

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXI (1)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXI (1)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXI
No. 1

Editor in chief:
Dragana Radojičić

Editor of the Topic:
Aleksandra Pavićević

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, Sofija Zahova, Mirjana Pavlović, Kosta Nikolić,
Ana Stolić, Mirko Blagojević, Mladena Prelić, Gordana Blagojević, Dušan Drljača, Dragan
Bulatović, Tatjana Cvjetičanin, Miroslava Lukić Krstanović, Jadranka Đorđević Crnobrnja,
Biljana Marković, Ivana Bašić

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at meeting of
the Department of Social Sciences SASA, May 7th 2013

BELGRADE 2013

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LXI
свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник темата:

Александра Павићевић

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, Софија Захова, Мирјана Павловић, Коста Николић, Ана Столић, Мирко Благојевић, Младена Прелић, Гордана Благојевић, Душан Дрљача, Драган Булатовић, Татјана Цвјетићанин, Мирослава Лукић Крстановић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња, Биљана Марковић, Ивана Башић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 7. маја 2013. године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2013.

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
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
500 примерака

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

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

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (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

Годишње
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242

Садржај **Contents**

Тема броја: Лица смрти **Topic of the Issue: Faces of Death**

| | |
|--|-----|
| Уводна реч Introduction | 7 |
| Lada Stevanović, <i>Myth about Immortality in the Contemporary Pop Culture. A Case Study about Toše Proeski</i> | 9 |
| Лада Стевановић, <i>Мит о бесмртности у савременој популарној култури. Студија случаја о Тошету Проеском</i> | 18 |
| Florin Gherasim, <i>Exhumation and Reburials of Some Anticommunist Partisans in County of Cluj, Romania, 2009–2010</i> | 19 |
| Флорин Герасим, <i>Ископавање и поновно сахрањивање партизана-антикомуниста у Клужу, у Румунији, 2009–2010</i> | 28 |
| Aleksandra Pavićević, <i>Why was the Writer cremated? Thanato - Anthropological Aspects of Death and Funeral of Yugoslav literate Ivo Andrić</i> | 29 |
| Александра Павићевић, <i>Зашто је писац кремиран? Танатоантрополошки аспекти смрти и сахране југословенског књижевника Иве Андрића</i> | 41 |
| Gordana Blagojević, <i>Problems of Burial in Modern Greece: Between Customs, Law and Economy</i> | 43 |
| Гордана Благојевић <i>Проблеми сахрањивања у савременој Грчкој: између обичаја, закона и економије</i> | 57 |
| Varia | |
| Ђурђина Шијаковић, <i>(De)конструкција женског тијела у Еурипидовом 'Хиполиту'</i> | 59 |
| Ђурђина Шијаковић, <i>(De)construction of a Female Body in Euripides' 'Hippolytus'</i> | 74 |
| Ивана Башић, <i>'Омотач' и 'Целина' – Иконичност лексема тело и пут</i> | 75 |
| Ivana Bašić, <i>'Cloak' and 'Wholeness' – Iconicity of the Lexemes 'Telo' and 'Put'</i> | 90 |
| Јована Диковић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>Сива зона закона и праксе: пример дечијег додатка</i> | 91 |
| Jovana Diković, Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>The Grey Zone of Law and Practice: an Example of Child Benefit</i> | 106 |
| Марта Стојић Митровић, <i>Људска права и држављанство</i> | 107 |
| Marta Stojić Mitrović, <i>Human Rights and Citizenship</i> | 118 |

| | |
|---|-----|
| Милеса Стефановић-Бановић, Бранислав Пантовић, <i>'Наша' дијаспора у Аргентини – историјски преглед и прелиминарна истраживања</i> | 119 |
| Milesa Stefanović-Banović, Branislav Pantović, <i>'Our' Diaspora in Argentina– Historical Overview and Preliminary Research</i> | 131 |
| Лидија Вујачић, <i>Однос националног, регионалног и глобалног – Црна Гора у 21. вијеку</i> | 133 |
| Lidija Vujačić, <i>Relationship between the Local, Regional and Global – Montenegro in the XXI Century</i> | 147 |
| Ивица Тодоровић, <i>Нове могућности етногенетских проучавања становништва Србије</i> | 149 |
| Ivica Todorović, <i>New Possibilities for the Ethnogenetic Study of the Population of Serbia</i> | 159 |
| Милина Ивановић-Баришић, <i>Недеља – празник или радни дан</i> | 161 |
| Milina Ivanović-Barišić, <i>Sunday – Holiday or Workday</i> | 172 |
| Марко Стојановић, <i>На крају и на почетку – Карневал. Музеологија у транзицији</i> | 173 |
| Marko Stojanović, <i>At the End and at the Beginning – the Carnival. Museology in Transition</i> | 186 |
| Милан Попадић, <i>Херој гитаре: од иконе популарне културе до носталгичног самодизајна</i> | 187 |
| Milan Popadić, <i>Guitar Hero: From Icon of Popular Culture to Nostalgic Self-Design</i> | 199 |
| Библиографија | |
| Bibliography | |
| Биљана Миленковић-Вуковић, Сунчица Глишић, <i>Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору у Гласнику Етнографског института САНУ– 50 књига. 2. део (народно градитељство и култура становања, исхрана и популарна култура)</i> | 201 |
| Научна критика и полемика | |
| Discussion and Polemics | |
| Милош Луковић, <i>Miroslav Válka, Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí</i> | 259 |
| Марина Спасојевић, <i>Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи</i> | 261 |
| Мирослава Малешевић, <i>Љиљана Гавриловић, Музеји и границе моћи</i> | 268 |
| Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ | 273 |
| Instructions for publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA | 277 |

