

Marija Ilić

ETNOLINGVISTIKA U SRBIJI

Potreba ... da se lingvistika seti da je, ne samo svojim poreklom nego i suštinom, deo filologije, i da je moguć samo jedan, totalan pristup prajezičkoj prošlosti koji se, usmeravajući svoj pogled na pojedine njene fragmente, trudi da istovremeno u svom vidokrugu sagledava celinu; jer kao što je reč samo deo jezičkog sistema, tako je i pojam njome izražen samo deo pogleda na svet nosilaca jednog jezika.

A. Loma

Razvoj etnolingvistike može se pratiti od XVIII (J. G. Herder), XIX veka (V. Humbolt, A. Afanasjev, F. I. Buslajev, A. A. Potebnja), tokom čitavog XX veka (F. Boas, E. Sapir 40-tih godina; semiotičari V. V. Ivanov i V. N. Toporov), do poslednje četvrtine XX veka, kada nastaju i posebne etnolingvističke škole: ruska i poljska. Predmet ovog rada su metodološke postavke ruskog slaviste N. I. Tolstoja, tvorca ruske etnolingvističke škole, te njihovog uticaja na razvoj etnolingvistike u Srbiji.

N. I. Tolstoj spada u lingviste koji smatraju da jezik — iako autonoman semiotički sistem — čini neraskidivu celinu s kulturom koju izražava, s kojom je strukturno izomorfan. Od ove premise o izomorfnosti kulture i jezika počinje i osobenost Tolstojevog koncepta etnolingvistike. Najopštija definicija, prema Tolstoju, glasila bi: etnolingvistika je pravac u nauci o jeziku u okviru kojeg se izučava jezik u svetlosti njegovog odnosa sa etnosom, tj. sa duhovnom i materijalnom kulturom, mentalitetom i narodnim stvaralaštvom etnosa.¹ Predmet etnolingvistike bio bi odnos narodne kulture i njenog jezika, a cilj srodan disciplinama etnologije, slovenske komparativistike, folkloristike — rekonstrukcija drevne slovenske kulture. Etnolingvistika, ovako zamišljena, jeste interdisciplinarna nauka a njena metodologija je složena i sastoji se od nekoliko etapa.

Prvu i nužnu fazu Tolstoj zasniva na uočavanju važne osobine kulture koja je „uvek postojala kao dijalekatska (teritorijalno i socijalno), što je za

¹ N. I. Tolstoj, *Jezik slovenske kulture*, Prosveta, Niš, 1995, str. 31.

posledicu imalo raznorodne elemente i mikrosisteme”². Shodno tome on primenjuje metode dijalektologije i lingvističke geografije na proučavanje narodne kulture. Druga faza istraživanja polazi od Tolstojevog shvatanja obrednog jezika, čije su osnovne osobine raznokodiranost i sinonimnost. U tom smislu Tolstoj razlikuje sintagmatski i paradigmatički plan obrednog jezika. Polazeći od ove metodске premise jedan obredni tekst se može istraživati i pratiti po dubini (paradigmatički nizovi njegovih komponenata) i po širini (sintagmatski spojevi pojedinih komponenti u drugim obrednim tekstovima). Time se otkriva mreža značenja koje gradi tradicionalna slovenska kultura.

Govoreći vrlo uslovno o fazama istraživanja dolazimo i do „vrha” tj. do semiotike, kojom se koristi i etnolingvistika, ali tek nakon prethodno obavljenih istraživanja. Tolstoj je smatrao da semiotika, i pored velike primene u tumačenju narodne kulture, slabo izlazi iz kruga opštih problema i slabo prouči u pojedinačne i konkretne discipline.³ U tome on vidi korisnost etnolingvistike i za semiotička istraživanja. Drevna slovenska tradicija može se, znači, posmatrati, nakon obavljenih prethodnih istraživanja, u sistemu binarnih opozicija, što mnogi etnolingvisti i čine.

Od samog početka ruske etnolingvističke škole značajno mesto u proučavanjima zauzimala je građa sa slovenskog i srpskog Balkana⁴. Ipak, recepcija ove metode u našoj sredini zakasnela je i javlja se tek u poslednjoj deceniji XX veka. Osamdesetih godina objavljuju se radovi koji se bave „etnolingvističkim problemima”, ali bez gotovo ikakvog dodira sa etnolingvističkom metodom i školom. Među njima mogu se izdvojiti radovi Gordane Jovanović⁵ i Dragane Mršević-Radović⁶. Njihove radove odlikuje nastojanje da se etnolingvistički problem (bio to termin ili frazeologizam) posmatra u različitim folklornim kontekstima, pri čemu se značajna pažnja poklanja etnološkim pitanjima. Međutim autorke ne primenjuju metodu komparacije srpske građe s drugim slovenskim kulturama, niti pridaju veći značaj etnolingvističkim arealima. Osamdesetih godina, kao neposredni učenic N. I. Tolstoja, počinje da deluje Ljubinko Radenković, koji je veoma aktivan i u devedesetim godinama.

Devedesetih godina dolazi do pravog prodora etnolingvistike u Srbiju: metoda počinje da se primenjuje ili kombinuje s drugim lingvističkim me-

² Biljana Sikimić, *Slojevi folklornog teksta, Srpski jezik* 1—2, 1996, str. 163—174.

³ N. I. Tolstoj, *Navedeno delo*, str. 45.

⁴ N. I. Tolstoj, praukun grofa i pisca L. N. Tolstoja, rođen je u Vršcu kao ruski emigrant i mladost je proveo u Srbiji (do 1944). Bio je odličan poznavalac srpskog jezika i tradicije, kao i tradicije ostalih balkanskih Slovena.

⁵ Spomenimo radove: *Markacija dana i drugih vremenskih pojmova u vezi sa narodnim verovanjima i običajima, Leksikografija i leksikologija*, Novi Sad — Beograd, 1984; *Narodni nazivi meseci u Srba, Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, 17/1, 1988, str. 181—190.

⁶ Dragana Mršević-Radović se bavi frazeologijom; spomenimo neke radove: *Iz srpsko-hrvatske frazeologije: gluva nedelja, Naučni sastanak slavista u Vukove dane* 17/1, 1988, str. 173—180; *O Mari u srpskoj frazeologiji, Naučni sastanak slavista u Vukove dane*, 22/2, 1994, str. 327—337.

todama, pojavljuju se i časopisi koji objavljuju etnolingvističke radove, ili su čak specijalizovani za ovu disciplinu, mada se o srpskoj etnolingvističkoj školi još ne može govoriti. Ruske etnolingvističke metode u potpunosti primenjuje samo Biljana Sikimić. U kombinaciji s drugim lingvističkim metodama etnolingvistički pristup prisutan je u nekim radovima etimologa Aleksandra Lome, Marte Bjeletić, Jasne Vlajić-Popović, zatim u radovima Ljubinka Radenkovića, koji se bavi i etnološkim i mitološkim proučavanjima. Srodnost etnolingvističkoj metodi opaža se i u radovima folkloristkinje i semiotičarke Mirjane Detelić.

Promociji ove metode u Srbiji doprineo je i prevod izabranih dela N. I. Tolstoja, *Jezik slovenskih kultura*, koji je napravio Ljubinko Radenković, te časopisi: *Kodovi slovenskih kultura* (koji je i specijalizovan za etnolingvističke radove), *Raskovnik*, *Srpski jezik*, *Južnoslovenski filolog*, *Naš jezik*. Pored časopisa, devedesetih godina počinju da izlaze periodično i zbornici etnolingvističkih i srodnih radova kao *Svrljiški etno-kulturološki zbornik* i *Liceum*.

Budući da se u Srbiji još ne može govoriti o nekoj etnolingvističkoj školi, te da svaki autor ima individualan pristup, u ovom radu će biti izložen pregled izabranih tekstova razvrstanih prema autorima, koji su objavljeni proteklih deset godina, a nastali su pod uticajem ruske etnolingvističke metode ili su joj bar po nekim aspektima bliski.

Biljana Sikimić:

Od etimologije malih folklornih formi do etnolingvistike

Potreba za rešavanjem etimoloških problema tako što bi se značajno proširio interes za vanjezički kontekst u kome nastaje i funkcioniše jezik, dovodi Biljanu Sikimić do etnolingvističke metode. U etnolingvističkom radu ove naučnice mogu se uslovno razlikovati tri faze: I. Rekonstrukcija folklornog prototeksta; II. Rekonstrukcija obrednog (kulturnog) prototeksta; III. Skupljanje i fiksacija terenske građe na kojoj se rekonstruiše obredni (kulturni) prototekst.

I. Rekonstrukcija folklornog prototeksta.

U ovoj fazi etnolingvistička istraživanja tretirana su kao komplementarna i prethodeća etimološkim. Tematski ova naučna istraživanja obeležena su interesovanjem za male folklorne forme, posebno za zagonetke i za dečiji folklor.⁷ Autorku interesuje rekonstrukcija modela prototeksta, koju obavlja upoređivanjem varijanata tekstova širokog kulturnog i jezičkog areala. Pri tom su akcionalni i predmetni kod potisnuti ili sasvim podređeni verbalnom kodu.

⁷ B. Sikimić, *Etimologija malih folklornih formi*, SANU 1996.

A) *Zagonetke: model, struktura, areal*

Neke specifičnosti sh. narodnih zagonetaka prema opšteslovenskom kontekstu, Južnoslavenski filolog, L, 1994. — Etimologija lekseme zagonetke istražuje se upoređivanjem njenih varijanata, zatim preko fragmenata teksta do rekonstrukcije integralnog modela zagonetke na opšteslovenskom nivou. Takođe, ispituju se veze s tekstovima drugih malih folklornih formi (basmе i poslovice). Potpuna slika bi se dobila formiranjem jednojezičkih korpusa koji bi se poredili s opšteslovenskim i balkanskim korpusom.

Primer: model zagonetke s denotatom „kokoška sedi na jajima”.

