са гр. *ápyros* „без ватре, нетакнут ватром”, тим пре што се у старој грчкој поезији тај придев употребљава и у култном контексту.¹³

¹³ *ápyra hierá* Pd. Ol. VII 48, Aesch. Agam. 70, *ápyros thysía* Eur. fr. 904; занимљиво да Есхил овај израз употребљава у контексту злокобног знамења, жртве паљенице која не може сагорети и самим тим бива одбачена од стране богова.

Апофонска варијанта праие. негације *on-* ту је као у **ǵrodъ*, **ǵtьbъ*, други део праие. **pūr-* < *puHr-* „ватра” као у горе поменутом зоони-му **neto-* < **let(o)pyrъ*; сетимо се да ноћна лептирица у народном веровању може бити отеловљење вампира.

Тек у оквиру обрта и слика „индоевропског песничког језика” постаје јасна етимологија или семантичка мотивисаност појединих словенских речи. Нпр. то што је у словенском појам древности изведен из речи за „дрво”, прасл. **drevъn'ь* / *drevъnъ* у вези је са праие. козмолошком представом о „светском дрвету”, које собом отеловљује старост самога света, па се назива „старим”, у Велуспи *aldna tré* „старо дрво = Игдрасил”, код Хомера *drûs palaíphatos* „дрво из старих прича”, оба пута са рефлексима пие. **dereu-* у апелативном делу; аналоган spoj чува се у српском сложеном придеву *сѣшародреван* (Loma 1995, 48—54; ЕРСЈ ОС 27 д.).

Тамо где недостаје непосредна етимолошко-семантичка паралела, посредну потврду пружа антоним; тако праие. сложеница **H₂su-diuos* дословце, „добро небо” у гр. *eúdios* „ведар”, *eudía* „ведрина”, стинд. *sudív-* „веома сјајан” RV, *sudivá-* AV имплицира „лоше небо” које Вајан и Трубецкој виде у псл. *dǝžd'ь* „киша” < **dus-diu-*. Унутар словенског поткрепу овом извођењу пружа псл. дијалектизам **nevedro*, **nevedr'a* (ЭССЯ 25, 64 д.) који, у млађем лексичком материјалу, понавља смисао и структуру старе сложенице, будући да је њен апелативни део, **diu-/diu(o)-*, овде већ више пута помињана пие. реч за „ведро, дневно небо” **diéus*, ген. **diués* (Loma 2003, 269 д.).

Ни свакодневна фразеологија не остаје изван домашаја истраживања „индоевропског песничког језика”. Недавно је Клер Лефевр писала о струс. *добр здоров*, рус. *жив здоров*, с.-х. *жив и здрав*, чеш. *živ a zdrav*. Полазећи од првобитне праие. формуле **g^uiH₂uos solH₂uos* одражене у лат. *vivus et salvus* она види заједничку иранско-словенску иновацију у замени једног члана формуле међусобно сродним придевима сл. **sǝ-dorvъ*, авест. *druua* у споју *druua hauruua* (Le Feuvre 2006). Треба додати да у поређењу са гр. сложеним придевом *hy-giês* „здрав” формула **živъ sǝdorvъ* показује исти префикс, ие. **su-*, у свом другом и исти корен, пие. **g^uiH₃-*, у свом првом члану. Као у случају горе поменутих речи **sǝ-mǝrtъ*, **sykt'ь*, и овде се кроз употребу префикса **su-* „добро” очитује еуфемистичка интенција „индоевропског песничког језика”.

У даљим истраживањима требало би најпре усредсредити напоре на реконструкцију фрагмената прасловенског текста. Тај посао започела је руска семиотичка школа на својим методолошким поставкама међу којима је најважнији сасвим оправдан постулат да се очување и преображавање лексичких спојева посматра у најтешњој вези са структуралном анализом њихових контекста по принципу бинарних опозиција. Заправо, иза свих горе наведених налаза и претпоставки стоји подробна контекстуална анализа, а уз њу често и сагледавање ширег културноисторијског оквира; овде смо се морали огра-

ничити на мање или више аподиктичне тврдње, чију основаност ваља проверавати у посебним расправама.

При свему томе се, међутим, ваља чувати претераног схематизма који олако прелази преко етимолошких проблема зарад уклопности у унапред постављене обрасце. Познајући и уважавајући резултате изучавања индоевропског песничког језика, слависти не само да ће себи створити поуздана мерила за просуђивање архаичности или иновативности своје грађе, него ће и критички изоштрили свој приступ њеном етимологизирању.

Један општесловенски пројект који би пошао од селектовања релевантних извора и њиховог претакања у претраживу базу података представљао би први и одлучан корак ка остварењу овога циља, који би омогућио да се од овде изнетих појединачних налаза дође до неких општих закључака о преживљавању баштине „индоевропског песничког језика” код старих Словена.