Ивана Башић

Институт за српски језик САНУ
xeliot@gmail.com

„Омотач” и „Целина” Иконичност лексема *тело* и *пут*

У раду се испитује иконичност лексема *тело* и *пут* и долази се до закључка да је првобитна иконичност лексема *тело* (<**tel-* „равно дно, даска”) била представа уобличавања аморфне, неуобличене супстанце неком врстом притиска, сабијања, згушњавања или издвајања (резања/тесања). *Пут/плот* (<ие. **reitH-* „покривати, кожа”) подразумева субјективни доживљај тела које може да осећа захваљујући сопственом сензибилном омотачу, у коме се јавља чулна жеља и које, скупа са другим телом, зачиње ново, живо и сензибилно тело-пут. Метафоре тела функционишу као метафоре односа узајамности делова и целине – људско тело на симболичком плану представља део друштвеног и космичког организма, па је метаморфоза телесног у сродничко и социјално, као и телесног, сродничког и социјалног у космичко, видљива на многим плановима, од концепта народа као проширене породице, преко концепта религијске заједнице која се успоставља једењем тела и испијањем крви божанства, па све до митолошких мотива настанка космоса распарчавањем божанског тела или природних катастрофа проузрокованих сагрешењем појединих чланова друштва.

Кључне речи: лексичка иконичност, концепти тела, српска култура, *тело*, *пут*.

Човек би се могао дефинисати као отеловљени облик свести или спој духа, душе и тела. Међутим, у XXI веку, у којем наука успева да створи облике интелигенције без душе и (људског) тела, али у коме се, паралелно, одвија својеврсна фетишизација тела одвојеног од људске личности, ова дефиниција постаје помало упитна. Наиме, у контексту теорија вештачког живота и вештачког ума, људско тело одумире, док се у сфери медицине, спорта и маркетинга, односно, у оквиру идеологија савреног здравља, вечите младости, идеалне физичке лепоте и постављања рекорда, телу даје значење какво раније није имало – оно више није сасуд или омотач духа и душе, већ објекат одвојен од личности. Или, као што Епштејн каже: *Савремено тело је или предмет информационо-биотехничког дешифровања и трансформације, или предмет трговине и оруђе за*

професионалну каријеру (спорт, топ-моделски и порнографски бизнис), или улог у политичкој борби (и у том смислу је само знак) (Епштејн 2009, 19).

Однос према телу прошао је читав низ промена: античка мисао давала му је значај станишта здравог духа и истицала идеал хармоније душе и тела, да би се потом упутила у правцу дихотомије дух/душа и тело. Премда се, у европској мисли, Платон и Аристотел сматрају зачетницима поларизације појмова *тело* и *дух*, још се код старијих грчких филозофа може уочити тенденција ка супротстављању тела – као стецишта природних, физичких процеса, и духа и душе – као нечег божанственог и бесмртног. Декарт овој поларизацији потом даје филозофско и научно утемељење, што је утицало на то да се тело у науци посматра као супстанца инфериорна у односу на дух и да се истражује искључиво у оквиру физикалистичких и биологистичких концепата. Насупрот томе, модерна научна мисао поново изводи тело на сцену, али не само као физичку датост. Наиме, у оквиру антропологије, тело се више не третира искључиво као предмет проучавања природних наука, већ се долази до закључка да оно представља друштвени и културни конструкт. У првој половини XX века, Марсел Мос истиче да је немогуће говорити о тзв. *природном понашању*, те да је концептуализација тела део ширих друштвених и културних концепата. Његове познате *Телесне технике* (Мос 1998, 362–391) указују на то у којој је мери начин на који користимо тело у наизглед „природним” радњама, попут корачања, трчања, држања руку, седења, спавања или искашљавања, условљен културом. Ова запажања донела су промену у сагледавању односа „природе” и „културе” у оквиру хуманистичких наука, које престају да посматрају тело искључиво као биолошку датост и почињу да проучавају његове социјалне и културне аспекте. Истраживања Мери Даглас и Мишела Фукоа такође су утицала на промену односа хуманистике према телу; Мери Даглас истиче да *тело може послужити као модел за било који дефинисани систем [...]*. *Функције његових делова и њихови међусобни односи пружају богат извор симбола за означавање других сложених структура* (Daglas 2001, 156), док Фуко (Fuko 1982) тело одређује као *истовремени трансисторијски и кроскултурални феномен* који бива конструисан у оквиру одређеног дискурса и постоји не само као материјалност, већ и у оквиру процеса ума (в. Срдих 2008, 93–105). Поред измене односа према телу као материјалној датости, те новог разумевања тела као конструкта зависног од дате културе, дошло се и до закључка да оно представља основу концептуализације многих апстрактних идеја и појава.

Ова идеја, ипак, не припада двадесетом веку – наиме, још је филозофски емпиризам, у складу са својом кључном идејом *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, експлицирао идеју о зависности интелекта од чула, истичући да, чак и када речи изражавају сасвим нечулна збивања и процесе, оне воде порекло од чулног утиска. Као пример за то обично су се наводиле речи које, иако спадају у апстрактни домен сазнања, имају своје порекло у чулно-конкретном, попут оних као што су *докучити*, *појмити*, *представити*. Лок претпоставља да би, када бисмо могли да пратимо све изразе уназад до њихових корена, у свим језицима била пронађена употреба чулних ознака за нечулне ствари. Код Касирера се такође јавља идеја да је израз просторних односа најтешње повезан са именицама које означавају поједине делове људског тела. Касирер, говорећи о изразу простора и просторних односа, запажа да и у најразвијенијим језицима наилазимо

на метафоричну репродукцију духовних одређења просторним.¹ Он у овоме види испољавање заједничке црте језичког мишљења – а то је *трансцендентална шема* о којој је говорио Кант, а која представља посредовање између интелектуалног и чулног, између чега није могуће повући оштру границу. Чак и тамо где је језик достигао велику истанчаност и апстрактну јасноћу у изражавању чисто мисаоних веза, већином се јасно назире старо просторно,² а тиме и чулно-материјално основно значење. Ове идеје биће касније веома продуктивне у когнитивној лингвистици.