Tekstualna analiza razlikuje stabilne segmente teksta (glagol „sedeti”; glagol „čekati”; lokus beli grad; živi/ mrtvi) kao i varijabilne segmente. Autorka navodi sve zabeležene varijante promenljivih segmenata teksta. Uočavaju se dva strukturalna podmodela, koji se razlikuju i arealno:

1. zapadno od zone prizrensko-timočkih govora i ruske varijante (primer: *Sedi vila više vira / čeka sinova / iz bijelih gradova*)

2. prizrensko-timočki govori, makedonske i bugarske varijante (primer: *Sedi kanja pa se klanja / čeka mrtvi da se dignu*)

Autorka upućuje na vezu drugog podmodela s mitološkom pesmom o mrtvima iz Leskovca, što upućuje na prvobitno magijsku funkciju ovog podmodela.

Ka rekonstrukciji balkanskog teksta, Južnoslovenski filolog, LI, 1995. — U radu se razlikuju ekstratekstualni (balkanske realije) i intertekstualni balkanizmi.

I) Na modelu zagonetke s rodbinskom strukturom autorka pokazuje kako deluju ekstratekstualni balkanizmi. Uočavaju se dva osnovna modela zagonetke. Prvi model je potvrđen u svim balkanskim jezicima i vezan je za denotat „vinova loza”. Na osnovu atributske kvalifikacije razlikuju se dva podmodela, koja su uz to vezana za različite areale: varijante u prizrensko-timočkoj govornoj zoni gde se atributi poklapaju (primer: *Šuman tatko, od šume i majka slatku decu rađa*) i ostale potvrde gde su atributi različiti (primer: *Otac kukurika, mati jaglika, a deca manita*). Drugom modelu pripadaju zagonetke „rodbinske” strukture s denotatom „nebo-zemlja-voda-vetar”, koje su potvrđene u raznim nebalkanskim slovenskim jezicima. (primer: bug. *Бесен зет, слепа ишчерка, низка мајка, висок татко*. — „dva vetra-zemlja-nebo”). Kako se prvi model ne sreće van balkanskog areala, to govori u prilog njegovom određenju kao balkanizma u kome prepoznajemo balkansku ekstratekstualnu realiju — proces prerade grožđa. Autorka smatra da su prirodni elementi najverovatnije bili prvobitni slovenski denotat, a balkanske slovenske potvrde s „mediteranskim” denotatom kasnijeg datuma i uklopljene u pretpostavljeni balkanski prototekst.

II) Intertekstualni balkanizmi se prate na nekoliko nivoa: makroplan (balkanski modeli zagonetaka, balkanske inovacije u strukturi internacionalnih modela zagonetaka, balkanske folklorne formule) i mikroplan (balkanske sintaksičke konstrukcije). Radi ilustracije zadržaću se na „balkanskom modelu zagonetke” koja opisuje kornjaču, a građena je na opoziciji

živo : neživo, gore : dole — *Ozdol štička, ozgor štička a u srede nevestuljka*. (Prizren — „kornjača”) — date su varijante na makedonskom, bugarskom, turskom, rumunskom, albanskom, grčkom. Jedino je u prizrensko-timočkoj zoni veza sa denotatom „kornjača” čvrsta, u drugim oblastima denotat je proizvoljan. Makedonske, bugarske i torlačke varijante čuvaju leksiku slovenskog porekla, dok se u primerima iz centralne srpske oblasti javljaju pozajmljenice iz turskog ili grčkog na važnim strukturnim mestima. Na osnovu toga autorka izvodi sledeći zaključak: „Ako se pođe od pretpostavke da periferne oblasti gube vezu sa prvobitnim denotatom, tada bi za denotat 'kornjača' periferne oblasti bile turska, rumunska i srpska, dok bi centar radijacije bio srednji Balkan.”

B) *Ka obrednom tekstu*

Narodni nazivi za kišu sa suncem, Naš jezik, XXXI, 1996. — U slovenskim jezicima monoleksemna imenovanja za kišu sa suncem poklapaju se s nazivima parazitskih biljnih bolesti tipa plamenjača (npr. *balsara, klja, maća, mana, tonja, cvek...*). Autorka utvrđuje areal za koji se vezuje svaka izoglosa pojedinačno i sva njena registrovana značenja u rečnicima srpskog i hrvatskog jezika u poređenju s etnografskim potvrđama tih leksema. Na taj način prati se proces semantičke derivacije (na primer u Crnoj Gori *ala* znači „demonско biće”, „kiša sa suncem”, „nevreme”, „vihor”, „jak vetar”; mogu se pratiti folklorno uslovljeni semantički pomaci: naziv za demonско biće se prenosi na nepogodu koju demon izaziva — meteorološki termin — zatim se vrši još jedan pomak s vremenske nepogode na bolest koju /prema narodnom uverenju/ nepogoda izaziva).

Na osnovu obavljene analize B. Sikimić zaključuje da najširi areal prostiranja u srpskom jeziku ima autohtoni termin *tonja* (od Banata do zapadne Srbije, potvrđen i u slovenačkom jeziku). Ostali termini su arealno ograničeni: *klja* (Bosna i Hrvatska), *mana* (istočna Srbija); pozajmljenice *cvek* (hungarizam — Srem, Slavonija), *balsara* (turc. — Kosovo, Bugarska i Makedonija), *maća* (tal. — Crna Gora, Dubrovnik, Bosna).

U semantičkoj binarnoj vezi 'kiša sa suncem' i 'plamenjača' autorka uočava postojanje i trećeg člana 'demonско biće' — izazivač bolesti. U ovom radu ona odlazi i korak dalje — pokušavajući, na osnovu predložene sheme opisa mitoloških bića ruske etnolingvističke škole, da rekonstruiše lik demona za koji se veruje da izaziva ovu bolest: nazivi /karakteristike/ kada i gde se javlja /kako deluje — akcionalni kod/ kako se s njim komunicira.

Kao zaključak autorka postavlja problem leksikografskih definicija koje često gube iz vida širi kulturni kontekst odnosno duhovno stanovište pretpostavljenog govornika.

II. *Rekonstrukcija obrednog (kulturnog) prototeksta*

U drugoj fazi istraživanja Biljana Sikimić proširuje interesovanja i na neverbalne kodove obrednog (kulturnog) teksta, pre svega na akcionalni i predmetni kod. Kao posebno značajan izvor autorka koristi dečiji folklor

osoben po arhaičnosti jer čuva tekstove i igre koji su izgubili magijsku i ritualnu funkciju. Etnosociološki kontekst se, takođe, pokazuje kao važan činilac za razumevanje duhovne kulture.

A) *Raznokodiranost obrednog teksta*

Neuka mlada, Kodovi slovenskih kultura, III, „Svadba”, 1998 Beograd. — Pored uobičajene analize verbalnog koda folklornog teksta (varijante, kartografisanje izoglosa, areali, žanrovska klasifikacija), B. Sikimić u ovom radu analizira i neverbalne kodove: predmetni kod (razboj, delovi razboja, kućni predmeti) i socijalni kod. Na osnovu načela sinonimije (koje prema N. I. Tolstoju vlada u jeziku folklora) može se pretpostaviti da je jezik obreda sačuvan i u obrednim radnjama koje se mogu pratiti u narodnim igrama kao reliktima nekadašnjih običaja. Autorka upoređuje rezultate iščitavanja predmetnog koda pesme (razboj) s narodnim igrama na temu razboja. Na taj način mogu se rekonstruisati „tamna” mesta pesme / obredne radnje (igre). Takođe istražuje se veza razboja sa svadbom: predsvadbeni običaji, opsceni svadbeni običaji, ljubavna vraćanja, južnoslovenski folklorni tekstovi o ženidbi raka i žabe. Veza se može pratiti i preko magijskih formula vezanih za tkanje (magijske formule i obredi — svadbeni kontekst i opscenost), zagonetaka (opscene konotacije) i u registrovanom obrednom antiponašanju u koje se uklapa i *neuka mlada* (baba-nevesta, agresivna nevesta). U zaključku postavlja se pitanje postojanja obrednog antiponašanja, u okviru kojeg je, veruje autorka, mogao funkcionisati ovaj (pretpostavljeni) izgubljeni obred.

B) *Folklorna formula u sinonimijskim folklornim kontekstima*. — Ovi radovi su zanimljivi kao primeri složene etnolingvističke analize folklornog teksta.⁸ Tekst se može posmatrati preko stabilnih strukturnih mesta i praćenjem folklornih formula koje se mogu javljati i u drugim folklornim kontekstima. Tek suma istraživanih konteksta daje pravu informaciju o semantici formule. U tome primećujemo i metodološki pomak u ovoj fazi rada B. Sikimić.

Đavo i jalova žena, *Славянские этюды*, Moskva 1999. — Rad prati kontekst južnoslovenske folklorne formule *jalova žena rodila đavola. Zbir svih sinonimnih konteksta folklorne formule daje semantičko polje ispitivane formule. Uočeno je postojanje nekoliko modela sa varijantama ove formule: *obredni tekst koji se peva uz komišanje kukuruza u Srbiji i dečija uspavanka iz Makedonije i Bugarske* (formula *baba rodila đavola); *magijski tekst prilikom pravljenja pištaljki od jasenove kore* (*majka okotila blavora i pletena đavola); *obredni tekst na Bele poklade* (*jalova žena rađa đavola); *dečije pesme iz Srbije kada počne kiša da pada* (*jalova žena u lokusu: grabova kuća, more) i *dečije rugalice* (*jalova koza rađa đavola). Pri istraživanju glavne formule, B. Sikimić prati i druge formule koje se

⁸ Primer zanimljive etnolingvističke analize teksta sreće se i u radu *Mitska bića dečijeg folklora*, Liceum 2, *Od mita do folka*, Kragujevac 1996. U radu autorka folklorni tekst analizira preko jedne komponente — aktera.

pojavljaju u okviru varijantnih modela stvarajući na taj način gustu semantičku mrežu (primer: u prvom obrednom tekstu nalazi se i formula **neobičan povoj* deteta koja se sreće i u basmama protiv grada, uspavankama, ljubavnim pismama).

