

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXII (1)
BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXII (1)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXII
No. 1

Editor in chief

Dragana Radojičić

Editor of the Topic

Jadranka Đorđević Crnobrnja

International editorial board

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánová,
Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del
Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke

Editorial board

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra
Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers

Vojislav Stanovčić, Aleksandar Loma, Kosta Nikolić, Petko Hristov, Ivana Bašić, Bojan
Žikić, Mirko Blagojević, Ivan Đorđević, Mladena Prelić, Aleksandar Krel, Gordana
Blagojević, Ljiljana Gavrilović, Aleksandar Gančev, Vesna Marjanović, Miroslava
Lukić Krstanović, Ivica Todorović, Sanja Zlatanović, Duško Petrović,
Biljana Sikimić, Marta Stojić Mitrović

Secretary

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at meeting
of the Department of Social Sciences SASA May 27th 2014

BELGRADE 2014

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LXII
свеска 1

Главни и одговорни уредник
Драгана Радојичић

Уредник Темата
Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Међународни уређивачки одбор
Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Татиана Подолинска, Петер Финке

Уређивачки одбор
Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић, Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим
Војислав Становчић, Александар Лома, Коста Николић, Петко Христов, Ивана Башић, Бојан Жикић, Мирко Благојевић, Иван Ђорђевић, Младена Прелић, Александар Крел, Гордана Благојевић, Љиљана Гавриловић, Александар Ганчев, Весна Марјановић, Мирослава Лукић Крстановић, Ивица Тодоровић, Сања Златановић, Душко Петровић, Биљана Сикимић, Марта Стојић Митровић

Секретар уредништва
Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 27. маја 2014. године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2014.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Рецензент
академик Војислав Становчић

Лектор
Софија Милорадовић

Превод
Соња Жакула
аутори текстова

*Дизајн корица и
техничка припрема*
Атеље, Београд

Штампа
Академска издања, Београд

Тираж
500 примерака

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

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndexs (Српски цитатни индекс); Ulrich's
Periodicals Directory.

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open
Access Journals); SCIndexs (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) – Београд
: Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 – (Београд :
Академска издања). – 24 cm

Полугодишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института САНУ

ISSN 2334-8529 = Glasnik Etnografskog Instituta SANU (Online)

COBISS. SR-ID 15882242

Садржај Contents

Тема броја – Истраживање миграција Topic of the Issue – Migration Research

Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>Ко, где, како и зашто – аспекти савремених миграција</i>	11
Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>Who, Where, How and Why – Aspects of Contemporary Migrations</i>	13
Билјана Сикимић, <i>Света путовања: Летница на Косову</i>	15
Biljana Sikimić, <i>Sacred Journeys: Letnica in Kosovo</i>	32
Petko Hristov, <i>Multidimensional Identity among the Youth Bulgarians in Diaspora (Case Study of Odessa, Ukraine)</i>	33
Петко Христов, <i>Мултидимензионални идентитет младих Бугара у дијаспори (студија случаја у Одеси, Украјина)</i>	48
Patrizia Riso, Caterina Mazzilli, <i>The Integration of the Asylum Seekers and the State of Permanent Emergency of Immigrants in Calabria</i>	49
Патриција Рисо, Катерина Мацили, <i>Интеграција азиланата и трајно ванредно стање у којем се налазе имигранти у Калабрију</i>	65
Marta Stojić Mitrović, <i>Presenting as a Problem, Acting as an Opportunity: Four Cases of Socio-Political Conflicts Taking the Presence of Migrants as a Focal Object in Serbia</i>	67
Марта Стојић Митровић, <i>Приказати као проблем, искористити као добру прилику: четири примера социо-политичких конфликта у чијем је фокусу присуство миграната у Србији</i>	83

Varia

Marina Simić, <i>On the Border with Culture: or who are the 'Green' Natives?</i>	87
Марина Симић, <i>На граници са културом. Које су то 'зелене' нативне групе?</i>	99
Гордана Ђерић, <i>Културна интимност и исхрана: један интервју и расправа</i>	101
Gordana Đerić, <i>Cultural Intimacy and Nutrition: an Interview and Discussion</i>	112
Јернеј Млекуж, <i>Како је Словенија добила антибурек систем. Прилог историји семантичке продукције бурека</i>	113
Jernej Mlekuž, <i>How Slovenia Got the Anti-Burek System. The History of the Burek and its Semantic Production.</i>	129
Ивана Башић, <i>Тело духовно – концепт (Словенске) душе (II)</i>	131
Ivana Bašić, <i>The Spiritual Body – Concept of the (Slavic) Soul (II)</i>	146

Петрија Јовичић, <i>Од 'жене са дететом' до 'странкиње' – феминистички пројекат Надежде Петровић</i>	147
Petrija Jovičić, <i>From 'Woman with Child' to 'Stranger' – the Feminist Project of Nadežda Petrović</i>	160
Соња Жакула, <i>Животињско тело, насиље и морална паника: случај керуше Миле</i>	163
Sonja Žakula, <i>The Animal Body, Violence and Moral Panic: the Case of Mila the Dog</i>	179
Иван Ђорђевић, <i>Како је 'народна игра' освојила свет. Кратка друштвено-економска историја фудбала у Европи и Србији</i>	181
Ivan Đorđević, <i>How the 'People's Game' Conquered the World. A short Socio-Economic History of Football in Europe and Serbia</i>	197
Милан Томашевић, <i>Значење разарања. Одређење и контекстуализација филма катастрофе</i>	199
Milan Tomašević, <i>The Meaning of Destruction – Definition and Contextualization of Disaster Movies</i>	214
Михаило Смиљанић, <i>Издаваштво монографских публикација Српске православне цркве у периоду од 1990. до 1995. године – теме и поруке</i>	215
Mihailo Smiljanić, <i>Monographs Published by the Serbian Orthodox Church from 1990 to 1995 – Themes and Messages</i>	226
Милеса Стефановић-Бановић, Бранислав Пантовић, <i>Настава југословенских учитеља у Аргентини 1939–1944.</i>	227
Milesa Stefanović-Banović, Branislav Pantović, <i>Yugoslav Teachers in Argentina 1939–1944</i>	244
Ивица Тодоровић, Анђелка Вучетић-Драговић, Анђелко Марић, <i>Непосредни резултати нових мултидисциплинарних етногенетских истраживања Срба и становништва Србије (на примеру Александровачке жупе)</i>	245
Ivica Todorović, Anđelka Vučetić-Dragović, Anđelko Marić, <i>Direct Results of Recent Multidisciplinary Ethno-Genetic Research of the Serbs and the Serbian Population (in Aleksandrovac District)</i>	260
Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>'Општа места сећања' у оквиру личног сећања – на примеру свадбе у Гори</i>	261
Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>'Commonplaces of memory' in personal memories – the example of weddings in Gora</i>	274
Милина Ивановић Баришић, <i>Празнична сећања у Србији од средине 20. века до данас</i>	275
Milina Ivanović Barišić, <i>Remembering Holidays in Serbia, from the Mid-20th Century until Today</i>	287