Савремена истраживања језичке слике света потврђују да тело и телесност представљају једну од централних тачака појмовне организације језика, а когнитивна лингвистика се добрим делом заснива на ставу да језичка концептуализација зависи од могућности и ограничења које условљава сфера људског тела. Притом се истиче утемељеност метафоричког пресликавања телесног искуства и откривају се телесне основе значења, имагинације и разума. Џонсон (Johnson 1987) запажа постојање одређених структура или сликовних шема, које су по својој природи претпојмовне, јер настају пре него што смо у стању да своје телесно искуство појмовно представимо и именујемо га. По својој унутрашњој организацији, те структуре су целине које се не могу свести на збир својих делова и имају своју логику помоћу које усмеравају и ограничавају наше разумевање. Пројектоване помоћу метафоре у област нефизичког и непросторног, сликовне шеме организују разумевање апстрактних ситуација. Чак и обрасци логичког закључивања за нас имају смисла само зато што их можемо повезати са нашим свакодневним телесним искуством. На пример, помоћу доживљаја силе, структурираног одговарајућим сликовним шемама силе, разумемо значење модалних глагола, структуру говорних актова, логичке појмове нужности и могућности. Природа људске рационалности, сматрају когнитивисти, има своје телесне основе, јер се у свом мишљењу служимо таквим структурама као што су сликовне шеме, које су утемељене у телесном искуству, а које имагинативно пројектујемо у апстрактне домене.

Савремена когнитивистика дошла је, дакле, до сазнања да су менталне и језичке операције прожете системом метафора које потичу од људског тела, функција људских органа и оријентације у простору и времену, те да тело представља средиште мисли, односно, централну тачку појмовне организације језика. Стога би се могло рећи да у постмодерној култури, насупрот претходном периоду у коме је функционисала метафора *Тело је омотач*, у различитим

¹ Као што се у немачком језику показује дејство ове повезаности у изразима представљања и разумевања, схватања, заснивања и разматрања, тако се оно на скоро исти начин јавља не само у сродним језицима индоевропског круга, него и у сасвим независним и веома далеким језичким подручјима (Kasirer I 1985,132).

² Оријентација у простору, на пример, битно је одређена егоцентричним координатама. Један од ретких језика који не користи егоцентричне, већ фиксне, географске координате у свакодневном говору јесте језик аустралијских староседелца *гугу-јимитир* (*Guugu Yimithirr*), у коме се оријентација врши на основу страна света: *Ако желе да вам кажу где су тачно оставили нешто у вашој кући, они ће рећи „на јужној ивици западног стола“.* Они ће вас упозорити: *„Пази, велики мрав је ту северно од твоје ноге!“* Чак и када гледају филм на телевизији, они дају описе у складу са страном света на коју је окренут екран. *Ако телевизор гледа на север и на екрану се појави човек који се приближава камери, они ће рећи да се он креће „ка северу“* (в. Deutscher).

сферама и на различите начине све више функционише метафора *Тело је средиште*. Однос према људском телу тако рефлектује кључне промене у историји људске мисли и културе, које се могу посматрати и као прелазак са метафоре *Дух у телу* на метафору *Тело у духу* (в. Strathern 2002, 44–59).

Још је Аристотел разлог томе што је човек најразумније живо биће видео у тананости чула додира, по којем превазилази друге животињске врсте. Овим довођењем у везу чула додира, односно, телесности и ума, антиципирана су доцнија открића когнитивне лингвистике, али је, истовремено, настао и својеврсни *парадокс о додиру*, како то назива М. Епштејн. Наиме, Аристотел каже следеће: *У осталим осјетима човек заостаје за многим животињама, а што се тиче отипа, много се од осталих особито истиче. Зато је и најпапетнији од живих бића. [...] Они наиме тврда меса, умно су ненадарени а они меког меса надарени* (Arist. De anima, 55). Човек је, дакле, најразумнији у погледу онога у чему је најтелеснији, а то су тактилне сензације, које га, истовремено, чине сличним животињи. Карактеристике тела (*тврдо месо/меко месо*) у директној су вези са умном надареношћу. Међутим, у *Никомаховој етици* Аристотел истиче да је тело – извор разузданости. Овом Аристотеловом тврдњом коначно је уобличен *парадокс о додиру*, односно, како то формулише Епштејн – став да је у телу *укорењена и човекова разузданост, која га зближава са животињама, и разборитост, која га уздиже изнад животиња* (Епштејн 2009, 47).

О концепту тела у српској култури могу се донети одређени закључци на основу анализе лексема за његово означавање, а то су *тело* и *пут*, као и анализа разноврсних метафора тела. *Речник српскога језика* (РСЈ 2007) одређује значења именице *тело* (*тијело*) као „човечји или животињски организам (као морфолошка или функционална целина)”; „поједини орган или део органа живог организма”; „мртав човечји организам, леш”; „сваки посебан предмет у простору”; „засебан део неког предмета”; „фиг. удружење, организација, служба с одређеном наменом”; „мат. део простора ограничен равним или кривим површинама – *геометријско тело*”; астр. обично уз *небеско*, „заједнички назив за све материје или скупове материја које се крећу по васионском простору”; хем. „старији назив за неорганске и органске материје”. Апстрактум *телесност/тјелесност* одређен је као „физичка појава, присутност”.

Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика даје објашњење да је реч о балтословенској, свесловенској и прасловенској лексеми *tēlo* „corpus”; „membrum virile”. Староцрквенословенско *тѢло* такође је значило „simulacrum, columna, tentorium, aetas (слика, прилика, прилика, сен, сен покојника, стуб, окресано дрво, шатор, чадор, део живота, животни век)”. У лет. *tēls* значи „слика, лик, кип, фигура, сенка, хладовина, облик, прилика, изглед, склоп, стас, костур”, са глаголом *tēluōt* у значењу „уобличити, створити, уподобити, начинити”. Етимологије се разликују – Петерсон је упоређује са санскр. *tēdāni* „згрушана крв” и арм. *tēin*, те претпоставља да је ие. корен *stāi-* „згуснути”. Друго тумачење полази од ие. корена **tel-*, који као именица значи „равно дно, даска”, као глагол – „равно раширити, распрострти”, и јавља се у санскрту као *talām* „длан, табан”, у арм. *tēal* „предео, област”, у грчком *τηλία* „даска за коцке”, у латинском *tellus, talam*, „даска, под”, у црквенословенском *тѣло* > *тло*. По овом тумачењу, семантички развитак био би следећи: ие. **tēlos* „изрезана даска > кип, идол > тело”. Отуда стцслав. значење „simulacrum”, као и значење стцслав. *тѣлиште* „simulacrum”, што потврђује и лот. упоредница. Миклошич *тело* сматра сродним

са *stĕn* (које даје *sen/cjen*). Оштир и Вондрак сматрају да је ие. основа била **ten-lo*, **tem-slo*, упоређујући тело са санскр. *tanūh* „тело”, авеста *taniš*, нперс. *Tan* (в. Skok 1973, 468–469).