Formula se, međutim, može pratiti i segmentirana. Autorkino istraživanje folklornog konteksta ide u svim pravcima, tako se jalovi oblak (vezano za istraživanu formulu atributom jalovosti) javlja u obrednim pesmama protiv kiše. S druge strane, meteorološka i ženska jalovost izjednačene u opscenoj bugarskoj svadbenoj pesmi; na osnovu ovih premisa autorka potvrđuje tezu o opscenoj konotaciji slovenskih predstava o jalovosti. Istražuju se lokus, vreme i način rađanja demona u drugim folklornim kontekstima (basme, obredne pesme), što potvrđuje semantičke konstante: lokus — neplodan, vreme — meteorološki uslovljeno (kiša sa suncem, vior, mesečeva mena) a način začeca demona nebiološki. Shvatanje jalovosti kao demonske potvrđeno je primerima magijskih radnji kojima se izaziva jalovost (primeri magijskih radnji).

Zaključak: Formula se javlja u tekstovima magijskog tipa a sekundarno u dečijem folkloru i u svadbi. Zbog složenosti (rađanje / neplodnost / demonski akter) formula se uklapala u različite kontekste. Neplodnost je u slovenskom svetu imala opscene i demonske konotacije. Moguća je sličnost s obredima kažnjavanja neplodnosti ili rađanja opasnog deteta.

III. Skupljanje i fiksacija terenske građe na kojoj se rekonstruiše obredni (kulturni) prototekst

U trećoj fazi afinitet prema građi i obimnom navođenju građe postaje metodološko načelo B. Sikimić, s akcentom na ličnoj terenskoj građi, koju obrađuje kao dijalekatski materijal (akcentovani izvorni tekst kazivača). Ovaj metodološki zaokret višestruko je motivisan: kritički odnos prema ranije zapisivanim tekstovima koji su cenzurisani (i od strane zapisivača i od strane izdavača), davanje prednosti *ja*-formi i zapažanjima samih učesnika i nosilaca tradicijske svesti nad tradicionalno preovlađujućoj *on(a)*-formi kod zapisivača, u kojoj se gubi izvornost jezika i opisa obreda i, pre svega, težnja ka sinhronoj definiciji obreda koji se ispituje. Od informatora se očekuje lična interpretacija pored subjektivnog doživljaja. Tek zbir svih individualnih konotacija u tekstovima „ja forme” raznih informatora može dati objektivnu sliku folklorne svesti. Takođe, to je i vredan napor da se sakupe iskazi još živećih nosilaca folklorne tradicije. Treba napomenuti da Biljana Sikimić zapravo ostaje verna osnovnim načelima N. I. Tolstoja i ruske etnolingvističke škole koji su smatrali da etnolingvistika treba prvo da registruje sinhrono stanje da bi se uopšte bavila dijahronijom. Zato se etnolingvistima preporučuje izlazak iz kabineta i odlazak na teren.

Problemi etnolingvističkih istraživanja Vlaha severoistočne Srbije (običaj „kitačenje”), *Славянская диалектология*, u štampi, Moskva 2001. — Rad je podeljen na dva dela: terenski zapisi o običaju u *ja*-formi i naučna analiza tih zapisa. Zanimljivo je da se kao vredan navodi i negativan nalaz,

odnosno neposvedočenost obreda na nekom arealu. Na osnovu etnografskih zapisa i terenske građe, teži se sinhronoj definiciji obreda, a za definiciju je bitna invarijanta i minimalan sadržaj. U obrednom tekstu „kumačenja” izdvajaju se: 1. običaj; 2. akteri; 3. datum u kalendaru; 4. tekst formule kumačenja.

Postavlja se pitanje ostalih arealno identičnih izodoksi: Todorova nedelja, kumačenje, otvaranje izvora, koji upućuju na uticaje i srpsko-rumun-ske veze. Kod „ocrtavanja” izodoksi potrebno je precizno definisati šta podrazumevamo pod istim obredom: termin, minimalan sadržaj (koji je potreban da bi se neki običaj identifikovao) i maksimalan sadržaj (popisuje svaku pojedinu varijantu fenomena; pored osnovnog termina sadrži i pomoćne termine i eventualni tekst formule) i inventar fenomena (zbir maksimalnih sadržaja koji je uz kartografisanje cilj etnolingvističke analize). Primarnijim se smatra nivo sadržaja nego nivo termina.

Etnolingvistika i etnologija

U našoj sredini etnolingvistika se više primenjivala u kombinaciji s drugim naučnim disciplinama koje se bave tradicijskom kulturom i čiji je cilj rekonstrukcija drevne slovenske kulture. U radovima Ljubinka Radenkovića upravo se vidi spoj etnološkog, mitološkog i etnolingvističkog pristupa. Radenković obredni tekst posmatra sintetično, iz etnolingvistike preuzima: tretiranje folklornog teksta kao zbira varijanata i obrednog teksta kao raznokodiranog.

Divlji prostor u slovenskim basmama, Raskovnik, jesen/zima 1993. — Autor koristi komparativni materijal: istočnoslovenskih, zapadnoslovenskih, slovenačkih basama i basama balkanskih Slovena (Srba i Bugara). U tom korpusu istražuje mesto teranja nečiste sile. Razlikuju se dve predstave: u basmama svih Slovena (naročito Istočnih) postoji predstava o centru divljeg (ili sakralnog) prostora gde se nalazi najčešće kamen, osim u basmama balkanskih Slovena, gde predstava o centru neljudskog sveta izostaje. Autor upućuje na druge obrede vezane za kamen kod balkanskih Slovena (bajanja, lečenja, kletve), koje potvrđuju predstavu o kamenu kao centru neljudskog sveta. Veću starinu pripisuje tekstovima basama gde se ta predstava održala.

Mitološka bića vezana za rođenje deteta, Etno-kulturološki zbornik I, Svrlijig 1995. — Autor se bavi imenovanjima, verovanjima o izgledu i ponašanju mitoloških bića: *babice, navje* (koje ugrožavaju novorođenče i porodilju) i *sudenice* (koje utiču na sudbinu novorođenčeta) s posebnim osvrtom na istočnu Srbiju. Najzanimljiviji etnolingvistički nalazi ovog rada vezani su za *sudenice*: naziv *sudenice* uglavnom izostaje u zapadnim srpskim krajevima, gde su zabeleženi drugi nazivi. Pol *sudenica* takođe dopušta podelu srpskog etničkog prostora na dva dela — „dinarce” (sudbinu deteta

određuju mitološka bića muškog pola) i „moravce” (sudbinu određuju bića ženskog pola).

Nazivi veštice kod balkanskih Slovena, Славянские этюды, Moskva 1999. — U ovom radu klasifikovani su nazivi za vešticu kod balkanskih Slovena, koji su podeljeni na osnovu motivacije njihove tvorbe: nazivi motivisani starim glagolom *vedeti / odnosno glagolom *znati*, nazivi nastali prema radnji koju vrši, na osnovu spoljnjeg izgleda, nazivi koji izražavaju emocionalni stav prema veštici, eufemistički nazivi. Autor kombinuje istorijske i arhivske potvrde naziva s novijim etnografskim zapisima. On nazivima pripisuje areale, npr. navodi da su u jugoistočnoj Srbiji, Makedoniji i Bugarskoj rasprostranjeni nazivi mađosnica, mağosnica, magesnica, mağešnica, mağbošnica, magesničarka.

Etnolingvistika i etimologija

Kao posebno perspektivna etnolingvistika se pokazala u etimološkim istraživanjima. Etimolozi, pak, retko prelaze na etnolingvističku metodu, već je pre koriste kao dopunu osnovnom etimološkom pristupu, u vidu etnolingvističkih digresija ili fusnota. Odnos etimologije prema etnolingvistici je najviše izražen potrebom etimologije za otvaranjem ka širem jezičkom i vanjezičkom kontekstu.

Aleksandar Loma: Indoeuropeistika i folkloristika

Zbog konzervativnosti i formulativnosti jezičkog izraza, tradicionalna kultura, prema A. Lomi, otvara nove perspektive za razvoj etimologije, ali i indoeuropeistike, naročito u pravcu rekonstrukcije praindoevropskih frazeoloških i leksemskih spojeva, tj. u pravcu rekonstrukcije praindoevropskog teksta.

Dalje od reči: rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije, Južnoslavenski filolog, 1995, Beograd.

Pretpostavljajući đaćku etimologiju fitonima *divizma* (*Verbascum*) do sada aktuelnoj slovenskoj, A. Loma rekonstruiše fitonim kao složeni izraz nastao od dvaju korena u značenju 'nebo i zemlja', koji je prvobitno najverovatnije predstavljao složeni teonim. Sinonimni kontekst koji bi opravdao ovu tezu ne može pružiti đaćka tradicija, ali mogu slovenski hijerogamni ophodni obredi vezani za kišu, tipa kraljice i dodole: obredi se izvode na Duhove ili Ivanjdan, što je kalendarski početak leta i vreme cvetanja *divizme*, a svi imaju simboliku proslavljanja sveštenog braka neba i zemlje. Takođe, slična predstava se sreće i u tipu slovenskih zagonetaka rodbinske strukture (npr. srpski *Visok tata* (nebo), *plosna mama* (zemlja), *bunovit zet* (vetar), *mahnita devojka* (magla); zatim, u istočnoslovenskoj kulturi (naziv

cveta *Viola tricolor*, ruski Иван да Марья i verovanja vezana za njega, te ruske pesme uz ivanjdanski obred kupala) i vedskoj kulturi (himna Rigavede o incestu brata i sestre s pozivanjem na incestuozni brak neba i zemlje).

Sve ove paralele omogućavaju uvid u religijsku svest tradicionalne kulture: obred sveštene svadbe Neba i Zemlje padao je početkom leta s magijskom funkcijom prizivanja kiše a to je vreme kada cveta biljka *Verbascum* — koja je shvaćena ili kao vesnik ili kao ovaploćenje spoja Neba i Zemlje, te je tako ponela naziv obreda.