Дотад, релативно поуздано полазиште за појединачна истраживања могу пружити најпре етимолошки речници који, уз оверу прасродства, бележе поједине лексемске спојеве, на начин како то, рецимо, чини Мајрхофер у своме другом етимолошком речнику стариндијског језика (Mayrhofer). Од два прасловенска речника настојања у том смеру, премда доста ограничена, налазимо у оном краковском (SP). Етимолошки речник српског језика настоји да и на овом пољу да свој допринос. Најпре, кроз указивање, по правилу у трећем делу одреднице, на постојање подударних лексемских спојева у разним словенским језицима (у мери у којој се дају утврдити на основу расположивих извора и под условом да се не ради о интернационалним калковима). Осим тога, трудимо се да већ кроз избор илустративних примера употребе у првом делу одреднице пружимо корисницима релевантну грађу за даља поређења. То чинимо у складу са начелом које је у српску (и словенску) лексикографију увео већ Вук Караџић, узимајући своје примере највећим делом из фолклора: изрека, пословица, а пре свега народне поезије. Велики „Речник српскохрватског књижевног и народног језика”, који је основа ексерпције за ЕРСЈ, само је у ограниченој мери следио то начело. Стога се пишући ЕРСЈ осећамо позваним не само да се враћамо Вуковим речницима, него и да увек изнова прегледамо фолклорну грађу, Вукову и другу, тражећи праве примере. Разуме се, тај посао није могуће систематски спровести, бар не у овом тренутку, али од њега не одустајемо. На пример, под одредницом *бео* у трећој свесци ЕРСЈ, читалац ће наћи и указивање на низ лексемских спојева у којима ова реч учествује, а који имају паралеле у другим словенским језицима.

Врста истраживања коју смо покушали да препоручимо можда је тешка и незахвална; но могуће је да она представља један од најважнијих задатака славистике у двадесет првом веку. Нема бољег начина да у мери у којој је то могуће себи дочарамо словесност својих

предака, не само у њеном језичком изразу већ и у склопу њиховог погледа на свет и њихове културе.

ЛИТЕРАТУРА

- БЕР: *Български етимологичен речник*, София 1971—.
- ГАМКРЕЛИДЗЕ/ИВАНОВ 1984: Т. В. Гамкрелидзе / Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси.
- ГАСПАРОВ 1989: М. Л. Гаспаров, *Очерк истории европейского стиха*, Москва.
- ЕРСЈ: *Етимолошки речник српског језика*, Београд 2003—.
- ЕРСЈ ОС: Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, *Огледна свеска*, Београд 1998.
- ЭССЯ: *Этимологический словарь славянских языков*, ред. О. Н. Трубачев, Москва 1974—.
- ИВАНОВ/ТОПОРОВ 1974: В. В. Иванов / В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва.
- ЛЕВИНТОН 1983: Г. А. Левинтон, Лексика славянских эпических традиций и проблема реконструкции праславянского текста, у: *Текст: семантика и структура*, Москва, 152—172.
- ЛОМА 1988: А. Лома, Прајезичка метонимија у српским басмама и загонеткама, *Зборник Мајнице српске за филологију и лингвистику* XXXI 1, 37—46.
- ЛОМА 1996: А. Лома, Два словенска назива за црну тополу и Аполон као бојански огањ, *Кодови словенских култура* 1, 23—30.
- ЛОМА 2000: А. Лома, Порекло и изворно значење словенске речи *чудо*, *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Нови Сад, 7—21.
- ЛОМА 2001: А. Лома, *Црна крвца*. Један древни песнички спој и симболика боја у митолошким осмишљењима људске жртве, *Кодови словенских култура* 6, 152—160, в. Лома 2004.
- ЛОМА 2002а: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевројски корени српске ејике*, Београд 2002.
- ЛОМА 2002б: А. Лома, Словенска етимологија у индоевропској перспективи, *Глас САНУ СССХСIV*, Одељење језика и књижевности књ. 19, Београд, 115—127.
- ЛОМА 2003а: А. Лома, Прасл. **котоиъ* 'коњ', Common Slavic **котоиъ* 'horse', *Јужнословенски филолоџ* LIX, 35—38.
- ЛОМА 2003б: А. Лома, „Два врана гаврана”: *Corvus* согах у словенској епици — компаративни поглед, *Кодови словенских култура* 8, 109—132.
- ЛОМА 2004а: А. Лома, Прасловенска лексика и култура у индоевропском контексту, *Лингвистичке свеске* 4 — *Предавања из историје језика*, Н. Сад, 15—42.
- ЛОМА 2004б: А. Лома, Димом у небо. Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама, са посебним освртом на паганске Словене, *Кодови словенских култура* 9, 7—64.
- ЛУКИНОВА 1986: Т. Б. Лукинова, Лексика славянског језичества, *Этимология* 1984, 119—124.