Кључне семантичке компоненте именице *тело*, као и њених словенских и индоевропских упоредница, јесу следеће: „материја”, „физичка супстанца”, „одређени облик”, „склоп”, „целина”, „део целине”. Треба имати у виду и то да су нека од ових значења у појединим ие. језицима, па тако и у српском, калкови – рецимо, лат. *corpus*. Могло би се ипак закључити да првобитна иконичност лексеме *тело*, односно, њене ие. основе, садржи представу уобличене материје, тако састављене из више делова да представља недељиву целину. Компоненте „облик, прилика, изглед” указују на то да је за одређење тела најважније чуло вида. Тело је нешто што посматрамо, те стога нешто што имплицира субјекат–објекат релацију — оно је увек или *туђе* тело или подразумева да се према сопственој телесности постављамо као према нечему страном, као према нечему што можемо осмотрити. На то указују и савремена значење апстрактума *телесност* – „физичка појава”, „присутност”.

Етимологије које изводе *тело* из *talām* „длан, табан” и налазе заједничку основу са *тло*, као и оне које основу траже у **tēlos* „изрезана даска> кип” или у *stāi* „згуснути”, иако нису поуздане, ипак доносе извесно сведочанство о иконичности ове лексеме. Све оне, наиме, садрже представу уобличавања аморфне, неуобличене супстанце неком врстом притиска, сабијања, згушњавања или издвајања (резања/тесања), и указују на земљу или дрво, супстанце које су у митској свести представљале оличења материје.

Архетипске представе о људском телу можда најбоље сажима прича о стварању људске врсте коју доноси *Попол Вух*, древна књига Маја. По овом миту, богови су од *влажног блата* створили *тела нових бића која су замислили*. Када су схватили да ова бића нису знала значење речи, иако су њима била обдарена, и да нису могла да стоје на својим ногама, већ да су се растварала у води, одлучили су да створе нова бића *од дрвета да би могла да ходају усправно и чврсто на земљи*. Тако су створене *статуете*, које су се *скупљале у групе и париле се, родивши, после неког времена, децу*. Али ова бића у међусобним односима нису имала срца, нити су разумела да су на земљу дошла вољом богова. Због тога су богови одлучили да направе нова бића. Од рогозине је направљен човек, а од шаше – жена. Али, и ова су бића била несавршена и богови су их уништили. Потом су богови одлучили да створе нова, разумна бића. Ти нови људи створени су од жутог, љубичастог и белог кукуруза и воде: *клипови су ољуштени и са зрневљем умоченим у бистру воду, направивше потребну текућину за стварање и продужавање живота нових бића. Затим су богови створили природу ових створења. Од жуте и беле масе направили су и обликовали труп, руке и ноге. Да би им улили снагу, ставили су у ту масу шашу. [...] Кад су им тела постала целовита, с покретним удовима, и кад су почели складно да се крећу, тражили су од њих да мисле, говоре, гледају, осећају, ходају и тупају оно што постоји и крећу се око њих* (Popol Vuh 1998, 10–15). У овом миту о стварању човека, као материја људског тела замишљају се земља, дрво и делови житарица помешани са водом. Овде, заправо, функционише митска аналогија: оно што храни људско тело и одржава га у животу – каша направљена од житарица и воде – мора бити супстанца истоветна супстанци од које је људско тело створено. Ове представе могу се сврстати у ред архетипских, будући да их препознајемо у различитим културама – укључујући ту и словенску.

Тело се, дакле, замишља као материјална супстанца, и то као мртва материја, помешана са водом, која се потом – згушњавањем, мешањем и сабијањем – може обликовати. С обзиром на семантичку компоненту „мртва материја”, ова лексема служи за именовање физичких, неживих предмета (нпр. *небеско тело, грејно тело*), док се, имајући у виду идеју згушњавања и уобличавања, може претпоставити да је семантика *тела* настала из опозиције *аморфна, течна материја – обликована, згуснута, материја*. Такође је присутна и представа тела као објекта — то је мртва материја коју обликујемо деловањем неке силе. Поред тога, важна семантичка компонента, која је очигледна и у савременом значењу лексеме *тело* – „морфолошка или функционална целина”, јесте идеја „целине, организма”. Идеја тела као целине уочљива је и у библијској метафорици: *Јер као што је тијело једно и уде има многе, а сви уди једнога тијела, премда су многи, једно су тијело* (Коринћанима посланица прва 12. 12); *Јер тијело није један уд, него многи* (ibid. 12. 14), а препознајемо је и у горечитираном исказу из *Попол Вуха: Кад су им тела постала целовита, с покретним удовима [...]*. Тело је, дакле, нешто што настаје из делова, њиховим спајањем у целину, а библијски текст као да нам указује и на то каква је врста спајања у питању: *Пријетиће се жени својој и биће двоје једно тело*. Идеја настанка тела „лепљењем” и обликовањем аморфне материје сасвим одговара широко распрострањеној митолошкој представи о стварању првог људског тела из блата, из *праха земаљског*. Поред тога, у западној цивилизацији делује и метафора *Хлеб је тело (Исусово)*, која садржи исту идеју обликовања аморфне, лепљиве материје („теста”) у чврсту, одређену форму. Ова метафора базира се и на аналогији између обликовања „теста” земље, из којег настаје прво људско тело, и мешања хлеба, који постаје симбол тела Исусовог, а раније је такође имао важну обредну улогу у паганским обредима плодности.