U drugom delu rada autor prati reflekse indoevropskog korena *de-reu- u slovenskim jezicima. Semantika ove reči u indoevropskom je široka: 'komad drveta', 'drvo', 'hrast'.

Refleksi se mogu pratiti u leksemama: *zdrav* (ie. prefiks *su-, u značenju 'dobro' i koren *dereu), toponimima *Drlupa* (stsl. lupiti — 'guliti'; 'naselje ljudi koji gule drveće'), fitonim *dren*, pridev *drevan*. Bez šireg uvida u etnološki kontekst ne može se protumačiti vezivanje semantike indoevropskog *dereu za ove lekseme.

Vezivanje semantike drveta za zdravlje prepoznaje se u sačuvanom običaju kucanja u drvo, tradicionalnim predstavama o drenu. Etimološki se objašnjava veza *drena* i *zdravlja* sa ie. korenom *dereu- preko jedne njegove sememe „tvrdoća”.

Da bi objasnio etimologiju prideva *drevan* autor posmatra dijalekatska značenja prideva koja pored značenja „stari” sadrže i značenja „teški, okoreli”, „tužni, jadni” (*drevna pijanica*, *drevne mene*). Kako je stara mitska predstava o ustrojstvu sveta u vidu stabla takozvanog drveta sveta očuvana u kulturi indoevropskih naroda, autor traži ostatke takvog verovanja u srpskoj kulturi: narodna hercegovačka pesma o jasenu kao drvetu sveta (paralela u skandinavskoj mitologiji), kraljička pesma iz Aleksinačkog kraja s predstavom *drena* kao drveta sveta, verovanja vezana za glog i dren kao za drvo sveta. U ovom primeru semantika se razvijala preko sememe „star” na osnovu mitološke predstave o najvećoj starini koju ima drvo sveta.

„*Ženidba sa preprekama*” i *ratnička inicijacija*, Kodovi slovenskih kultura III, „Svadba” 1998, Beograd. — U varijantama srpskih epskih pesama sa motivom „ženidbe sa preprekama” autor prati transformaciju motiva prepreke od mitske nemani do obredne lutke — strašila. Na isti način autor ukazuje na već uočenu vezu svadbenog obreda s epskim ženidbenim pesmama: obredi maskiranja mladine rodbine i presretanja svatova.

U poređnom analizom junačkih epova autor prati dalje ovaj motiv: *Pesma o Nibelunzima*, ruski epos, persijski nacionalni ep, *Mahabharata*, nordijske sage. U svim tim eposima javlja se motiv zmajeborstva kao obavezni deo muške inicijacije. Pandan postoji i u mitologiji i obredima severnoameričkih Indijanaca. Autor smatra da je na ovaj način jasno ocrtan odnos obred : ep, no nejasan ostaje odnos obred : mit. Na osnovu uporednog tumačenja mitologija dolazi do prvobitnih kosmoloških predstava o početku sveta nakon mitske pobede boga nad prvobitnim haosom, predstavljanim

kao čudovište. Sećanje na taj podvig sačuvalo se u novogodišnjem obrednom kompleksu i svadbenim obredima raznih naroda.

Autor se bavi još jednim motivom koji ima sociološku dimenziju: odnos ujak — sestrić. S obzirom na to da se sreće u svim istraživanim varijantama zaključuje da je to crta indoevropske starine vezana za mušku inicijaciju.

Treći aspekt ove analize odnosi se na attribute epskih junaka, koji prema autoru nose tragove ranih društvenih skupina poznatih kao ratničke družine. U srpskom folkloru on nalazi tragove u liku Zmaj Ognjenog Vuka, likovima junaka-zatočnika, hajdučkim pesmama, liku posestrime vile, likovima demonskih protivnika i posebno u ritualnom i mitskom značaju koji vuk ima u srpskoj tradiciji, a koji je bio središnji kult ratničkih družina. Sve te varijante, po autoru, nose tragove ranijih društava ratničkih družina. Autor postavlja poznatu hipotezu o praporeklu Srba i Hrvata: stočarsko-ratničke družine iranskog porekla koje su se asimilovale u slovenskom življu. U varijantama autor prati i formule: „boravak u divljini”, „izbegavanje opštenja sa suprotnim polom”, „kušanje vatrom”. Autor smatra da su ove formule tragovi obreda muške inicijacije u ratničkim družinama.

Sve proučavane formule i motivi mogli bi biti fragmenti ideologije indoevropskih „ratničkih družina”.

Petlić, palidrvce ili oploditelj?, Kodovi slavenskih kultura IV, „Telo”, Beograd 1999. — Izuzetno složeno pitanje etimologije naziva za muški polni organ „kurac” je predmet ovog rada. Najpre se daje areal ove reči u slovenskim govorima: oblici sa korenom *kur- sačuvani su u južnoslovenskim govorima i nekim ruskim dijalekatskim izrazima. Taj nalaz potvrđuje tezu o većoj konzervativnosti periferije nekog kulturnog prostora. S druge strane u ruskom praslovensko *kurъ se očuvalo u značenju „petao” što je uslovalo da se ove dve reči dovedu u vezu.

Ukazuje se na Tolstojevo uočavanje dijalekatskih varijanata lekseme *kurъ u ruskom jeziku sa značenjima „držač”, „palica”. Autor smatra da je to dobar nalaz, ali da je Tolstoju izmakao praslovenski karakter reči *kur-. Istražuju se i dijalekatski srpski nazivi analogni ruskom: kurak, kuranj, kurečnik (Crna Gora, Piva, Banat) u značenju „drveni klin” i sinonimni kontekst u obredima: taj klin se koristio u ljubavnim i svadbenim obredima radi plodnosti (Ljubinja, Bednja). Dug debeo prut pod nazivom *kurtina* korišten je u svadbenim obredima Bugara. Srbi u Jadru u arhaičnom izvođenju „žive vatre” zovu drvca muško i žensko drvce. Ove analogije su praslovenske starine po autoru. Ovim se otvara mogućnost vezivanja porodice reči „drveni klin, osovina, penis” sa praslovenskim glagolom *kuriti „paliti, zagrevati”.

Istraživanje se proširuje indoevropskim paralelama. Postojali su različiti termini za izvođenje sveštene vatre kod Indoarijaca — glagolski koren *ma(n)th- i kod starih Iranaca — *k(a)ur-/ čaur-. Uvidom u obrede svih indoevropskih naroda otkriva se da je u obredu paljenja žive vatre prisutna

seksualna simbolika, a metafora penisa se prenosi na „muško” drvo (aktivno drvo u obredu paljenja).

Autor zatim pravi digresiju u drugi etnološki kontekst: obrede vezane za Ivanjske kresove kod Srba ili Купалский огонь kod Rusa i za slovensko božanstvo Jarilo (pral. *jariti — dvostruko značenje raspaljivati i oplodavati); zavetina u Banatu zvala se Jarilo, a postoje indicije da je ranije to bio obred godišnje obnove vatre.

U drugom delu rada autor tumači etimologiju slovenskih naziva za petla. Pored jezičkih paralela za autora su interesantni i slovenski obredi vezani za petla: uočava vezu petla sa vatrom u obredima.

Marta Bjeletić:

Etnolingvistika kao etimološka i terminološka digresija

Kost kosti (delovi tela kao oznake srodstva), Kodovi slovenskih kultura IV, „Telo”, Beograd 1999. — U ovom radu proučava se odnos dvaju terminoloških sistema: rodbinskog i naziva delova tela. Objašnjenja značenja fraza traže se i u književnim izvorima i u narodnim verovanjima. Sa stanovišta etnolingvistike najinteresantnija je leksema koleno zbog šireg etnološkog konteksta u kome se tumači. Da bi proverila i potvrdila etimološku analizu autorka analizira etnološki kontekst i svadbene obrede vezane za nakonjče. U dotadašnjoj literaturi običaj da se muško dete daje mladi u ruke pre ulaska u mladoženjin dom zbog plodnosti tumačen je preko etimološke veze sa *konjem* odnosno preko akcionalnog koda: dete se pruža mladi dok je još na konju. Uočavaju se dve osnovne izoglose: *nakonjče* (Dragačevo, Lužnica) i *nakolenče/ nakoljenče* (Ozalj, Kordun, Banija, ruski izvori); paralelno se prate i izodokse: „mlada prima dete na konju”, „mlada prima dete na kolenu”. Izoglose se ne poklapaju uvek sa izodoksama, tako u Lužnici termin je *nakonjče* a akcionalni kod obreda ne beleži folklornog aktera konja. Autorka zatim prati sinonimni folklorni kontekst u kome se javlja folklorni lokus *koleno / krilo* i registruje ga u svadbenim ritualima povezanim sa plodnošću (Levač, Zakarpatje). Arhaična i stabilna veza folklornog lokusa „koleno” i semantike plodnosti upućuje autorku na zaključak o primarnosti izoglose „nakol(j)enče” i njoj saobrazne izodokse „primanje deteta na kolenu”. To je važan rezultat i zaključak kojim autorka koriguje ne samo poznatog etimologa Petra Skoka nego i rusku etnolingvistkinju Anu Plotnikovu koja se bavila kartografisanjem razmatranih izoglosa i izodoksa.⁹ Slično se analiziraju i druge lekseme, npr. *pojas*. Rezimirajući svoje istraživanje autorka, pored ostalog, piše: „Pri tom je od posebnog značaja činjenica da se svi nalazi do kojih se došlo na lingvističkom planu dosledno potvrđuju etnografskim nalazima.”

⁹ Анна А. Плотникова: *Ребенок в свадебном обряде южных славян*, Kodovi slovenskih kultura III „Svadba”, Klio, Beograd 1998, 27—41.