Бранко Ђупурдија, <i>Историјски и друштвени темељи првог Дрежничког прела</i>	289
Branko Ćupurđija, <i>The Historical and Social Foundations of the First Drežnica Gathering</i>	300

Научна критика и полемика
Discussion and Polemics

Tea Škokić, <i>Socijalizam na klupi. Jugoslavensko društvo očima nove postjugoslavenske humanistike</i>	303
Ђурђина Шијаковић, <i>Свијет се смањује, изучавање историје се шири.</i> Trond Berg Eriksen, <i>Šta je istorija ideja?</i>	306
Милош Луковић, Никола Ф. Павковић, <i>Студије и огледи из правне етнологије.</i>	310

Хроника
Chronicle

Ненад Вујадиновић, Станислав Станковић, Међународни научни скуп <i>О идентитету</i> , ЦАНУ	314
Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ	319
Instructions for Publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA	324в

Ивана Башић

Институт за српски језик САНУ, Београд
xeliot@gmail.com

Тело духовно – концепт (словенске) душе (II)*

У раду се испитује концепт душе у словенској и српској култури у контексту општих представа о души и долази до закључка да дуалистичка концептуална категоризација тело–душа није постојала у словенској и српској паганској слици света, већ је настала као плод примања хришћанства, док је за старији, пагански слој била важнија идеја вегетативне и емотивне душе, тесно повезане са телом, и идеја слободне душе – човековог двојника, која ипак подразумева одређену, иако нематеријалну и не увек видљиву телесност (*тело духовно*).

Кључне речи:

концепт душе,
лексичка
иконичност,
словенска
култура,
српски језик.

О веровањима у вези са судбином душе после смрти код старих Словена нема довољно поузданих података. Сведочанства су противречна: Козма Прашки бележи да су Словени у Чешкој чинили жртве *ab animarum pausationem*, што претпоставља постојање култа мртвих и веровања у бесмртност душе, иако остаје отворена могућност да су на његов извештај утицале хришћанске представе, будући да он користи изразе који припадају црквеном говору. *Опатовички омилијар* у XII веку позива чешко свештенство да забрани сатанске песме које народ ноћу пева над мртвима, као и скаредне сцене које прате ове песме. Титмар у првој књизи своје *Хронике* наводи приче о вампирима, али и то да се за Словене све завршава смрћу. Титмарово сведочанство наизглед потврђује и *Несторова хроника* – Владимиру се приписују речи у којима износи грчко веровање у постојање другог света, што би имплицирало да незнабожачки Словени нису знали за онај свет: *Грци вели, дошли су кудећи сваку другу веру, а хвалећи своју. Они су дуго говорили о стварању света, и, веле, да има и други један свет* (према Leže 2003, 163–164). Међутим, ово се не може посматрати као изричито сведочанство да Словени нису имали идеју места у који одлазе душе

-
- Рад је у настао у оквиру пројекта Ш47016 „Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије и израда мултимедијалног интернет портала *Појмовник српске културе*” који у целини финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

мртвих, већ можда само није постојала идеја аналогна хришћанском рају.

Лингвистичка сведочанства потврђују нам да, поред појма *смрти*, код Словена постоји и појам *нав*, *нави*, који је, по Лежеу, сродан корену *пу-* и изражава појам *умора* (чешки *unaviti* „уморан”, руски *нѣтъ* „проузроковати јад, ојадити, чинити зло”, *унылый* „клонуо”). Уколико је ова етимологија тачна, она би се могла сматрати потврдом веровања аналогног хомерској представи *слабомоћних* душа умрлих. Овај корен даје именицу *нав*, која изгледа означава и место на које људи иду после смрти. *Далимилова хроника* доноси стихове *Potom Krok jde do navi*. Леже одбацује мишљење да то значи „Крок иде у лађу, сандук”, јер такво тумачење не допушта коришћење предлога *до*, те сматра да *нав* означава други свет. Ово тумачење потврђује и употреба речи *нави* за означавање покојника (Miklošić: *Lexicon Paleoslavenico-Latinum*). Длугош нам даје сведочанство о словенском богу *Нуа*, који одговара грчком Плутону, богу мртвих. О овим древним представама сведочи и условно обједињен назив *нави* за јужнословенска, украјинско-карпатска и украјинска митолошка бића.¹ *Нави* се спомињу и у *Повестима минулих лета* (око 1092), у причи о догађају у Полоцку, који је био подвргнут ноћном нападу *нави* (названих *беси*), који су тукли становнике и остављали им смртоносне чиреве по телу (Leže 2003, 163–164). *Нави* означавају демонска бића у која су се, после смрти, претвориле душе некрштене мртворођене деце, понекад душе жена које су умрле на порођају².

¹ Западнобугарски *нави*, *навјаци*, *навете*, *нављаци*; македонски *нави*, *навјаци*, источносрпски *нави*, *навке*, *навоји*, *мави*, *мавке*, словеначки (Штајерска) *навје*, *тавје*, *товје*. Ови називи митолошких бића потичу од староруског и црквенословенског *навъ*, *навѣ*, и других речи које означавају мртве и њихов свет: *из навши вѣскрсе* (*из навѣ васкрсе*), *навѣмъ мѣвѣ творятъ*, (*нави маве стварају*).

² Јужнословенски *нави* најчешће имају орнитоморфни изглед (птићи, пилад, велике црне птице), а своје присуство одају карактеристичним писком или звиждуком. Према људима су агресивни, посебно нападају сопствену мајку и породиље које муче током 40 дана након порођаја, сисају им крв и млеко, изазивају несанице, шаљу болести, даве децу, пију крв новорођенчади, нападају пастире и коњушаре ноћу, пију млеко кравама и овцама (*некрштенци*). Бића сличних назива (*навки*, *науки*, *мавке*, *мауки* и сл. позната су на украјинским Карпатима, а спорадично и у другим регионима Украјине. Иза тог имена потврђена су два основна лика – у дечјем и у женском облику. Хуцулске *навке* означавају душе некрштене деце, мртворођенчади, а такође и деце које су мајке убиле одмах по рођењу. Оне нападају жене и децу, сисају им крв или даве жене. Украјинске *мавке* су некрштена деца или деца коју је ђаво украо убрзо по рођењу, живе у шуми, али се окупљају на Ускрс у време обилажења цркве, с крстом, и моле да буду крштене. Ово објашњава и разлог њиховог постанка – *нави* су очигледно бића која нису стекла индивидуалну душу (крштењем, када је реч о новорођенчади), иницијацијом у свет одраслих (када је, ређе, реч о младим женама), или је у њима остала заточена друга душа која није стекла индивидуалност (жене умрле на порођају – уп. веровање да су труднице *дводушне*). За разлику од јужнословенских *навија* и хуцулских *навки*, код украјинских *мавки* нису изражене вампирске функције. На украјинским Карпатима и у Украјини, истим именима се називају и женски ликови, блиски источнословенским и карпатским *русалкама* и бугарским *русалијама*. Појављују се најчешће током Тројичке недеље или Петровог поста, играју и утабавају траву, позивајући у игру и овчара који им свира фрулу. Бораве у води и могу да одвуку тамо човека, шаљу сушу, олује и болести. Велики четвртак и Ускршњи четвртак, који се код Источних Словена називају и *навски четврци*, били су посвећени непосредно *мавкама* и *навкама* –

Ова словенска веровања показују упадљиву сличност са веровањима других народа.³ Жан Делимо доноси занимљиву статистику која показује да су лутања душа *post mortem*, поред оних који су умрли у ненормалним околностима, најчешће везују за оне који су умрли у тренутку или непосредно иза неког обреда преласка, који због тога није успео (новорођенчад, младенци преминули на дан свадбе...) (Delimo 1987, 118–119).