Дакле, може се претпоставити да је првобитна иконичност лексеме *тело* садржавала следеће представе: мртва материја, уобличена неком врстом притиска, згушњавања или „лепљења” делова у целину, или обликовања безобличне материје. *Тело* је пасивни објекат, те однос према телу – чак и када је реч о сопственом телу – јесте однос отуђености, односно доживљаја тела као нечег страног и спољашњег, нечег што се може контролисати.

Друга лексема за означавање тела јесте *пут*, коју РСЈ дефинише као „људско тело са свим својим физичким својствима, тело као извор чулних осећања, боја коже”. Придев *путан* има значење „онај који се односи на пут, телесни”, а од исте именице изведен је и *путен* – „који се истиче чулношћу, страствен, похотан”. Етимологија је и у овом случају нејасна. Скок дефинише *пут* као архаизам са значењем „тело, месо”, „боја коже”, која се у хришћанском контексту јавља још и у значењу „пожуда”, а реч је о свесловенској и прасловенској лексеми **plъtъ*, са дубљим балтословенским пореклом (Skok1973, 86).

На Космету постоји придев *путени (отац)* у значењу „исти отац”, а као партицип перфекта пасива од непотврђеног *путити* јавља се придев *пучени* „сушти, прави, истоветни, утеловљени”³ (Лесковац, Србија), док у синтагми *го путен* има значење „сасвим го”. Апстрактум *путеност* „чулност” забележен је у

³ Скок претпоставља да је *пуки* истог порекла, образован помоћу суфикса *-ък-*, од **plъt+-ък>*putki*, са редукцијом сугласничке групе *тк > к*.

XVIII веку. Постоје и сложенице *плтородан* (*брат, сестра, отац*), *путопрољац* (Кадчић) „који пролије пут, онанист”. Деноминал *унутити се* „отелотворити се”, као и *оваплотити*, пореклом из русифицираног црквеног језика, истичу пак семантичку компоненту „тело, уобличена материја”. Сложенице које указују на могућност да је првобитно значење лексема *пут* било „кожа” јесу именица *мекопут* – „коњ који је тако слаб, да му узда на глави или колан на трбуу, одма начини рану” (Стефановић Карацић[1818] 1985), а одатле и придев *мекопутаст*, *мекопутан*, поименичен у *мекопутник*, *мекопутница*. Старословенска лексема је *плѣтъ*, у значењу „тело, месо”, као и у значењима „телесни прохтев, стварање, творство”, а у еухаристичком смислу – и „тело Господње” (*господња плѣтъ*). Бугарски облик је *плѣт*, словеначки *polť* „кожа, боја коже”, чешки и словачки *plet*, док у лит. *plutà* значи „кора, корица, љуска”; лтш. *pluta* је „тело, плот, кожа”, а множина *plutas* има значење „гола, нежна кожа, кожа с главе”. Придев *плѣтний* у руском такође значи „плотни, телесни”, док именица *плѣтъ* има значење „кожа, боја коже”. Изведеница *плѣтоядивѣ* значи „месождер”. У бугарском постоји и *плат*, у македонском *плот*, а у стч. *plt/plet*, такође у значењу „људско тело”, али се јавља и у значењу „поколење, потомство, крвни сродник”. Тако лексема *пут*, *пути* у српском језику означава „телесно порекло, телесно сродство, деца”: (*отац, син, брат, рођак*) *по путу/ путју, бити од сјемена по путу*. Словенске паралеле су: стсл. *плѣтъ* „крвно сродство”, слн. *plata* „сродство по крви” (само у XVIII веку, код Плохина), струс. *плѣтъ* (*плѣтъ*) „род, сродство, потомство”, *по плѣти* „по рођењу, сродству”, *плѣтъ отъ плѣти, плѣтъ и кровъ* у значењу „дете” (в. Бјелетић 1999, 50). Бјелетић сматра да је *плѣт/пут* овде синоним за *месо*, иако је њен семантички дијапазон шири, те обухвата и значења „месо, тело, кожа, боја коже, пол, полни орган”.

Лексема *пут* јавља се и у значењу „сексуални нагон, чулност, жеља, прохтев, кожа, површина тела”, а у староруском има значење „(биљно) ткиво, перут”. Руско *плѣтний* значи „дебео, чврст, компактан”, док северноруско *плѣтний* значи „сигуран, изванредан, несумњив”, а оба би се могла свести на семантику „чврстине”, која од физичког својства добија психолошко значење. Брикнер и Младенов мисле да *пут*, *плѣт* потиче од ие. корена **plu-*: **pleu-*: **pl-*, који се налази и у *пун*, *плав*, али Скок то сматра семантички неуверљивим. Маценауер их упоређује са санскр. *palām* „месо” и ир. *feol*, *feoil* „исто”. У том случају корен би био **rpl-*, сматра Скок (Skok1973, 86). Стога се може претпоставити да је развитак прасловенског **plѣt-* био следећи: **plѣтъ*-< **plѣti-*-< ие. *pelH-* „покривати, кожа” (ESJS 2002). Што се тиче везе *плѣтъ*, *плѣтний* са *плѣту* („плести”), Фасмер сматра да је нужно претпоставити незабележено значење „чврсто сплести” (Фасмер 1987).