Etnolingvistika i folkloristika

Ako bismo tražili dijametralno suprotan pristup u folkloristici od onog za šta se zalaže etnolingvistika — bio bi to estetsko-formalistički pristup folklornom stvaralaštvu. Začudo, baš takav pristup je kod nas imao najviše svojih pristalica. Estetsko-formalistički pristup posmatra folklorni tekst kao jedinstveno umetničko delo, primenjujući u analizi kriterijum i metodu identičnu tumačenju umetničke književnosti uopšte. Međutim, u našoj folkloristici prisutan je i drugačiji pristup, koji ima tačke preseka sa etnolingvistikom, bilo da je reč o nenamernom (spontanom) ili namernom (svesnom) približavanju. U takve folkloriste ubrojila bih pre svih Mirjanu Detelić i Dejana Ajdačića.

Mirjana Detelić: *Poetološka istraživanja*

Mirjana Detelić se koristi uglavnom semiotičkom metodom (tartusko-moskovska škola), čiji su najvažniji termini znak, sistem, model, polazeći od premise da su tradicijskoj kulturi svojstvene klasifikacione mogućnosti binarne logike. Svoj rad Mirjana Detelić shvata kao istraživanje koje dolazi nakon etnolingvističkog. Ono što Mirjanu Detelić približava etnolingvističkom pristupu jeste posmatranje folklornog teksta kao zbira varijanta i uočavanje raznokodiranosti narodne kulture u svakom njenom segmentu. Iako se autorka bavi verbalnim tekstom, ona tekst ispituje uvek u odnosu na njegovu vezu sa ritualnim kompleksom s jedne strane i sa mitskom sveću, s druge. S obzirom na to da se u našoj sredini etnolingvistika tek razvija, autorka je, prema sopstvenim rečima: „povremeno primorana da sama obavi prethodna etnolingvistička istraživanja za potrebe svog rada”¹⁰. Upravo je to slučaj s odeljkom o junačkim pesmama s motivom ženidbe sa preprekama u studiji *Mitski prostor i epika* (str. 221—233, Beograd 1992). Da bi proučila odnos original (ritualna shema) : model (epska pesma), autorka analizira prvo etnografsku građu, koristeći brojne izvore, arealno udaljene. Sve ove varijantne svadbenih obreda autorka posmatra u zbiru tražeći prvo integralnu obrednu shemu kao najveći zajednički sadržatelj a zatim iz nje izvlači „strukturu stabilnih, invarijantnih elemenata svadbe” (str. 227). Tek nakon ovako pripremljene analize autorka prelazi na analizu nekih sižea epskih pesama.

Razlike u odnosu na etnolingvistički pristup primećuju se u odnosu prema arealu, (koji autorka ne istražuje), i građi (ne navodi je u izvornom obliku, niti je lingvistički analizira), te u naglašenom interesu za formulaativne zakone žanra. U najnovijim radovima Mirjana Detelić se još više približava etnolingvistici uviđajući perspektivu budućih istraživanja u kombinaciji poetoloških i etnolingvističkih nalaza.

¹⁰ Iz razgovora sa Mirjanom Detelić.

Magla i magličići, Književna istorija, 100, Beograd 1996. — Ovaj rad je nastavak autorkinog nedovršenog istraživanja u odeljku studije *Urok i nevesta* (Beograd 1996) u kome se folklorna formula „pojava junaka u magli” prati u epici. Ova folklorna formula je pogodna za istraživanje prirode žanra jer se može pratiti u svim fazama razvoja od neadaptirane folklorne realije do degradacije. Analiza epskog teksta otkriva književnu funkciju formule: nagoveštaj nesreće. Međutim epski tekst ne pruža objašnjenje: odakle magla i zašto baš ona. Tu se, prema autorki, postavlja pitanje, odnosa teksta i njegovog vanknjiževnog okruženja. U navedenoj studiji nije odgovoreno na to pitanje, jer je M. Detelić pre svega raspolagala korpusom epike. Upoznavanje s korpusom malih folklornih formi, Mirjane Detelić će dovesti do rešenja postavljenog problema i, naravno, do ovog rada u kome se ista formula prati u malim folklornim formama. Raznorodni tekstovi malih folklornih formi razlikuju se prvenstveno prema statusu magle: magla se tera, odnos prema njoj je pasivan i magla je aktivan činilac bajanja. Folklorna formula o načinu teranja magle „uz potok, niz potok” i folklorni lokus gde se magla tera (*črna jama/ rupčina*) sreće se i u velikoj grupi basama za isterivanje demona. „Sredstva” registrovana u varijantama basmi s isterivanjem magle registruju se i u obredima za isterivanje nečiste sile.

Sve ovo dovodi do zaključaka da je magla u svesti tradicionalnog čoveka doživljavana kao demonsko biće. Sinonimni kontekst autorka nalazi i u bugarskim koledarskim pesmama, te u pripovetkama sa alom/lamjom. Uvid u ovaj folklorni kontekst pruža i mogući izgled demona magle. Epika, zaključuje autorka, preuzima najopštiju sliku zle sile iz magijske svesti i zatim je modeluje prema svojim žanrovskim zakonima.

Sveta Petka u svojoj zoni usmene književnosti, Kult svetih na Balkanu, Liceum 5, Kragujevac 2001. — Nakon studija žanra i faza u razvoju epskog klišea i epske formule, Mirjana Detelić kao posebno zanimljivu izdvaja pojavu „sivih zona” u usmenoj književnosti ili „žanrovskih belina”, kada vanknjiževni kod ojača i prekrije književni kod, odnosno „mesta” tekstu koja žanr nije uspeo da obradi i podredi svojim zakonitostima. Autorkin naučni razvoj je zanimljiv jer se okrećući „sivim zonama” otvara ka širem folklornom kontekstu i etnolingvističkoj metodi.

Neke folklorne elemente koji se javljaju uz lik svete Petke Mirjana Detelić prati u sinonimnim folklornim kontekstima: verovanja o gvozdenu bubi, čumi, koleri. Pored upoređivanja varijanata istog teksta, prate se i varijantni sižeji koji se javljaju u različitim žanrovima (npr. pripovetke i basme). To M. Detelić dovodi do zaključka o izosemičnosti Bogorodice i svete Petke u tekstovima tradicijske kulture. Tradicijski lik svete Petke autorka posmatra kao niz elemenata koji se javljaju u sintagmatskim vezama s drugim folklornim elementima i u drugim folklornim kontekstima koji se mogu istraživati: npr. veza svete Petke s preljama — gvozdenu buba u verovanjima, sunčeva / mesečeva majka u bajkama; boje u kojima se javlja

sveta Petka (crna / crvena i bela / zlatna) — Miloš Vojinović u epici, kole-
ra, čuma, mora u predanjima i verovanjima, sunčeva / mesečeva majka u
bajkama.

Dejan Ajdačić:
Folklorni motivi u umetničkoj književnosti

Ajdačić se bavio žanrovskom klasifikacijom folklora i transponova-
njem folklornih motiva u umetničku književnost. Ovakvo istraživanje zah-
teva prethodno izvesnu analizu folklornih tekstova, blisku etnolingvistici. S
druge strane, Ajdačić zadržava i formalno-estetički pristup u analizi fol-
klornog teksta.

Čudesno drvo u narodnim pesmama balkanskih Slovena, Kodovi slo-
venskih kultura I, „Biljke”, Beograd 1996. — Analizira se predstava drveta
u narodnim pesmama: jela, jabuka, dafina. Autor posmatra pesme iz raznih
žanrova koje sadrže predstavu drveta i traži tačke preseka među njima. Na
primer drvo jele se sreće u pesmama sa svadbenom simbolikom. Autor po-
smatra kako drvo može biti predstavljeno i koja ga bića naseljavaju. U
svim pesmama uočava predstavu čudesnog drveta jele naseljenog čudesnim
bićima određene simbolike. Takođe, tumači simbolički svet pesama kao i
njihovo magijsko značenje. Ajdačić ne istražuje folklorne formule, već mo-
tive. Analiza, takođe, nije zasnovana na varijantama iste pesme već prati
prisustvo istog ili sličnog motiva u žanrovski različitim pesmama.

Ovaj pregled radova omogućava uvid u primenu ruske etnolingvistič-
ke metode kod nas ili u način kombinovanja te metode s nekom drugom.
Potrebno je napomenuti da su se u poslednje vreme pojavili etnolingvistič-
ki radovi mlađih autorki (Tanje Petrović¹¹, Marije Ilić¹², Željke Maloba-
bić¹³ i Marije Vučković¹⁴). Kao što je već rečeno ne postoji (još uvek) et-
nolingvistička škola kod nas, no ipak može se uočiti razvoj ove metode.
Uobičajen rezultat timskog rada etnolingvиста, folklorista i etnologa pred-
stavljaju tematski zbornici. Može nas stoga obradovati pojava novih zbor-
nika, koji su prema zanimljivosti tema i nivou radova vredan događaj ne
samo za našu etnolingvistiku već i za kulturni život Srbije: Kodovi sloven-
skih kultura „Zemljoradnja” V, Klio, Beograd 2000, *Kult svetih na Balka-
nu*, Liceum, Kragujevac 5 2001, *Čudo u slovenskim kulturama*, Lapis, No-
vi Sad 2001. Ukoliko je na kraju preglednog rada potrebno razmisliti o
mogućim pravcima razvoja, onda možemo reći da se u Srbiji pre svega
može očekivati terenski, sakupljački rad sinhronog materijala, što je neop-

¹¹ Tanja Petrović: *Od zdravice ka sakralnom tekstu*, Kodovi IV, Beograd 1999; „Bit-
previt kravaj”, Srpski jezik IV, Beograd 1999.

¹² Marija Ilić, *Skuditi pod prsten devojku*, Srpski jezik IV, Beograd, 1999.

¹³ Željka Malobabić, *Sakralni karakter majčinih grudi*, Srpski jezik IV, Beograd, 1999.