Поред речи *nav*, у словенским језицима постоји пансловенска реч *raj*, која је очигледно старија од хришћанства, а означавала је шумско пребивалиште праведних, налик грчким Елисејским пољима, за разлику од речи *nav*, која би означавала подземни свет. Поред тога, забележена су сведочанства о веровању у душе умрлих предака, па чак и мале деце, које се означавају појмом *dziady* у Белорусији, као и истоимени празник почетком новембра, када се спрема ручак од кога се остатак чува за умрле. Овај обичај сличан је српским народним обичајима у вези са умрлима.⁴ Међутим, овом обичају наизглед је противречно веровање да у рају нико није гладан зато што се душе тамо хране *дахом* (мирисом). Та противречност могла би бити резултат древног веровања у два света умрлих – света блажених, бесмртних душа, које више не зависе од сећања живих, и света „обичних” слабомоћних душа, којима је потребно окрепљење. Рај је, по доцнијим словенским веровањима, део оностраног света, земља блаженства у којој бораве Бог, анђели и свеци, те душе праведника. Представа о рају као цветном врту одговара и етимолошком значењу грчког назива за *raj*, а среће се и у опису сахране Руса код Ибн Фадлана.⁵ Етимологија прасловенске и свесловенске речи *raj*⁶ не пружа нам ближе објашњење о представи „оног

некрштеној и мртворођеној деци. *Мавке*, душе умрле некрштене деце у то време су излизиле из воде (в. Толстој и Раденковић 2001, 371–372).

³ Што се тиче оралних жеља приписаних мртвој дојенчади, Жорж Девере овај мотив приписује канибалистичким нагонима родитеља, које одрасли пројектују на новорођенче, што обликује читав низ фантазама о детету-канибалу. Фантазам о мртвој дојенчади која се преображавају у нељудска створења може се сматрати универзалним, чак и облик прождрљивих животиња са великим зубима или птица, које она узимају. Тако се код Хавајаца јављају у облику људождерског морског пса, док их Алеути замишљају као кобну птицу *k'dah* (Devereux 1992, 164–182)

⁴ Археологија потврђује да је реч о древном обичају – наиме, у гробовима паганских Словена у Чешкој нађене су посуде у које је вероватно стављана храна намењена покојницима (в. Ležek 2003, 163–170).

⁵ Словенске народне представе о рају изграђене су под јаким утицајем хришћанства, док подела на рај и пакао у предхришћанским веровањима није јасно изражена: реч *raj*, као и *вырей* (*ирий*) означавала је уопште оностриани свет, свет мртвих – уп. словеначко *rajnik* „покојник”. Рај се често изједначаје са небом или његовим горњим слојевима, приписују му се високе етичке и естетске вредности. Синоним за пакао – *ad* одражава представе о паклу под земљом и одговарају му старозаветне представе царства мрака и адског јечања. Ипак, за најархаичнија веровања могу се сматрати она по којима пакао и рај нису територијално раздвојени, тако да се становници оног света муче и уживају једни поред других.

⁶ Из ње постоји придев *rajni*, у значењу „покојни”, поименичен у *rajnik*, према женском облику *rajnica*. Према Брикнеру и Калими, претхришћанско значење је било „крај без зиме”. Калима то значење изводи везујући *raj* с првим делом руског *rainduga* (*равдуга*, *родуга*)

света” код древних Словена. Лома сматра да и старим Словенима можемо приписати веровање у изобилне „небеске паињаке” пуне стоке као оличење загробног благостања, божански „дар” или „удео” који допада покојнику, означен позајмљеницом из иранског **raǰь*⁷ (Лома, 2010, 147). Употреба речи *raǰ* у словенским језицима и њена етимологија на дубљем индоевропском плану указују да она није значила „врт” све до покрштења: како је у Новом завету есхатолошки, небески *παράδεισος* преведен са *raǰ*, иста словенска реч доцније је употребљена да се преведе иста грчка реч у примени на старозаветни врт у Едену, иако се сам појам ограђеног врта у словенским језицима исказује другим речима. У примени на обичне земаљске вртове *παράδεισος* се преводи речима *заграда*, *вртоград* и др. (Лома 2010, 148).

О односу Словена према душама умрлих нешто нам говоре и погребне свечаности. У руским хроникама помиње се *тризна*, коју Миклошич пише *тризна* и преводи је као *rigna*, тумачећи је као малоруску реч *тризна* – „починак мртвих”. Ортографија словеноруских текстова колеба се између *тризна* и *тризна*. Леже је везује за корен *тръ* („прогутати”) и сматра да је првобитно означавала погребну гозбу, те закључује да би она, у том случају, била слична речи *strava* којом Јордан означава погребну гозбу коју су Хуни славили у част Атилину, за коју Леже сматра да су је Хуни могли позајмити од Словена, будући да су у то време били у додиру са њима. Безлај прихвата извођење *trizna* „борба у част умрлог”, односно стцсл. *trizna* „такмичење, награда”, из **trizь* „тролетан”,

„дуга”, санскр. *rayas*. Упоредује и са санскр. *rayi-* „дар, posed, драгоценост”. Извесно је да су преводиоци адаптирали грчко значење *παράδεισος* „(код Ксенофонта) парк” у Септуагинти са прасловенским *raǰ*, који је могао да значи „угодно боравиште, острво блажених”, као што су према народним представама адаптирали и реч *пакао* „смола”, сматра Скок, упоређујући *raǰ* са изведеницом *рајко* „сунце” у тајном језику приштинских лончара, као и руске *Рай-грады*, *Рай-городки* „насеље у лепим местима”, те *Рајна Фродо* (Кривошије у Далмацији). Нажалост, за *raǰ* у значењу „лепо место”, осим етимолошких претпоставки, нема потврде. За лит. *rojus* и лот. *raja* не зна се да ли су у прасродству или су посуђенице, као рум. *raiu* „рај”, „даће” (Skok 1973,100). Речек сматра да стрсл. *raui* представља оригинално словенско паганско наслеђе, које се, на основу одговарајућих значења стперс. и средњеперс. *rāy*, може објаснити као „вечна срећа” (Станишић 2006, 207). Лома истиче да код северних Словена постоји представа о земљи на југу, где одлазе птице селице, а која се зове струс. *ириш* (у Поученију Владимира Мономаха), укр. *вирей*, *вирій*, *вырий*, пољ. *вугај*, што значи да, упркос сумњама, остаје највероватнија иранска етимологија од *a(i)ryā-* „земља Аријаца”. То би значило да је назив настао у доба кад су Словени живели у својој прапостојбини (Лома 2002, 57), те да је представа раја заправо била везана за конкретну, али далеку земљу, која је временом постало митско место, смештено, баш као и грчки Елисиј, на крају познатог света.