Лексема *пут* у српском језику, као и у другим словенским језицима, поред значења „тело”, има и значење „кожа”. Поред тога, она садржи семантичку компоненту „чулност, жеља, похота, пожуа, полноћ”. У словенским језицима јављају се и значења „сушти, прави, исти”, као и значење „чврст”. На основу овога могло би се претпоставити да је првобитна мотивациона основа била представа телесног омотача – оног који даје облик и чврстину, прекривајући месо (отуда се, метонимијом, могло развити и значење „месо, тело”), али који је истовремено и својеврсни „проводник” или узрочник чулне, односно телесне жеље, те стога и полних односа. Кожа је оно помоћу чега осећамо додир, што нас чини сензибилним и тактилним, што додирује и мами на додиривање, што

побуђује жељу, тако да је метафорички пренос од значења „кожа” до значења „телесна жеља” сасвим јасан. Значење „потомак” могло се развити као резултат метонимије – „оно што је резултат путене жеље”, мада је вероватно и деловање синегдохе – ознака дела тела (коже) преноси се на цело тело, а отуда се метафоричким преносом добија и значење „потомак”.⁴ Значење „исти, сушти” могло се развити из представе сличности родитеља и деце (предака и потомака). Међутим, настанак овог значења може имати и друго објашњење. Наиме, кожа којом додирујемо јесте оно што нас чини стварним – посредством ње осећамо свет који нас окружује, а оно што је опипљиво једино је поуздано стварно, док *очи* могу и да *варају* (уп. израз *уштинити некога да не сања*, или чувену еванђеоску епизоду са неверним Томом који мора да додирне Христа да би се уверио у његово васкрсење), те чуло додира, чији је чулни орган – кожа, утемељује реалитет света, али и идентитет личности. У вези са значењем одређења идентитета личности треба упоредити и фразу *бити у нечијој кожи*, у значењу „бити неко други, осетити како је некоме”.

На основу значења „кожа” (оно чиме додирујемо) лексеме *пут* могло се, дакле, развити и значење „исти, сушти, пуки”. Стога је вероватно да је лексема *пут* заправо сродна латинском *pellis, is, f.*⁵ „кожа с длаком или с вуном, крзно”, такође од ие. **pelH-*. Из њених значења „кожа”, „покривати”, а отуда – синегдохом – и „тело”, развила се и често коришћена метафора *Тело је омотач*, односно, *Тело је хаљина*.⁶ Стога се етимологија која лексему *пут/плот* доводи у везу са *плести* показује могућом, управо у светлу метафоре *Тело је омотач (хаљина)*, али не на основу непотврђеног значења „чврсто сплести”, како то Фасмер претпоставља, већ на основу значења „кожа” „кожа са крзном, длаком” и „покрити”. Омотачи – плетенине и тканине – јесу „друга кожа” човекова, она која човеку надокнађује топлоту коју крзно пружа животињама. Првобитна људска одећа била је животињско крзно са кожом, да би потом исту функцију добила плетенина, која се такође прави од вуне (крзна). То би била додатна мотивација, поред већ утврђених митолошких веза, да се делатност ткања и плетења – као симбол стварања – у митској свести доведе у везу са зачињањем и рађањем човека.

Разлику између *тела* и *плоти* Епштејн описује на следећи начин: *Тело има облик који је не само опипљив него и видљив: делови тела, органи, величина, боја, фигура. Плот се састоји од влажности, глаткоће, тоpline, прелива – свега што доживљавамо као оно што нас додирује и милује. Ми знамо тело, видели смо га на дневном светлу, али га још нисмо разумели као плот. То плотско знање ствара се у мраку, а састоји се од осета укуса, мириса и додира* (Епштејн 2009, 121). У овом Епштејновом разликовању семантике *плоти/пути* и *тела* препознајемо и разлику у њиховој икониичности: *тело* је уобличена мртва материја, објекат виђења; *плот* је осетљива материја, сензибилна, тактилна – то је

⁴ Упореди библијске метафоре: *Ви сте моја браћа, ви сте кост моја и тијело моје* и *Што је рођено од тијела, тијело је* (Јеванђеље по Јовану 3. 6).

⁵ Други латински назив за кожу био је *corrium*, који се изводи из ие. **(s)ker-* „сећи”, као и енглески назив за кожу – *skin*.

⁶ В. нпр. *Шта је човеческо тело без словесне и разумне душе која га оживљава и у њему мисли. Ништа него смрадна [x]аљина, опредељена за црве [...]* Obradović, Dositej.[1783–1788]1964.

материја обмотана чулном „тканином“ – кожом, она је субјекат додиривања и доживљавања. *Пут* је увек жива, те се стога лексема *пут* неће често јавити у синтагми *мртва пут*, док *тело* може бити *мртво* или *живо тело*, а облик *телеса* означава мртва тела.

Разлика између иконичности лексема *тело* и *пут* јесте, дакле, разлика између представе уобличене, али мртве материје – (видљивог) објекта, и живе материје, нежног омотача који обавија месо, материје-субјекта који осећа и доживљава. Поред тога, иконичности лексема *тело* и *пут* показују још једну значајну разлику: *тело* је првобитно људско тело, створено од земље (глине, дрвета, каше) као објекта божанске делатности, оно је обликована мртва материја, којој се накнадно, божанском интервенцијом, удахњује живот. За разлику од *тела*, *пут/плот* подразумева субјективно осећање тела, те садржи представу особе која осећа захваљујући сопственом сензибилном омотачу, у којој се јавља чулна жеља и која, скупа са другим живим телом, „плете”, односно, зачиње ново, живо и сензибилно тело-пут.

С обзиром на ове разлике у иконичности лексема *тело* и *пут/плот*, може се претпоставити да хомонимија са *пут* „стаза” и *плот* „ограда” није била једини узрок потискивању лексеме *пут/плот* из употребе, већ да се он може тражити и у доминантном светоназору у коме је деловала тежња ка потискивању, умртвљавању и контролисању тела и чулности. Иконичност лексеме *пут/плот*, која указује на животност и топлину, на осећајност тела, на субјективни, унутрашњи и интимни доживљај телесности и телесну жељу, била је непогодна за изражавање ове идеје, те се стога углавном и сачувала само у облицима *путен* и *плотски*, који изражавају чулност (схваћену као грех), у облику *мекопут*, који се односи на животињско, а не на људско тело, или у синтагмама попут *црне пути*, *светле пути*, које се односе на боју коже. Људско тело је, у оквиру концепта тела као извора чулног греха, који треба ставити под контролу духа, било погодније означавати лексемом *тело*, чија иконичност садржи идеју *Тело је објекат* и имплицира страност тела, те стога и могућност његове контроле. Човек се није смео идентификовати са сопственим пролазним телом, а иконичност лексеме *пут/плот* ову је идентификацију имплицирала, што је очигледно и у значењима „сушти, исти, пуки”.