¹⁴ Marija Vučković trenutno radi na projektu u saradnji s Biljanom Sikimić. Projekat
ima za cilj da opiše jezik i kulturu kajkavaca starosedelaca u Banatu.

hodan preduslov za ozbiljnije sinteze kako etnolingvistike tako i svih disciplina koje se bave rekonstrukcijom fragmenata stare slovenske duhovne kulture.

PRILOZI

Ljubinko Radenković:

Mitološka bića u Rječniku JAZU, Folklor u Vojvodini sv. 9, Novi Sad 1995. — Izdvojeni su nazivi za mitološka bića zabeleženi u RJAZU. Ukazuje se na važnost dijahronijskog uvida u zabeležene narodne predstave i nazive. Istorijski i arhivski izvori se mogu najpre porediti među sobom, a zatim sa novijim etnografskim zapisima (XIX i XX vek): npr. naziv *vil* nalazi se u RJAZU a sreće se i kod dubrovačkih i dalmatinskih pisaca od XV do XVIII veka, što se smatralo do sada za umetničku proizvoljnost. Autor iz RJAZU izdvaja i sinonime za mitološka bića kao i njihove epitete, koji na osnovu motivacije za tvorbu reči pružaju podatke o narodnim predstavama o mitološkim bićima (radnje koje vrše, mesta gde prebivaju...). Autor smatra da je važno što RJAZU pruža podatke o vremenu zapisivanja i arealu.

Narodna bajanja kod južnih Slovena, Prosveta, Beograd 1996. — Knjiga ima poglavlja: *Bajalica, Nečista sila, Basma, Ritualno ponašanje, Predmetni svet, Vreme i prostor*. To ukazuje da se obred bajanja posmatra kao kulturni tekst. Autor ima sintetički pristup. Odnos prema arealu je fakultativan, npr. „Gorska majka, šumska majka, majka paduri, majka Duka, majka Buna, Gorska različite su oznake za biće koje, po narodnim predstavama, izaziva nesanicu i plač kod dece” (str. 40); ili se areal daje uopšteno: „U Bugarskoj se verovalo da su porodilje napadala zla bića poznata pod imenom lahusi, lausi, lausnici, lehuštini, a u istočnim delovima Bugarske slična bića su nazivali Armenki” (str. 42). Basmе se razvrstavaju prema strukturi i nameni.

Demonska svadba, Kodovi slovenskih kultura III „Svadba”, Beograd, Klio, 1998. — Predmet proučavanja su tekstovi predanja o demonskoj svadbi. Na osnovu kompozicije predanja se dele na: postavku, susret, otkrivanje i potvrdu. Rad se zasniva na upoređenju 35 varijanata posvedočenih kod Srba, Bugara i Makedonaca. Za svaku kompozicionu komponentu teksta autor navodi varijante iz drugih tekstova ali ne pokušava da utvrdi areale na kojima srećemo određene folklorne formule. U drugom delu rada pod nazivom *Mitološka osnova predanja* tumači se predanje na osnovu drugih tradicionalnih predstava o odnosu demona prema ljudima (rusalke, todorci...).

Biljana Sikimić:

Šakljec makljec i šile bile u zagonetkama, Raskovnik 63—66, 1991. — Na primeru dva modela zagonetaka (zagonetka o lovu i zagonetke u ko-

jima jedna osoba traži od druge da joj donese neku stvar) prikazuje se raširenost parnih konstrukcija tipa „šile bile” ili „šakljec makljec” — jezičkog ponavljanja prve reči obično sa izmenom prvog slova B. Sikimić naglašava da se radi o obilju materijala, a da su ova dva modela samo ilustracije. U strukturi prvog modela zagonetke prate se dve komponente: „onaj koji lovi” i denotat „objekat lova”, za koje se navode varijante. „Onaj koji lovi” je predstavljen u srpskom jeziku sa 11 varijanata (autorka daje i primere sa minimalnim razlikama npr. šiga miga, šigi migi, šigo migo...), u ruskom, poljskom, sa po jednom potvrdom, ukrajinskom sa četiri potvrde. Denotat „objekat lova” u srpskom sa 15, ruskom sa 2 i poljskom, ukrajinskom, bugarskom sa po jednom potvrdom. Nakon što je pokrila čitav slovenski korpus B. Sikimić navodi primere za isti model zagonetke u balkanskim jezicima: albanskom, romskom, rumunskom, arumunskom pa i turskom. Da bi se zaključilo da li su ove konstrukcije semantički proizvoljne i nemotivisane ili determinisane svojstvima denotata (autorka daje prednost prvoj tvrdnji) moguće je, prema B. Sikimić, tek nakon rekonstrukcije „prvobitnog teksta odgovarajućeg modela zagonetke”, što dodatno objašnjava primenjenju komparativnu metodu.

Mitska bića dečijeg folkloru: kiša sa suncem, Od mita do folka 1996, Liceum, Kragujevac. — U ovom radu analiziraju se južnoslovenski tekstovi sa folklornom formulom „kiša sa suncem” sačuvani u dečijem folkloru. Kako sama autorka kaže kao najpogodniji za osnovno etnolingvističko čitanje slovenskih varijanata tekstova o kiši sa suncem nametnuo se akterski kod. Akterski kod u tekstovima deluje kao demonološki, zoonimski ili kao antropomorfni. Zatim se prate varijante po formulama na koje je moguće tekst razložiti. Autorka daje varijante ili za svaku leksemu u formuli pojedinačno (inicijalna formula „kiša pada sunce sija” kiša / dažd / godina : pada / udara / ide / vali : sunce sija / sveti / grije / greje, peče) ili upoređuje čitave formule. U folklornoj formuli 'svadba' uočava da je u svim varijantama stabilan glagol 'ženiti se' a varijabilni akteri: đavolji / Cigani / gubavi / baba / mečka / vuk. Ili u folklornoj formuli „rađanja” stabilan je u svim varijantama glagol „lêci se” a varijabilan je topos: po/na bjelome brijegu / po mišijem brijegu / na velikom bregu / u zelenom lugu. Varijabilni su i akteri: đavoli / veštice / vile / Cigani / kopile / kučke. Svaka analizirana folklorna formula komparativno se razmatra u južnoslovenskom korpusu tekstova, zatim se uvek dopunjuje balkanskim kontekstom i na kraju se daje komparativni uvid i u evropski folklor. Naposljetku autorka može da kartografiše i etnolingvističke areale: „životinjska svadba” — jugoistočna Srbija, Bugarska; „rađanje Cigana” — Bosna; „demonaska svada” — Vojvodina. Autorka zaključuje da balkanski slovenski folklor u momentu istovremene kiše sa suncem vidi negativnu sliku sveta jer u akterskom kodu nema pozitivnih likova.

Čitalac teško prati ovu naučnu analizu jer nema uvid u integralni tekst o 'kiši sa suncem' slovenskog dečijeg folkloru.

Erotske konotacije fitonima u narodnim zagonetkama, Kodovi slovenskih kultura I, „Biljke”, Beograd 1996. — Predmet rada su erotske konotacije fitonima: „grožđe”, „smokva”, „paprika”, „kupus”, „luk”, „dinja”, „tikva”, „pasulj”. Fitonimi svoje erotske konotacije dobijaju na razne načine, a autorka je pratila slučajeve kada tekst narodne zagonetke sugerije erotsku scenu, dok je fitonim denotat takve zagonetke. Na primer denotat „luk” erotske konotacije razvija na osnovu svog položaja u zemlji — ukopanost strmoglavce. Sikimićka prvo navodi verovanja i običaje vezane za luk u ljubavnim vraćanjima — što je sinonimni kontekst u kome se sreće luk. Zatim prati varijante teksta opscene zagonetke razloženog na stabilna strukturna mesta: lokus — gde je luk ukopan (u vrtači / u zemljici, zemljicu / u duvar / u dolini, dolinu / u gromili, u gomilu) i modus — kako je luk ukopan (strmoglav / strmo / strmu glava, brdu noge / brdu noge, strmu glava / strmoglavce). Autorka zatim prati sintagmatske veze u kojima se sreće folklorna formula „ukopan naglavačke” i nalazi je u obredima sahrane „nečistog mrtvaca” kod južnih Slovena. Date su varijante zagonetke u bugarskom, albanskom, grčkom i srpskom folkloru. Etnolingvistički areal je vezan za balkanski prostor jer nije potvrđena kod slovenskih naroda van Balkana.

Pojela maca, Kodovi slovenskih kultura II, „Hrana”, Beograd 1997. — Sa sinhronog stanovišta razlikuju se dva modela teksta sa motivom mačke kradljivice: južnoslovenski obredni, magijski tekstovi i tekstovi dečijeg folkloru šireg slovenskog areala (areal je veoma širok: Bosna, Rusija, Poljska, Srbija; geografska rasprostranjenost teksta, prema B. Sikimić, samo potvrđuje starinu teksta). U prvoj grupi varijanata kao lopovi se razotkrivaju ženski akteri. U drugoj grupi varijanata koje se nalaze u slovenskom dečijem folkloru mačka se potvrđuje kao kradljivac. Oba modela imaju istu strukturu. Razlikuju se u statusu aktera / mačke i u segmentu o razotkrivanju pravog lopova.

Oba modela i njihove varijante čine ukupnost folklornog teksta koji se razlaže na svoje osnovne konstrukte: dijaloška forma, mačak / akter (pretpostavljeni lopov), ženski akter (pravi lopov), hrana (smeštena u posudu i locirana u okviru kuće). Na osnovu ovakve formalne a zatim i integralne analize (poređenje varijanata) želi se ostvariti geneza integralnog teksta. Nije svaki konstrukt teksta od jednake važnosti za genezu. Oni konstrukti koji su više podložni paradigmatizmu su i nestabilniji, kao npr. „hrana koju mačka krade — jede”. Kao stabilniji konstrukt teksta B. Sikimić ocenjuje „konzumenta / aktera”. Autorka utvrđuje paradigmu mačkine hrane u folklornim tekstovima — to su gotovo uvek mlečni proizvodi. Na sintagmatskom obrednom planu mlečne proizvode srećemo u pokladnom obrednom kompleksu. Prate se i sledeći segmenti teksta: „posuda”, lokus na koji se smešta posuda, raspoloženje mačke (setan / neveseo / turoban / brke objesio) i jezički atributi mačke koji su motivisani sirom (sirištan / siriman / kovrcan / koprcan / karakaca).