⁷ *Општесловенска реч *raǰь не тумачи се из словенских језичких средстава, а највероватнија етимологија везује је са речју у значењу 'добро, богатство' у староиндијском и староиранском (вед. rayi-, асс. rayim, ген. rāyāh = авест. асс. raēm, ген. rāiīō) и даље са лат. rēs, rei 'ствар' (EWAIA 2: 438 sq.). У индоиранском уз именицу постоји глаголски корен rā- 'давати, поклањати', каткад са њом самом као објектом (figura etymologica): rāsi asmé rayim 'дајеш нам благо (о Индри)' (RV II 11, 13). На безброј места где се среће у Ведама, та реч редовно означава различита добра, блага која људи траже од богова и која им ови удељују (Лома 2010, 146).*

које долази отуда што су Словени жртвовали тролетне животиње (Трубачев), док као мање вероватну узима претпоставку да је реч о ствн. *strítan* „борити се“, *strít* „бој, спор“, стнорд *strið* „борба, бој“. Ту је сумњиво једначење са слов. **trzynь* > ч. *trýzeň* „трпничење, мука, трпљење“, стч. *trýzniti* „прогонити“, слш. *trýzeň* „мука, трпљење“ *trýznit* „мучити“, као да је творба типа р. *žizнь* (Bezljaj 4, 226a).

У словенском свету се, дакле, може уочити разлика између хришћанског и паганског концепта душе, који се сачувао у народним представама. Наиме, у хришћанском концепту душе, који почива на односу дух–душа–тело, душа оживљава тело, а дух је део узвишеног човековог бића, који потиче од Духа Светог. Стога ће дух бити спасен и постати бесмртан. Слој паганских веровања доноси пак идеју о постојању више душа, односно, идеју *дводушности* – где је постојање две душе обично знак демонских сила. После смрти, дводушне особе постају опасни демони. Јавља се и веровање у дводушност трудница. Постојање две душе приписује се и обичним људима – при чему се сматра да је једна душа увек уз човека, а друга лута док човек спава, и тој другој души се приписује порекло снова. Душа која је увек уз човека вероватно би, заправо, одговарала представи вегетативне душе, док је мисаона душа или индивидуална душа поистовећена са „двојником“, те стога може напуштати човеково тело и враћати се у њега.

Однос душе и тела у словенској народној антропологији је двосмислен – с једне стране, они образују јединство, будући да тело не може постојати без душе, док је, с друге стране, душа супротстављена телу. У значајној мери ово противстављање је накнадно и долази из хришћанске концепције душе и тела – душе као вишег, бесмртног, праведног начела, повезаног са небесима и Богом, и тела као земног, грешног и ђаволског. Словенска и српска народна веровања се ипак углавном поклапају са архетипом *душе* у осталим паганским културама – она припада елементу ваздуха, повезана је са симболиком летења, дахом и органима за дисање, али се повезује и са елементом воде, што је вероватно представа везана за „нематеријалну материјалност“ воде, али може да указује и на дубљу симболику, какву претпоставља Јунг – на *божанску воду*, чији је симбол *уроборос*⁸, а која је, заправо, божански дух скривен у материји⁹. Вегетативна душа се смешта у средиште човековог тела и присно је везана за тело, иако га може тренутно напустити, а та веза не престаје сасвим ни по смрти. У словенским веровањима није видљива супротност душе и тела, напротив, и душа има неке телесне особине – расте, осећа чулне сензације, пије воду и храни се.

Што се тиче космолошког круга представа, из свега наведеног могло би се ипак закључити да су Словени и пре примања хришћанства веровали у то да душе покојника одлазе у други свет, а да се само по изузетку задржавају на овом свету по истеку одређеног рока. У изузетке спадају душе некрштене деце или

⁸ Уп. народно веровање које је забележио Чајкановић о душама које у виду змија чекају да се поново роде.

⁹ Више о симболици воде в. Jung 1996, 95–98.

особа које су умрле младе (дакле, душе особа које нису задобиле индивидуалну, мисаону душу одређеним иницијацијским поступком), оне код којих није прекинута веза са телом, или оне у вези са демонским силама. Рок задржавања душа на овом свету у свим осталим случајевима у већини словенских веровања одређен је на четрдесет дана. Такође је постојала и идеја о сеоби душа, односно вера у улажење душе умрлог у новорођенче, што би заправо представљало веровање у бесмртност душе, која мора да прође одређени број инкарнација. Ова бесмртност није бесмртност индивидуалне душе у пуном смислу, јер душа заборавља свој претходни живот.

У словенским паганским веровањима можда је постојала и идеја индивидуалне бесмртности, аналогна грчкој, која се додељује само изузетним херојима, митским јунацима. Наиме, веровање да митски херој Марко Краљевић није умро, већ је отишао у пећину, где спава, да би се једног дана пробудио и поново појавио међу Србима, може се сматрати одјеком те идеје. Митски јунак, по грчким веровањима, не умире нити се његова душа раздваја од тела – она заједно са телом борави на неком скривеном месту, на крају света, баш као што јунаци грчких митова одлазе у Елисеј, или се пак, као бесмртни Трофоније, који је вечно живео у клисури испред које лежи Лебадеја, стане у пећинама ^(које су симбол материнске утробе). Легенда о Краљевићу Марку, који носи и друге црте индоевропских митских хероја¹⁰, уколико није рефлекс туђег паганизма, сведочила би о истоветној идеји индивидуалне бесмртности хероја код Јужних Словена. То би значило да су Јужни Словени, баш као и антички Грци, веровали да не постоји индивидуална бесмртност као потпуни живот у неком другом свету у случају када је душа развојена од тела – душе умрлих, лишене тела, остају без снаге, што објашњава даће – изношење хране, поливање гроба водом, вином, или изливање ракије за душу умрлих примењује се јер је душама умрлих потребно ојачање.

На основу тога могло би се претпоставити да су Словени првобитно веровали да се душа човека након смрти преображава у немоћну сен, која губи свест и сећање, која у неким ситуацијама може бити видљива, али нема утицаја на свет живих, и којој је потребно сећање и ојачање у виду хране и течности. Заштитне функције погребних обреда онда су првобитно биле намењене умрлима повезаним са демонским силама, а потом су се шириле на све мртве, баш као што су се и веровања у одлазак изузетних душа (хероја) у свет блажених доцније демократизовала, а потом, под утицајем хришћанства, претворила у христјанизоване представе раја и пакла у које, у зависности од свог понашања, одлазе душе свих умрлих.

О односу душе и тела у словенској митологији дошло се до неких сазнања и језичком анализом. Наиме, Ана Вјежбицка, поредећи руски израз *душа* и енглески *soul*, долази до закључка да *душа* укључује читав низ семантичких спектра из сфере унутрашњег човековог живота, али да је акценат, пре свега,

¹⁰ Више о овоме в. Лома 2002, 103–108.