*

- BENVENISTE 1969: E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I—II, Paris.
- DETELIĆ/ILIĆ 2006: M. Detelić / M. Ilić, *Beli grad. Poreklo epske formule i slovenskog toponima*, Beograd.
- GÜNTERT 1921: H. Güntert, *Von der Sprache der Götter und Geister. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur homerischen und eddischen Göttersprache*, Halle a. d. Saale.
- HAUDRY 1986: J. Haudry, *Les Heures, Études indo-européennes* 18, 1—14.

JAKOBSON 1966: R. Jakobson, Slavic epic verse. Studies in comparative metrics, y: id. *Selected Writings IV: Slavic Epic Studies*, The Hague / Paris, 414—463.

KATIČIĆ 1987—1998: R. Katičić, *Hoditi — roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *Wiener slavistisches Jahrbuch* 33/1987, 23—43; Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus [1], ib. 35/1987, 57—98; (2) ib. 36/1990, 61—93; Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus [1], ib. 187—190; (2) ib. 37/1991, 37—39; Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, ib. 38/1992, 53—73; Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus [1], ib. 39/1993, 35—56; (2) ib. 40/1994, 7—35; (3) ib. 42/1996, 111—122; (4) ib. 44/1998, 57—76.

KATIČIĆ 1988: R. Katičić, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen. *Wiener slavistisches Jahrbuch* 34, 57—75.

LE FEUVRE 2006: C. Le Feuvre, Vieux russe *dobrŭ zdravŭ*, russe moderne *živ zdorov*, avestique *druuā hauruā* et l'etymologie de slave *sŭdravŭ*, y: PINAULT/PETIT 2006, 235—251.

LIV: *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen*, unter Leitung von H. Rix, Wiesbaden 2001.

LOMA 1995: A. Loma, Dalje od reči: Rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije. I. O slovenskom i dažkom nazivu biljke 'Verbascum'; II. Neki refleksi ie. korena **dereu-* u slovenskim jezicima, *Јужнословенски филолоџ* LI, 31—58.

LOMA 2003: A. Loma, Zur frühslawischen Nominalkomposition und ihren indogermanischen Grundlagen, *Studia etymologica Brunensia* 2, Praha, 267—277.

LOMA 2004: A. Loma, Le sang noir, *Ollodagos* XVIII, Bruxelles, 205—224, в. Лома 2001.

LOMA 2007: A. Loma, Das serbische Personennamensystem, y: *Die europäischen Personennamensysteme. Ein Handbuch von Abasisch bis Zentralladinisch*, hgg. von A. Brendler u. S. Brendler, Hamburg, 669—687.

MAYRHOFER I—II: M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* I—II, Heidelberg 1986—1996.

MEILLET 1923: A. Meillet, *Les origines indo-européennes des metres grecs*, Paris.

OETTINGER 1989: N. Oettinger, Die 'dunkle Erde' im Hethitischen und Griechischen, *Welt des Orients* 20/21, 83—98.

PINAULT/PETIT 2006: G.-J. Pinault / D. Petit (éd.), *La langue poétique indo-européenne. Actes du Colloque du travail de la Société des Études Indo-Européennes, Paris, 22—24 octobre 2003*, Leuven/Paris.

PORZIG 1954: W. Porzig, *Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebietes*, Heidelberg.

SCHMITT 1967: Rüdiger Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermansicher Zeit*, Wiesbaden.

SCHMITT 1968: Rüdiger Schmitt, *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt.

SP: *Słownik prastowiański*, red. Fr. Sławski, Kraków 1974—.

WATKINS 1995: C. Watkins, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford.

Aleksandar Loma

STYLISTIC AND SOCIOLINGUISTIC LEVELS OF COMMON SLAVIC — VOCABULARY AND WORD FORMATION

Summary

The finding that the common heritage of Indo European languages is not limited to a number of words and a quantity of roots and formants, but also includes some syntactic structures, and even minimal fragments of the prototext, opened the way to the kind of research whose object is usually called „Indo-European poetic language“, in German: *Indogermanische*

nische Dichtersprache. „Poetic” might be too narrow a definition; the research in question could be more precisely described as dealing mainly with formulaic metrical texts and aimed at reconstructing linguistic items belonging to a higher stylistic level, elevated above the everyday verbal communication into the language of the traditional — particularly epic — poetry and on the other hand into the magical-religious sphere of contact with suprahuman entities. The main characteristics of this „language of gods”, as it is called by Homer, are descriptivity and metaphoricality, as opposed to the conventionality of everyday human speech. Having linguistically as well as culturally sprung from the Proto-Indo-Europeans, the Proto-Slavs inherited this stylistic stratification of linguistic expression, the traces of the elevated style being found mainly in the oral epic poetry — especially in those formulas that are attested both in South Slavic heroic poems and in Russian bylinas and thus proved to be of Common Slavic origin — as well as in anthroponymy which among them, not unlike other Indo-European peoples, preserved, petrified into compound names, many figures of the „poetic language”. As for the word formation, the higher linguistic level was characterised by composition and the lower one by suffixal derivation. The interaction between two levels is reflected in several instances, variously motivated, of a stylistically marked word being eventually adopted into the basic vocabulary.