Na osnovu varijanata teksta vezanog za mačku B. Sikimić apstrahuje folklornu formulu „akter sedi na određenom lokusu, podbočio se i opasao”. Takvu folklornu formulu srećemo u slovenskom folkloru u magijskim i obrednim tekstovima (npr. Primer u basmama). U genezi ovog teksta uočava se veza sa pokladnim obredima.

Analia serbica, Opescena leksika, Niš 1998. — Na osnovu strukture narodne zagonetke prate se *analie* na dva nivoa: *analia* u tekstu i *analia* van teksta (kao denotat). Autorka registruje lekseme kojima se izražavaju *analie* u različitim modelima zagonetaka. Svaki model je predstavljen u zbiru svojih varijanata tj. varijabilnih leksema (npr. U našega *Dijafera u guzici dva pera* — varijabilne su podvučene lekseme). Lekseme koje autorka prati su: *zadnjica (guzica, stražnjica, dupe)*, *govno, prdeti, srati*. Na nivou denotata registruju se *analie* potvrđene u nekoliko modela zagonetaka (denotati: *dupe, prdež, teranje*). Sve to navodi na zaključak da su *analie* primarno netabuisane u narodnoj kulturi, dok nedostatak denotata-realija iz erotske sfere ukazuje na starinu seksualnih tabua.

Nevestinska imena: od hipokoristika do pejorativa, Srpski jezik III, Beograd 1998. — Predmet rada su očuvani rituali imenovanja u kojima nevesta nadeva imena novoj svojtji u obliku hipokoristika. Autorka je usredsređena na praćenje izoglosa dok je akcionalni kod u ovom radu potisnut:

— obraćanje žene mužu (na teritoriji Srbije određuje areale upotrebe uzvika *more / mori* i otkriva njegovu nepoznatu semantiku koja upućuje na polnu distinkciju, što, opet, ukazuje na potrebu redefinisanja ove lekseme u rečnicima).

— imenovanje svojte (*prezimenčiti / prezimeniti / predjevati imena / prekoimeniti / izdevati imena / prezimovati*); nazivi za devera i zaovu — autorka izdvaja dva osnovna areala upotrebe složenica u nazivima za devera i zaovu: *šećeraga* i *šećerhanka* (muslimani — Prijepolje, Sjenica, Tutin, Novi Pazar, Orašac) i *šećerdever* i *šećerzava* (Srbi — Pešter, Golija, Stari Kolašin, Kopaonik).

U skladu sa shvatanjem da je „nulti” nalaz važan nalaz, navode se i areali na kojima mlada ne nadeva imena novim ukućanima.

Negativna imena koja nevesta nadeva novoj svojtji nalaze se u folklornim tekstovima koji mogu biti šaljivi, podrugljivi, ali i posebni tekstovi povezani sa svadbenim antiponašanjem, koje B. Sikimić naziva i antitekstom. Posebno interesantna za ovaj rad je južnoslovenska pesma o nevesti koja pri dolasku u kuću izdeva ukućanima ružna imena. Kako je pesma za-beležena u Crnoj Gori, Srbiji, Bugarskoj, Rusiji pretpostavlja se slovenska starina teksta. Model teksta popisuje ceo srodnički niz. Na primer mlade ženske članice porodice — zaove, jetrve — optužuju se za krađu, logični su i atributi: *gotovanka, izelica, svadhalica, neudata, komšijarka, provirusa*. Neke atribute Biljana Sikimić dopunjuje podacima iz folkloru ili etnografskih zapisa. Sve to kreira etnosociološki kontekst koji uz etnografske zapise govori o odnosima koji su vladali u seoskoj zadruzi i seoskoj sredini (npr. česte krađe u zadruzi; nizak status neudatih). Stariji članovi porodice

markirani su telesnim atributima, onima koji u „ozbiljnoj” interpretaciji simbolišu njihovo dostojanstvo: svekar — bradom, svekrva — kosom. Autorka uočava u slovenskom folkloru sintagmatsku vezu „jarca i brade” sa značenjem „pohotan čovek”. Veza svekra i brade prati se i u drugim svadbenim pesmama koje registruju nevestino antiponašanje. Takođe svekar i svekrva mogu biti pejorativno markirani lokusom koji je u folkloru namenjen starima — ognjištem: crna podničarka / pepelarka... To takođe kreira etnosociološki kontekst o položaju starih u zadruzi. U etnolingvističkom istraživanju zanimljiva je izodoksa o odnosu muža prema ženi: u svadbenom ritualu nadevanja novih imena mladoženja se izostavlja. Ova izodoksa se poklapa sa izoglosom: na indoevropskom nivou nema naziva za muža, dok ostali srodnički termini imaju indoevropsku starinu. U folkloru se retko javlja mladoženja u katalogu pejorativnih imenovanja. Vezu „puž-muž” autorka prati u slovenskom folkloru.

Koža deverska, Srpski jezik IV, Beograd 1999. — Rad prati upotrebu praslovenske sintagme **drati kožę / kožę* u južnoslovenskom folkloru. Folklorna formula **drati kožu deversku* nalazi se u južnoslovenskoj pesmi o konfliktu neveste sa deverom. Razlikuju se dva modela pesme: zapadne i istočne varijante. Važne strukturne komponente teksta su: akter „dever”, lokus „plot” i akciona komponenta „dranje kože”. Svaka od pomenutih strukturnih komponenti istražuje se u drugim folklornim kontekstima. Autorka utvrđuje da akter „dever” u zapadnim varijantama ima istaknutu ulogu (izofunkcionalnost „devera” i „muža”, potvrđuju i etnografski zapisi o tradicionalno-pravnom odnosu mlade i devera u Crnoj Gori) u istočnim varijantama tu ulogu ima muž.

Lokus „plot”: **preskakanje plotova i pad u koprive* — to je slovenska folklorna formula koja se nalazi i u pesmama o mladoj ženi koja nasamari starog muža, kašupskim izrekama, bugarskoj pesmi...

B. Sikimić utvrđuje praslovensku starinu sintagme „dranje kože” i razlikuje folklorne tekstove s ovom formulom opscene konotacije (potvrđene etnografskim zapisom svadbenog rituala iz Samobora i narodnim zagonetkama), zatim tekstove u demonološkom kodu (potvrđene narodnim pripovetkama o pogodbi s đavolom, frazeologizmima, statusom kože vampira i vukodlaka u južnoslovenskom folkloru), antropomorfnom kodu (potvrđen u slovenačkom folkloru, istarskom i srpskom dečijem folkloru), zoomorfnom kodu (najobimnije potvrde u južnoslovenskom folkloru: rugalice, zagonetke; svadbeni običaji, dečije igre jarac-živoderac, deri-jarac; ruska praznična igra *koza*, dečije pesmice o jarcu živodercu, priče; slovenački, bugarski folklor...), tekstove u meteorološkom kodu (etnografski zapisi o mesecu martu i atributi; vetar — kozoderac). Navodi se i inventar primera drugih odra-nih životinja u folkloru.

B. Sikimić u ovom radu istražuje i etnosociološki kontekst: običajno pravo vezano za prodaju kože (etnografski zapisi, terenski zapisi) kao i vezu istraživanih folklornih formula i obreda sa antiponašanjem.

Beli Rusman, štampi, 2001. — U ovom radu afirmiše se folklorni tekst kao vredan izvor za rekonstrukciju slovenske demonologije (pored etnografskih i terenskih zapisa). Kada je tekst markiran od strane zapisivača kao obredni ili magijski, „demonaska pozicija je primarna”. Ako se radi o dečijem tekstu demonaska pozicija je sekundarna a osnovni zadatak je rekonstrukcija „sakralnog prototeksta utvrđivanjem svih raspoloživih varijanata jezičkog i folkornog kontinuuma”. Predmet analize je južnoslovenska dečija pesmica o Belom Rusmanu. Utvrđuje se areal na kome je registrovan tekst o Rusmanu. Kao indikator za rekonstrukciju može poslužiti komentar zapisivača uz kajkavske i slovenačke potvrde: „peva se kad se sprema kiša”. Na osnovu varijanata iz južnoslovenskog korpusa pokušava se rekonstruisati slika demona: nominacija, kovanje, konj, mesto isterivanja, metereološki kontekst koji uslovljava pevanje pesmice. Za svaki od ovih strukturnih konstrukata autorka daje jezičke varijante. Sakralnost tekstova se pored interpretacija zapisivača zapadnih južnoslovenskih varijanti primećuje i u strukturi teksta (dijaloška forma, formula isterivanja i postojanje varijanata sa verižnim završetkom). Autorka ukazuje na prvobitnu sakralnost dečijeg folklor.