на емоционално-психолошкој страни. А. Д. Шмелев сматра да се душа, с једне стране, супротставља телу као нематеријално материјалном, док се, с друге стране, налази у њему као један од органа, а као њена супстанција јавља се *дух*, док се као супстанција тела јавља *плот*. Анализе лексеме *дух* у руској идиоматици показала је да се душа разуме као сасуд, одећа, торба, течност, риба, огањ, птица, предео, стомак, младица, оквир итд. На основу анализе значења речи *дух* и *душа* дошло се и до закључка да језички модел садржи архајски лик у коме се дух и душа међусобно односе аналогно материјалним појавама – органима и супстанцији тела. Дукова реконструира древне словенске представе о души, указујући на етимолошку везу лексема *душа* и *дисање*, карактеристичну и за друге индоевропске језике, која сведоче о представи о нематеријалности душе. На основу анализе лексике и фразеологије словенских језика, дошло се до следећих кључних представа душе: 1) *душа* је телесни орган, при чему се душа поима материјално, као предмет који се може разбити, разорити. Идеју душе као телесног органа подржава и универзална синонимичка *душа – срце*; 2) *душа* се разуме и као посуда, стециште духовне супстанце (*духа*), коју је могуће отворити, сакрити, за коју је могуће пронаћи кључеве, која има дубину, дно, може се напунити, излити, може бити широка, пуна, пушта; на њој може бити лако, тешко, светло, радосно; на њој може лежати туга, брига, камен, у њу је могуће ући, на њу се може попети, у њу се може сакупити грех¹¹; 3) душа као живо биће, човеков двојник – она се може радовати, плакати, од ње се може опростити, она може расти, може се ојачати, може бити жива и мртва, може бити рањена, може видети (в. Толстая 2008, 38–421).

У најстаријим староцрквенословенским богословним списима, као лексема која је супротстављена лексемама *тело* и *пут* (*плътъ*, *плот*), јавља се *душа*, која је, истовремено, синоним за изразе *дух* и *срце*. Како то запажа Кнежевић – *ријеч душа у данашњем опћеупоробну значењу улази у низ ријечи (назива) створених сукладно грчким библијским (најчешће Новозаветним) називима. Душа се користи као преведеница грчког ψυχή*. Али, етимологија и употреба лексеме *душа* у народном стваралаштву, које носи трагове паганских старина, не потврђују супротстављеност душе и тела. Оне, заправо, нуде могућност постојања више душа, која се базира на *архаичној антитези „видљиво–невидљиво”* (Кнежевић 1988, 140). Дуалистичка концептуална категоризација *тело–душа* није спадала у словенску паганску слику света, већ је у словенској и српској култури настала као плод примања хришћанства, док је за старији, пагански слој, важнија идеја вегетативне и емотивне душе, тесно повезане са телом, и идеја слободне душе – човековог двојника, која ипак подразумева одређену, иако нематеријалну и не увек видљиву, телесност (*тело духовно*). Лексема *душа* у текстовима који нису обележени хришћанском духовношћу још увек нема ни значење средишта

¹¹ Ове представе душе као посуде са течношћу почивају на идеји о извесној *нематеријалној материјалности* душе, коју симболизује вода, у којој је видљив прелазак са метафоре *душа је течност у посуди* (телу), на метафору *душа је посуда испуњена течношћу*, у којој се огледа идеја блиске повезаности душе, посебно вегетативне и осећајне душе, са телом.

етичких врлина, већ напросто означава живог човека. То је сасвим у складу са првобитним значењем лексеме *душа*, које Скок одређује као *апстрактум* „*дихање, животна сила*” (Скок 1971, 373).¹²

Међутим, вегетативна душа, иако се замишља као нематеријална супстанца – ваздух, дах, ипак има и неке одлике материјалности и смешта се на сасвим одређеном месту у телу. Она се може квасити – уп. *оквасити душу* „попити штогод”, што је вероватно метафора настала на основу првобитног значење лексеме *душа* „дах, телесни орган за дисање”, где се лексемом *душа* именује грло (уп. истозначну синтагму *оквасити грло*). Душа се јавља у значењу „врат, грло” још и у изразима *загрлити некога у душу* „загрлити некога око врата, под грло”. На значење „дах, дисање”, као и на лоцирање душе у грлу, указује и израз *истрести неком душу из грла* – „убити, задавити”. Душа је, дакле, лоцирана у органу за дисање – грлу, док болестан човек или онај на самрти, будући да душа почиње да напушта своје право место, имају *душу у носу* или *на језику*.

Поред тога, што се везује за грло, душа има и значење „срце, главни органи циркулације крви”: *По добру га мјесту погодио, Међу пуца, ће му душа куца* (НП Вук 4, 387= *Нађо* ... *два рањена Турчина, једва душа у њима куцаше* (Ђукић Д. 1, 93). *Душа* се јавља као синоним лексеме *срце* – у RJAZU се као једно од значења *душе* наводи “срце”, а то значење је потврђено и у синтагми *душа куца* (Скок). *Душа* такође значи и „срж, срчика” (РСАНУ). У словенским представама, душа се може наћи и у желуцу (у руском, пољском, украјинском и бугарском, а сличне представе нису забележене код Срба), у глави (пољски, руски, неке локалне традиције у Бугарској), а видљива је и у очима (*очи су огледало душе*). Душа може пребивати и у крви, по закарпатским и руским веровањима (Толстая 2008, 392–395). Боравак душе у костима, што је, по свему судећи, архетипска идеја, типичан је и за српска народна веровања – док год постоје кости, дотле живи и душа и постоји могућност за њено ускрснуће (в. Чајкановић V 1994, 73). Душа,

¹² Ово значење, као једно од значења лексеме *душа*, даје и РСАНУ – „дисање, дах”: *Удисање и издисање народ зове „душа”* (Миодр. 4, 221). *Мртва Мара ни душом не дише* (НП Вук 6, 173). *Ал’ је мудра Маруша девојка, /У себи је душу заставила* (НП; БВ1901, 245). [...] *Аждаја метне на њу (рупу) уста, па уздане и душом извуче своју жену* (Ђорђ. Т. 14, 49), *дисати једном душом. Душак, душка* значи „удахнут ваздух при дисању, удисај”, отуда и *надушак* „у једном даху”. Иста представа потврђена је и фразеологизмима попут *душа у се* „задржати дах”, а одатле, пренесено, „притајити се, ћутати”, *бездуше, као без душе* (*отрчати, дотрчати, бежати* и сл.) „трчати једва дишући”, *дахнути душом* „одморити се, починути”, што је, очигледно, *figura etymologica*. Ову непосредну везу са дисањем откривају и *душак, душка*: „једном удахнути ваздух при дисању, дисај, удисај дах, време за које се без предаха врши нека радња”; *на душак* „без предаха, без одмора урадити нешто”. И у текстовима бајалица, које свакако чувају архаични слој, лексема *душа* се јавља искључиво у значењу „дах”: *Ја сам Милена лакодушница, ја ћу душом да одувам; Рухом ће ма’нути, душом ће да’нути; С руку ће отури/ с души ће да одува* (Раденковић 1996, 24). Душа је оно што човека чини живим – *делити се, поделити се са душом, растати се са душом, испустити душу* значи „умрети”, а *чувати некоме душу* значи „бити крај њега када је на самрти”. Очигледно је првобитни појам *душе* у српској језичкој слици света најпре одговарао идеји вегетативне душе, животне силе коју поседују сва бића.