За појмове тела/пути биле су, дакле, везане представе материјалности, чврстине, уобличености, али и тактичности, осетљивости, чулности, те је стога оно било неминовно повезано са појмом сазнања.⁷ Именовање неких од основних детерминанти људског сазнања, и то у оквиру различитих категорија – емоционалних, етичких, естетских и гносеолошких – иако су оне биле концептуализоване пре свега као ствар душе или духа, било је такође у вези са соматским искуством и искуством додиривања. То потврђује и закључак до кога је дошла савремена антропологија: људско тело у митској свести није схваћено искључиво као биолошка датост, већ је представљало полазиште за обликовање читавог низа симболичких и идеолошких механизма, као и за материјални израз социокултурних реалности, односно, успостављања и оспоравања друштвених односа. Или, како то формулишу Годелије и Паноф: *Представе о телу стварају*

⁷ Уп. *познати* у библијском смислу, што је старозаветна фраза која има свој семитски предлогак. У јеврејском, глагол „знати” може имати и то значење, а у друге језике оно се пренело механичким превођењем Светог писма.

целину идеја, слика, симбола, емоција и вредносних судова који у свакој култури служе не само да појме тело већ и да га контролишу. Ове представе формирају неку врсту спреге идејних и емоционалних реалности, дакле и физичких, које су исто тако и потискивања унутар појединца, као и ван њега, која започињу чим се роди (Godelije i Panof 2002, 42).

Анализом семантике лексеме *тело* у српском језику дошли смо и до закључка да она подразумева однос делова и целине, односно да се *тело* замишља као целина састављена из више делова који су нераскидиво повезани, али и као појединачни део. Управо из представе структуре састављене од међусобно повезаних функционалних делова развила су се савремена значења именице *тело* „удружење, организација, служба с одређеном наменом”. Развитак ових значења проузокан је и тиме што се, као што то Мери Даглас закључује, многе културне теме изражавају обредима телесне манипулације, при чему ритуали отеловљују облик друштвених односа, тако што уз помоћ физичког тела, као симболичког посредника, делују на политичко тело (Daglas 2001, 173). Тело тако, од статуса симболичког посредника, добија статус друштвеног и политичког актера, а овај трансфер рефлектује се и у језичким метафорама као што су *бирачко тело*, *политичко тело*, *саветодавно тело*, *управно тело*, *радно тело*, *државни органи*. До појаве ових метафора у разним европским језицима вероватно је довела латинска реч *corpus*, која већ у класичном латинском означава разне врсте колектива, нпр. *corpus militum/militare*. Метафора *Друштвена група је тело*, која припада митској свести, продуктивна је и у каснијем идеолошком дискурсу, а посебно међу следбеницима органицистичке теорије,⁸ која народ/нацију одређује као организам, те тако говори о *народном организму*, *органском*, *светосавском народном бићу*, или о *органској саборној целини* (Николај Велимировић, *Национализам св. Саве*), односно, успоставља аналогije између народа и индивидуе са телом и телесним ћелијама: [...] *народ може, кад се пошло добро, осетити да је тај пут добар – онако исто као што ћелије нашег тела не могу решавати шта треба да учинимо за наше здравље или за наш интерес [...]* (Димитрије Љотић, *Закони живота*). Ове метафоре присутне су и у модерном политичком дискурсу, посебно оном који наставља старију органицистичку мисао. Фразе попут *глава народа*, *из главе целог народа*, *страна тела (у народном организму)*, као и песнички искази попут *очно дно српског духовног*

⁸ Европска органицистичка мисао осамнаестог века, чији су главни представници Де Местр и Бонал у Француској и Леонтјев у Русији, има основу у биолошком детерминизму, по коме се људско друштво идентификује са људским организмом, те друштвену организацију изводи из биолошке хијерархије: сваки организам, па и људско друштво, мора имати главу, тело и удове, и сваки део друштвеног тела има прецизно дефинисану улогу, која је подређена укупном функционисању тела. Метафора о друштву као о организму јављала се спорадично код читавог низа мислилаца – од Аристотелове *Политике*, до Томаса Хобса, или Жан Жак Русоа. Међутим, као политичка теорија јасно је формулисана тек код Де Местра. Многе идеје органициста преузеће и немачки романтизам, нпр. Хердер, који је потом развио и идеју *духа народа*, која почива на опозицији *тело–дух*, што имплицира и постојање „народног тела”. У Србији се органицистичка идеја може пратити у делима Илије Гарашанина, Николаја Велимировића, Димитрија Љотића, Владимира Велмар Јанковића, а у новије време – код тзв. *нове српске деснице* (в. Ђорђевић 2003, 5–33). Идеја *националног организма* добрим делом своју пријемчивост и учесталост у савременом политичком дискурсу у Србији дугује управо овој митској матрици, која успоставља аналогiju између људског тела, друштвене организације и организације универзума.

вида; тамо где народ остане без главе, погине листом (Матија Бећковић, *Косово је најскупља српска реч*) и сличне, само су понављање и експликација архаичне метафоре *Народ је тело*, те отуда, свакако, произилази њихов емотивни и популистички потенцијал.