Aleksandar Loma:

Dva slovenska naziva za crnu topolu i Apolon kao božanski oganj, Kodovi slovenskih kultura I, „Biljke”, Beograd 1996. — Autor polazi od poznatog fitonima *jablan* (crna topola) čija etimologija je nejasna budući da je u praslovenskom **abolnъ* značilo 'drvo jabuke'. Opet, autor tragove izvornog značenja sreće u dijalekatskom govorima (Šumadija — jablanka, Aleksinačko Pomoravlje — jablem: nazivi za vrstu jabuke). Ovaj značenijski pomak opet upućuje na hipotezu o ukrštanju nekog praslovenskog fitonima sa zvučno sličnim slovenskim. U indoeuropeistici je već registrovana veza fitonima *apellon* (jablan) i teonima Apolon, odnosno ime boga Apolona izvodi se od fitonima *apellon*. Sam autor pak ukazuje da je folkloristički aspekt ove paralele ostao nerazjašnjen. U folkloru južnih Slovena nalaze se tragovi predstave o Jablanu kao mitološkoj ličnosti. U pokušaju rekonstrukcije izgubljenog mitskog lika autor upoređuje fragmente tradicionalne kulture u kojima se javlja ovaj motiv (srpske narodne pripovetke iz severozapadne Makedonije, Crne Gore, legendu iz Kolašina o postanku toponima u kojoj se javlja krilati konj Jablan, epsku pesmu o vojvodi Momčilu i konju Jabučilu, etnografski zapis iz Aleksinačkog Pomoravlja). Predstavljani su i analogni primeri iz grčke mitologije i obredne prakse (shvatanje Apolona kao nebeskog ognja koji privremeno boravi u vodi da bi se vazneo na nebo — Sunce). Prema autorovoj hipotezi crna topola je bila biljno oličenje samog Apolona. Na pitanje zašto baš crna topola, pored objašnjenja da raste pored vode, odgovor traži u slovenskom folkloru. Na ovaj način autor koristi sinonimne kontekste raznih drevnih kultura u težnji da rekonstruiše praindoevropsku i praslovensku sliku. Etimologija praslovenskog naziva za crnu topolu **agn'edb* dosad je povezivana sa *jagnjad*,

no autor predlaže drugu etimologiju — vezu sa prasl. **ogn'ędb* (oganj). Svoju hipotezu podupire primerima iz Rigvede gde reč *agnidh-* označava sveštenika koji pali žrtvenu vatru. Autor upućuje i na osobinu crne topole da slabo gori i da se zbog toga koristi u modernoj industriji za palidrvca. Prema tome, drvo crne topole moglo se koristiti za prenos sveštene vatre i na taj način je moglo doći do poistovećivanja božanstva nebeskog ognja Apolona sa crnom topolom, te povezivanja njihovih naziva.

Drvojadi, Kodovi slovenskih kultura II, „Hrana”, Beograd 1997. — Autor polazi od folklornog motiva „zadirivanje siromašnijih suseda u vezi sa ishranom”, što je i folklorna univerzalija. Izvori su sopstveno iskustvo (zadirivanje siromašnijih seljaka zbog ishrane: jesu li im rodile šišarke ili paprat), etno-istorijski zapisi o „gladnim godinama” iz XIX v. (jele su se hrastove kore i žir), poređenje sa Plinijevim izvorima iz I v. i arheološki podaci iz bronzanog doba Nemačke, Švajcarske (žir je bio sastavni deo jelovnika), Herodotovi zapisi o Arkadanima (zvali su ih u Grčkoj „žirojedima”), srpska epska pesma o Marku Kraljeviću (motiv klanja konja da bi junak utolio žeđ konjskom krvlju). Autor navodi istorijske slovenske toponime koji oslikavaju ovu pojavu: srp. Kralupi, Likodra, Drlupa; češ. Kralupi, Likodery...

Na osnovu ove pojave uočene u savremenom folkloru, prosledive kroz istorijsku slovensku toponimiju, možemo razviti svoja nedovoljna saznanja o starim Slovenima. Nejasnu etimologiju najstarijeg naziva za Slovene — *Venedi / Veneti* pokušava da razjasni uz pomoć ovog folklornog motiva. U antici je bilo uobičajeno da se stanovnici plodnijih krajeva rugaju svojim siromašnijim susedima nazivajući ih podrugljivo prema ishrani (Herodotovo označavanje Budina kao 'šišarkojeda'). Na taj način on predlaže drugu etimologiju etnonima Veneti (koja je dovođena u vezu sa etnonimom italijanskih plemena — Venecija). Izvorni oblik ranoslovenskog etnonima je bio, prema Lomi, Venedi, a njegovu etimologiju povezuje sa indoiranskom rečju za 'šumu, drvo': *van-*, i indoevropskim glagolskim korenom **ed* u značenju 'jesti'. Venedi bi prema ovoj etimologiji bio složen etnonim u značenju 'drvojadi'. Ovo je zanimljiv primer rešavanja složene etimologije uz pomoć širokog folklornog i istorijskog konteksta.

Jasna Vlajić-Popović:

Sh. Tatoš „mitsko biće koje navodi gradonosne oblake”, *Zbornik radova o leksičkim pozajmljenicama*, Subotica — Beograd, 1996. — Prati se izoglosa *tatoš* na arealu Vojvodine i Mađarske srpskog, hrvatskog i mađarskog jezika. U mađarskom jeziku uočava se istorijska slojevitost značenja ove izvorno mađarske reči od kojih je najstarije značenje vrač (pored toga može značiti: konj, naročiti konj, vidovnjak, oblačar). U srpskom i hrvatskom jeziku za autorku je najinteresantnije značenje 'oblačar'. Takvo značenje ilustruju primeri i definicije značenja *tatoša* iz raznih dijalekatskih zbirki reči. Autorka smatra da do potpune etimološke definicije ne može doći bez potpunog definisanja realije na koju se ona odnosi. Etimologija u

ovom slučaju, prema J. Vlajić-Popović, mora zaći u oblast etnolingvistike i folklor, odnosno pozabaviti se mađarskim i srpskim verovanjima o gradonosnim mitskim bićima kojima pripada i *tatoš*. Od svih termina kojima se označavaju bića koja izazivaju nevrete u srpskom folkloru (ala, zmaj, đavo, veštica, pokojnik...) jedino je termin *oblačar* posvedočen samo u Vojvodini. Istraživani areal je ograničen: Mađari u Vojvodini, Srbi u Vojvodini, Srbi i Hrvati u Mađarskoj. Na osnovu varijanata verovanja o *tatošu* izdvajaju se konstruktivni elementi za identifikaciju ovog mitskog bića: način na koji se rađa, ponude kojima se može umilostiviti, sredstva za borbu protiv njega. Na osnovu ovih crta pravi se distinkcija između mađarskih i srpskih verovanja: npr. ponude za umilostivljenje kod Mađara su mleko, a kod Srba druga hrana; mađarski izvori nemaju potvrde za sredstva za borbu protiv *tatoša*, a srpski imaju udaranje u crkvena zvona.

Da bi se ovo mitsko biće rastumačilo potrebno je „ne samo da se načini inventar elemenata koje *tatoš* obuhvata već i da se on arealno ubicira u oba jezika, zatim da se odredi njegovo mesto u sistemu verovanja jednog i drugog naroda i najzad da se pokaže kako se i zašto univerzalni elementi iz određenog domena kombinuju u predstavama o pojedinim mitološkim bićima”. Na primeru *tatoša* autorka ukazuje da je preuzeto ime mitskog bića ali se ne preuzima celokupan sadržaj mita već se modifikuje pod uticajem već postojećih verovanja o sličnim bićima.

Sh. Olovina „starinsko piće nalik pivu”, Kodovi slovenskih kultura II, „Hrana”, 1997 Beograd. — Autorka prati izoglosu *olovina* koja se može označiti kao jezički istorizam s obzirom na to da je nestala realija na koju se naziv odnosio. Prate se dijalekatske varijante na južnoslovenskom, istočnoslovenskom i zapadnoslovenskom prostoru. Kao izvori koriste se etnografski zapisi, stari pisci, zbirke reči. Istu izoglosu J. Vlajić-Popović registruje i u baltičkim i germanskim jezicima. Arealna distribucija reči ukazuje na njenu zastupljenost na periferiji ispitivanog jezičkog prostora a odsustvo u centru. To autorku navodi na zaključak, s obzirom na konzervativnost periferije, o još jednoj potvrdi nekadašnjeg jezičkog zajedništva.

Marta Bjeletić:

Od devet brata krv (fitonimi i termini srodstva), Kodovi slovenskih kultura I, „Biljke”, Beograd 1996. — Predmet rada je međusobni uticaj rodbinske i botaničke terminologije. Rad je terminološko-etimološkog tipa. Semantička veza između ovih termina ne može se u nekim slučajevima odgonetnuti bez etno-sociološkog konteksta. U prvu grupu fitonima svrstavaju se oni koji čuvaju izvornu etimološku vezu sa terminima srodstva, npr. reči izvedene od termina baba i deda. Da bi objasnila značenje baba „lekovite biljke” i deda „bodljikave biljke” autorka posmatra razna značenja ovih reči kao i etnografske činjenice. Na primer *baba* može razviti značenja: 1. na osnovu sličnosti sa izgledom stare žene (predmeti za nabijanje, umetanje, zatvaranje; predmeti koji služe kao potpora, spojnica: snopovi sena; vrste gljiva); 2. na osnovu socijalnog statusa stare žene (bezvredni

predmeti); 3. na osnovu bavljenja gatanjem starih žena (lekovite biljke; leptiri). Termin *deda* razvija značenja: 1. na osnovu osobina koje se pripisuju starim ljudima (slama, strašilo, starudija, oblaci); 2. predmeti za učvršćivanje, potporu, oslonac, nazivi oruđa; 3. nazivi bodljikavih biljaka.

Neka važna značenja se ne mogu objasniti bez etnografskih činjenica i uvida u religijski svet tradicionalne kulture. Autorka navodi da se značnije reči *baba* i *deda* nije odnosilo samo na srodnike već i na umrle pretke. Iz niza običaja posvećenih precima mogu se izdvojiti neki koji su motivisali neka značenja ovih reči: dobrim duhovima predaka posvećivani su prvi i poslednji snopovi (*baba* „snop”); verovalo se da se duhovi mogu ovaplotiti u živa stvorenja (*baba* „leptiri”, *deda* „oblaci”); običaj da se struk neke bodljikave biljke stavi na kućna vrata kao odbrana od zlih duhova (*deda* „bodljikave biljke”). Pored toga autorka razlikuje: nazive koji su nastali kao posledica paretimološkog naslanjanja na srodničke termine, nazive za čiji postanak je vezana neka legenda ili narodno verovanje, nazive čije poreklo treba tražiti u folklornom tekstu. Za etnolingvistiku su posebno interesantne poslednje dve grupe naziva, ali autorka nije ulazila podrobnije u njihovu analizu.