такође, може бити везана и за нокте, па се због тога нокти чувају под појасом, у недрима, или на неком другом скривитом месту, а за телесно ускрснуће је, поред костију и ноктију, важна и коса, будући да се и она сматрала стециштем животне снаге.

Стога можемо претпоставити да се душа и у словенској претхришћанској наивној слици света поистовећивала са средиштем животних активности, те да је имала и извесна материјална обележја. Души се, наиме, у српској народној слици света приписују телесне карактеристике: она је мекана (*мекан ко душа* – вели се за хлеб), миришљава (*мирише ко душа* – каже се за леп мирис, ово од значења „мирис” лексеме *дух*). Поред тога, постоји и израз *грести, појести душу некоме*, што такође указује на идеју материјалности душе, односно, на поистовећивање душе са неким телесним органом – срцем, јетром (уп. *јести иигерицу некоме, ујести некога за срце*). На идеју материјалности душе указује и то што се она може наћи на правом месту (*душа ми је на месту* – „бити задовољан”) или се може топити – *топи ми се душа* („осећати уживање”). Душа се и у српској језичкој слици света замишља као нека врста „посуде” – *из дубине душе, до дна душе* („до крајности”). Уз ознаке физичких карактеристика као што су изглед, боја, чистоћа, душа означава етичке врлине и мане, поново изражене материјалним метафорама: *лепа душа, чиста душа, црна душа, погана душа*. Душа се може јавити као *крива душа* (назив за сабласт, духа или вампира), може се *продати* или *изгубити*, што је метафора из домена демонологије у домен етике.

Душа је, такође, стециште емоција – стога човек може бити *без душе* или *бездушан* („неосетљив, без саосећања”), те се замишља као најосетљивије место – *вређати у душу* значи „јако вређати”, али и као извор задовољства: *мени је душа путовати, душа ми је бити сам*. Душа се понекад јавља и као синоним за вољу, али у вези са емоцијом – *драге душе* – „драге воље”. Она је и ознака идентитета и суштине неке личности – *познавати некога у душу* значи „добро познавати”.

Неке податке о првобитној иконичности лексеме *душа* може нам пружити и народна књижевност, посебно када је реч о оним творевинама које показују очигледне трагове ранијих паганских схватања.¹³ У значењу које душу

¹³ Тако се, на пример, у Вуковим *Народним приповијеткама* из 1853. године лексеме *душа* јавља 6 пута, а од тога три пута у приповеци *Усуд*, у значењу „жив човек, чељаде” (*О Усуде! о Усуде! родило се данас толико и толико душа, подај им шта ћеш*), једном у синтагми *рајска душа*, у контексту у коме поново не означава бестелесну животну силу, већ конкретну особу (*Она се сакрије за колебу дркћући од страхоте, ал ето ти ала иде, како дође у колебу, стаде мирирати па рече: „Овде има рајска душа; изађи, рајска душо! не ћу ти ништа*), као и у синтагми *крштена душа*. Међутим, синтагме *крштена душа/рајска душа* овде не означавају „крштену особу”, „хришћанина”, већ људско биће у опозицији према демонском: *Пошто се он врати и баба остане сама с дететом, онда му стане говорити: „Мој синко, ти мислиш да је овај човек какав мајстор као што су мајстори на оном свету. Није он онаки мајстор, него је ђаво. И мене је тако преварио и довукао амо с онога света, а и ја сам крштена душа“*. У *Српским народним приповијеткама* из 1870. године, лексеме *душа* јавља се укупно

супротставља телу, лексема *душа* јавља се у *Народним приповијеткама* из 1853. само једном, у причи *Чудновата тица: у тај мах дође некака рука бијела као на гори снијег те уграби срце и зачу се глас ње завика: „Ово је моје било, а сад да ви је просто.”* Ово је била душа његова брата, а рука је била његова сјен (Караџић 1853). Овде се читава архаична супротност *видљиво* – *невидљиво*, будући да се душа оглашава, али се не види, а оно што се види није душа него *сен*. Реч је, заправо, о појављивању *двојника*, који се у разним архаичним културама може јавити и као слика покојника и као одјек његовог гласа.¹⁴ Мотиви забележени у овој причи указују најпре на то да је и у српским архаичним представама постојала разлика између душе умрлог и његове приказе или сени: душа је невидљива и везана је за функцију говора (у причи је души дата моћ говора), док је сен видљива иако бестелесна слика покојника (сен се појављује као рука покојника). Ово упућује на могућност да је у српској наивној слици света архаични концепт душе био сличан концепту *номана* племена Мелпа – невидљивог ентитета смештеног у грудном кошу, насупрот душнику (уп. значење лексеме *душа* „грло”), који се повезивао са вербалном активношћу, био ознака етичких односа и центар емоција, док је концепт *сени* био сличан концепту бестелесног *кора* („утвара” или „дух”), односно двојника, који постаје активан након смрти и поседује већу моћ од телесне моћи живих. Поред тога, очигледно је и разграничење различитих моћи душе – вегетативне душе, која је лоцирана у срцу, а изражава се симболом злата и симболом краља, што указује не само на материјално обиље већ и на елемент воље и телесне моћи, и мисаону душу, лоцирану у глави, која ономе који ју је појео даје посебне духовне моћи.

Посебно је карактеристично да синтагма *изгубити душу* у причи *Царичина снаха овца* која, судећи по мотивима, припада старијем паганском периоду, нема значење губитка части, доброте, племенитости, или хришћански смисао потпадања човека под власт демона продајом душе, већ значење „убити, погубити некога”¹⁵ *Душа* се, дакле, у српским народним приповеткама најчешће

16 пута – од тога једном у значењу „животне силе, даха” – *а цар одмах душу испусти*; више пута у контексту заклетве, при чему означава стетиште етичких врлина (*душе ми, душе ми и образа*), што је доцније значење, повезано са хришћанском идејом бесмртне душе, потом у контексту погребног обреда (*једе и пије за душу*), док се у осталим случајевима јавља у значењу „човек, чељаде”, односно, не подразумева супротност између душе и тела већ целину људске личности.

¹⁴ Карактеристично је и то да је реч о души убијеног краља који је за живота имао натприродна својства. У причи је такође препознатљива и идеја „сеобе душа”, оличена у мотиву чудесне птице, коју два брата поједу и тиме добијају натприродне моћи, а присутна је и имплицитна подела на вегетативну, материјалну душу, смештену у срцу, и мисаону или умну душу – смештену у глави чудесне птице. Наиме, брат који је појео срце необичне птице задобија моћ материјалног животног обиља, симболично представљеног у виду златних цекина који му се сваког јутра појављују испод узглавља, док брат који је појео главу птице задобија моћ видовитости.

¹⁵ „Ако желиш да опет твоја жена остане кака је и била, треба да двије душе изгубимо.” „Које?” упита царев син. „Твоју и моју мајку”, одговори змај, а змајева мајка била је она аждаја у царице. Царев син на то пристане, али вила рече им: „Не тако, ако су вам мајке

јавља у значењу „жив човек”, што је, свакако, метонимија на основу њеног првобитног значења „животна сила, дах” који обезбеђује живот људском бићу.

По свему судећи, лексема *душа* је првобитно означавала основну животну функцију – дисање, а такође и централни телесни животодавни орган – срце, односно, пренесено – животну силу која настаје захваљујући дисању и раду срца. Своје апстрактно, метафизичко и етичко значење, добија касније, под утицајем хришћанства, али је првобитни концепт душе у српском језику најсличнији Аристотеловој вегетативној души, те идеји душе-двојника у грчким народним представама, које су делимично забележене и код Хомера. Њена непосредна веза са телом, односно идеја *везане душе*, забележена је и у изразу *Бог да му душу прости*, чије првобитно значење, по Чајкановићевом тумачењу, није било „опроштај греха”, већ је дословце значило „ослобађање душе од тела”. С озбиром на првобитно значење лексеме *прост*, што је балтословенски, свесловенски и прасловенски придев „слободан”, ово је сасвим вероватно. Поред тога постојало је и разликовање душе која се везује за индивидуалну свест и говор, и бестелесног двојника, који постаје *сен*, видљив након смрти, што нам потврђује јасна дистинкција у причи *Чудновата птица*: *душа* = функција говора и *сен* = бестелесна слика умрлог.

Савремена значења лексеме *душа*¹⁶ очигледно су секундарног постанка и развила су се из сликовите представе душе као човековог нетелесног двојника – *тела духовног*, који за живота човека борави у његовом материјалном телу и осећа све што осећа и човек, док су се фигуративна значења – „оно што је основно, битно у нечему, суштина, бит, основни смисао нечега, главна личност, покретач, организатор нечега” – развила на основу представе душе као животодавне силе и покретача људског тела, и на основу њеног лоцирања у средишту људског тела – срцу, утроби.

Можемо закључити да је првобитна иконичност лексеме *душа* код Срба била представа животне активности, која се манифестује као дах, тесно везане за тело и смештене у средишњим телесним органима који су се поимали као стециште животних функција. Поред ове, вегетативне душе, Срби су знали и за свесну душу, која је имала одлике митског двојника. Хришћанска антропологија, са тростепеним човековим устројством (*дух–душа–тело*), не поклапа се у потпуности са српском наивнојезичком сликом света, која уместо ове тријаде пре познаје релације *душа–тело*, *дух (сен) –душа*, у коме се они не схватају као опозиција, већ су међусобно повезани – душа као унутрашња супстанца или

душу изгубиле, немојте ви; него хајде ти змају закуми матер аждају, да више не прождире Божјих душа, а ја ћу куму царицу, да се већ окани злочинити.” (Караџић 1853).

¹⁶ *Душа* – „духовни (мисаони и емотивни) живот човека са свим његовим психичким манифестацијама, свест, емоције, осећања”; „етичка природа човека која управља његовим поступцима и омогућава му да разликује добро и зло, савест”, одакле су се развила значења „добра, племенита и осећајна особа, сушта доброта, племенитост (уп. *душа од човека*); „скуп карактерних урођених особина, црта неке личности, ћуд, нарав, природа, карактер, темперамент”.

суштина тела и дух као суштина душе.

Као што Чајкановић закључује – у нашим народним схватањима о души, она може бити или органска, везана за један део тела или за цело тело, или може бити нешто што је од тела различито, те од њега може бити привремено или трајно одвојено. У првом случају, душа би била исто што и животна сила, док је у другом случају душа слободна и има карактер посебне личности, односно човековог духовног двојника, који се ослобађа тела након смрти. Лексема *сен*, која има значења „дух, душа, авет, покојник” и замишља се као сенка или слика, очигледно је означавала слободну душу, која, баш као сенка, представља „дупликат” или двојника. *Сен* је, сматра Чајкановић, *исто што и индивидуална душа* (Чајкановић 1994, 75).¹⁷ Значење које лексема *душа* има у идеалистичкој филозофији – „мисаона супстанца и принцип живота у човеку и другим живим бићима, нематеријално, бесмртно биће у човеку које га веже са божанством и наставља живот после његове физичке смрти” – дугује своје порекло митском мишљењу које је супстанцијализовало свеукупност животних, а посебно психичких појава, и заправо је експликација митологеме познате многим народима, по којој бог удахњује својим дахом живот људском телу – одатле и *удахнути душу нечему* „оживети” – која је потом, спајајући се са хришћанством, а тиме, посредно, и са орфичком и платонистичком филозофијом, задобила одлике бесмртне, божанске, нематеријалне супстанце, еманације духа божјег. С обзиром на њено божанско порекло, душа је и средиште човечности, односно, оних одлика које људско биће повезују са божанским, насупротив телесности која га чини налик животињама; у прилог овоме говори и значење стсл. *душевънь* „племенитост, савесност, човечност”.

Српска језичка слика света казује нам да је опозиција између *душе* и *тела* другостепена и да је, упркос номиналном прихватању хришћанског светоназора, поимање душе сачувало карактеристике паганизма – душа није опозиција телу, већ нематеријални део тела, одговоран за животне активности, али и за емоције и карактер, односно – за оно што чини људску личност. Иконичност лексеме *душа* почива и на опозицији видљиво–невидљиво: она је невидљиви део тела, који се замишља као дах, ваздух или ветар. Ова опозиција видљиво–невидљиво резервисана је, међутим, за вегетативну или органску душу, односно, за везану душу. Слободна душа не подлеже толико опозицији видљиво–невидљиво,

¹⁷ Да је она, као и вегетативна душа, пресудна за живот човека, потврђује и Вук у коментару уз песму *Зидање Скадра: У народу се нашему и сад приповиједа, да се никаква велика грађевина не може начинити, док се у њу какво чељаде не узиде; за то се таковијех мјеста клоне сви, којима је могуће, јер кажу, да се и сјен чељадету може узидати, па оно послје умре* (Караџић 1845). Човек је сензације које не потичу непосредно од тела приписао сопственом двојнику – *души*, и отуда идеја душе као средишта емотивног, етичког и мисаоног живота човека, те и изрази попут: *душевне боли* насупротив *телесној боли*, *дирнути некога у душу*, *завирити некоме у душу*, *познавати некога у душу* („упознати или знати нечије интимне мисли и осећања”), *мрзети* или *волет* *неког из дубине душе*, као и придев *душеван* и апстрактум *душевност*, чија се значења односе на психичко или емотивно стање.

већ опозицији материјално–нематеријално. Наиме, она је видљива (као сен, приказа, слика у огледалу или води), али њена видљивост не потиче од њене материјалности, већ од неке врсте рефлексије, одсјаја некадашње живе личности или својеврсног духовног тела. Идеја везане душе повлачи за собом слике ваздуха, али, с обзиром на делимично својство материјалности и телесности, односно, непосредну везу са телом, укључује и симболику животодавних течности – воде (и крви). Стога се она јавља и као нека врста течне супстанце: *излити душу* „отворити душу”, *истијати душу* – „искористити, убијати некога”, *душу сте му посисали* „мучити некога” (уп. и *пити крв* или *крвопија* у истом значењу). Из ове симболике воде везане за представу људске душе, најпре вегетативне душе, развила се и симболика рибе као душе. Метафора *Душа је риба*, присутна је у библијској симболици (*рибари људских душа*), али и у српским народним веровањима.¹⁸ То указује на могућност да је симбол рибе, као архетипски симбол душе, у словенској и српској митологији постојао и пре хришћанства.

Иако се индивидуална душа најчешће замишљала као ваздушна супстанца и поистовећивала се са дахом, ветром или паром, она у словенским представама има и светлосну и ватрену симболику – може се, када напушта тело, у тренутку смрти, јавити и у виду пламена, а по пољским веровањима, душа се може јавити и као сјајна звезда. Ваздух и ватра (светлост, сјај) представљају у митској свести нематеријалне супстанце, насупрот изричито материјалној супстанци земље, док се вода разуме као нека врста „прелазне” супстанце која је материјална, будући да се може додирнути, али и нематеријална (нема чврстину, облик и боју, већ је прозирна, неухватљива и безоблична), а има способност оживљавања мртве материје земље. Зато се она везује за везану (вегетативну) душу. Идеја слободне душе у вези је пак са елементом ваздуха и ватре, као нематеријалним елементима.¹⁹ Будући да је душа оно што даје живот телу, она мора бити исте природе као и сам живот, дакле, ватрене²⁰. Суштину слободне или индивидуалне душе, или њен највиши део, заправо, чини дух, који има искључиво ватрену и ваздушну симболику.

¹⁸ Тако се нпр. у српској народној приповетки *Кум риба* јавља следећа слика: *Они код куће опази издајека рибу, ће дијете у зубима носи, и ће риба вриском трчи, а дијете пишти и цичи, те сви у плач и у вриску, а пророчица их стане тешишти и говорити да се не боје, јере је то сјен ђетета, и изтрчи на сусрет риби и дијете прими* (Стефановић Караџић 1870).

¹⁹ На представу душе као искре која гори у телу, удахњујући му живот, указује и значење лексеме *душица* „жижак, стењак, фитиљ у кандилу, кандило”, које се очигледно развило на основу семантичких компоненти „средишња позиција”, „животодавна супстанца” лексеме *душа*, те на основу метафоре *Живот је ватра*.

²⁰ Идеја ватре (Агнија – огња) као унутрашње светлости у човеку и као *свеобухватног принципа који прожима структуру света* забележена је већ у химнама Ригведе, а свој развој доживела је у Упанишадама. Лома сматра да је идеја космичке ватре веома стара и да има своје корене у праиндоевропској епохи. Више о овоме в. Лома 1999.

Литература

- Godelije, Moris i Mišel Panof. 2002. „Stvaranje tela“. *Kultura: Antropologija tela*, 105/106, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 27–4.
- Delimo, Žak. 1987. *Strah na zapadu I–II*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Devereux, Georges. 1992. *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*. Zagreb: Naprijed.
- Jung, Karl Gustav. 1996. *Alhemijske studije*. Beograd: Atos.
- Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Leže, Luj. 2003. *Slovenska mitologija*, Beograd: Bonart.
- Loma, Alesksandar. 1999. „Mitski koreni filozofije“. *Lucida intervalla* 8–9 (2–3/): 1–38.
- Лома, Александар. 2004. „Димом у небо“. *Кодови словенских култура* 9. Clío: 7–64.
- Лома, Александар. 2010. „О словенском рају“. *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима* V: 143–153.
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Раденковић, Љубинко. 1996. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ.
- Rode, Ervin. 1991. *Psyche, Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Станишић, Вања. 2006. *Увод у индоевропску филологију*, Београд: Чигоја.
- Strathern, Endrju. „Čuvati telo u duhu“. *Kultura: Antropologija tela 105/106*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 44–59.
- Толстая С. М. 2008. *Пространство слова, Лексическая семантика в общеславянской перспективе*. Москва.
- Чажкановић, Веселин. 1973. *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Чажкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија*. Београд: Српска књижевна задруга, Београдски графичко-издавачки завод, Просвета, Мартеноно.

Речници и енциклопедије

- Bezljaj, F. 1977–2005. *Etimološki slovar slovenskega jezika 1–4*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Караџић, Вук Стефановић. (1918) 1985. *Српски рјечник*. Београд: Просвета–Нолит.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (1959–). Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српски језик.
- Skok, Petar. 1971–1988. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (I–IV). Zagreb: JAZU.
- Толстој, Светлана М. и Љубинко Раденковић (ред.). 2001. *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zepet Book World.

Извори

- Карацић, Вук Стефановић. 1985. *Етнографски списи о Црној Гори*. Београд: Просвета–Нолит.
- Карацић, Вук Стефановић. 1853. *Српске народне приповијетке*. Беч http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_2.html
- Карацић, Вук Стефановић. 1845. *Српске народне пјесме*, Беч. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-pesme_II.html
- Карацић, Вук Стефановић. 1870. *Српске народне приповијетке*. Беч. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_3.html

Стари текстови

- ARIST. DE ANIMA: Aristotel. 1996. *О души. Наговор на филозофију*. Zagreb: Naprijed. Библија или Свето писмо старога и новог завета. превели Ђуро Даничић и Вук Карацић. Ljubljana: ČGP Delo.
- HERACLITUS: Heraklit. 1985. *Fragmenti*. Beograd: Grafos.
- OMERUS, ODYSSEY: Хомер. 1997. *Одисеја*. Нови Сад: Матица српска.

Ivana Bašić

The Spiritual Body – Concept of the (Slavic) Soul (II)

This work analyses the concept of the soul in the Slavic and the Serbian cultures in the context of general views on soul and concludes that the dual conception body-soul did not exist in the pagan Slavic world picture. It was developed in Slavic and Serbian culture along with the acceptance of Christianity, while the earlier, pagan culture held in a higher esteem the notion of the vegetative and emotive soul, closely related to the body and the idea of free soul – man’s double, who, nevertheless, implies a certain, although immaterial and not always apparent embodiment (“spiritual body” – ‘telo duhovno’). The iconicity of the lexeme ‘duša’ rests upon the opposition visible-invisible, which is reserved for the vegetative or organic soul, while the free soul depends on the opposition material-immaterial. The difference in the iconicity of the lexemes ‘duša’ (“soul”) and ‘duh’ (“spirit”) – although both stand in an etymological relation to ‘dah’ (“breath”), ‘disati’ (“to breath”), ‘duvati’ (“to blow”) – lies in the fact that ‘duh’ is conceptualized as a divine breath, ‘sila duhovna’ (“a divine force”), which can be individuated in part, but which maintains the characteristics of its divine or demonic origin and is related to the intellect and the will, elements of air and fire, while the ‘duša’ is individuated and linked to “lower” levels of human being – bodily functions and sensitivity related to the element of water.

Key words:

concept of the soul, lexical iconicity, Slavic culture, ‘duša’.