Представа тела као целине састављене од делова и истовременог дела веће структуре присутна је у разним културама; тело члана једне заједнице истовремено је део веће друштвене групе – породице, племена, рода. Поједини делови тела ту учествују као спона између различитих тела, који их повезују у већу целину. Такво повлашћено место у највећем броју цивилизација имају крв и кости, а код многих ту улогу играју сперма или мајчинско млеко (в. Godelije i Panof 2002, 27–43). Идеја повезивања чланова једне групе преко телесних супстанци, посебно преко излучевина тела, присутна је и у српској језичкој слици света – чланови друштвеног организма повезани су истом крвљу, семеном и млеком. Супстанце попут крви и семена у наивној слици света чувају континуитет телесне везе између чланова породице, али и унутар „проширене породице” – племена, народа, нације, док је млеко преносилац емотивних, сазнајних и културних веза (уп. изразе *браћа по млеку*, *посисати са мајчиним млеком*, *бити задојен (неком идејом)*). Поред телесних излучевина, и поједини делови тела играју улогу везе између припадника групе. Тако се костима предака даје у српској култури симболички статус споне са прошлошћу, традицијом и земљом која се настањује, уз међусобно повезивање не само чланова једне породице по сродству, већ и чланова друштвеног „организма” са космичким „организмом”, као и прошлости са будућношћу: кости предака симболизују везу између оних који сада настањују земљу и земље саме; оне су, у митској свести, гарант права живих на одређену територију.

Кост има повлашћено место у групи соматизама који означавају родбинске односе. Лексема *кост* тако означава „сој, род, рођено дете, пород”, а у дијалектима значи и „породица, род, колена”; израз *кост од кости* значи „кад ко од кога постаје као потомак или другачије, као прва жена од првог човека” (в. Бјелетић 1999, 49–50). Ово повлашћено место долази отуда што кост у многим архаичним културама представља сталан и готово неуништив део тела, његову унутрашњост и основу видљивости и чврстине, те стога симболизује бит и есенцију живота и стварања. У великом броју култура сматра се да је она језгро бесмртности, будући да је најтрајнији део тела, те се њоме изражавају идеје материјализације живота и обнављања врсте. По веровањима многих народа, душа борави управо у костима и стога им се указује посебно поштовање, које је праћено и веровањем да је враћање костију природи посебно важно за продужење врсте (Chevalier i Gheerbrant 1983). Кости се у читавом низу митологија јављају као носилац принципа живота, нарочито у шаманистичким религијама, где кости уловљених животиња не само да се закопавају у земљу, него се распоређују тако да имитирају свој природни распоред у телу, у нади да ће се дивљач одатле реинкарнирати. Трагове веровања да душа борави у костима проналазимо и у српском фолклору, потом у изразима попут ових: *једва носи ти душу у костима, спекла му се душа у костима, запекла му се душа у костима, дух му се у кости забио* (каже се за старог човека који никако да умре, за човека који лежи као мртав, мада је жив), као и у заклинањима – нпр. *тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у бащини и дух у костима*. Такође се верује да човекова душа остаје жива док год се чувају његове кости, те

да је то гарант будућег васкрсења из мртвих. Постоји и веровање да се међу човековим костима налази једна у којој је усредсређено *причешће*. После сахране, та кост се чува у земљи до страшног суда, када ће из ње васкрснути читаво тело умрлог. О тесној вези душе и костију сведочи и веровање да демонска бића, попут ђавола и вампира, немају кости (в. Толстој и Раденковић 2001).

Поред костију, у родбинском значењу јављају се и друге лексеме које означавају делове тела или телесне излучевине, попут лексема *месо* и *крв*: *месо* у синтагми са присвојном заменицом значи „потомак, пород, крвни рођак, рођак уопште”, а лексема *крв* у пренесеном смислу означава „род, сродство, пород, сродство уопште”, док у ужем смислу значи „сродство међу родитељима и децом, дедовима и унучади (у правој линији)”. Међутим, *род по крви* означава „род по мушкој лози”, а ако се лексемом *крв* означава сродство по женској линији, онда се то наглашава – *Били смо род по женској крви* (Реић/Ваџлија, према Бјелетић 1999, 50–51), што потврђује и изрази *бити једна крв и једно млеко*, *бити род по крви и млеку* – „имати истог оца и мајку”, као и израз *по млеку* – „по мајци, с мајчине стране”. Ту разлику потврђује и Вук: израз *млијеко* означава „женску лозу”. Овде је, као што Бјелетић истиче, у питању *универзални семантички помак*, какав се јавља и у грчком, код Хомера, као и у латинском *sanguis, -inis* – „крв, род по крви, род, лоза, колена, потомак, унук” (Бјелетић 1999, 51). Поред *крви* и *млека*, у значењу родовских веза јавља се у српском језику и лексема *семе* „биљно или људско семе”, која има пренесена значења „род, пород, потомство, покољење уопште” и спада такође у ред универзалних семантичких помака (Бјелетић 1999, 55).

Тело, дакле, не подразумева значење целине и дела само у том смислу што представља организам јединке састављен од делова, већ и стога што улази у читав низ „вертикалних” и „хоризонталних” веза — тело појединца је део организма одређеног друштвеног колектива, који има своје живе и мртве припаднике и који гарантује континуитет живота, али и континуитет моћи и наслеђивања. Годелије и Панов, анализирајући примере различитих концепата тела, долазе до закључка да *постоји усаглашеност представа једног друштва о телу и природе сродничких и религијских односа својствених том друштву* (Godelije i Panov 2002, 40). Овај закључак показује се као тачан и када је реч о концепту тела у српском језику — паралелно са изразима који легитимишу тело, посебно делове или супстанце тела као гарант сродничких веза (*крв, кост, месо, семе*), а које се обично користе да означе сродство између мушкарца и његових наследника, јавља се патрилинеарна и патријархална друштвена и религиозна структура. Овај однос посебно је видљив у клетвама, благословима и псовкама: псује се *кост очиња* (очева), али не и *кост мајчина*, на везу са земљом (*отаџбином*) указују *кости прађедовске* (*прадедовске*) похрањене у њу, такође се псује *семе очиње* или се оно благосиља: *Златно ти сјеме, пријатељу*. Кости се и у српској наивној слици света очигледно разумеју као супстанца која превазилази смрт и представљају аспект идентитета који повезује индивидуу и колектив. Мајчинско млеко се пак сматра преносником културног идентитета, али се мајчинске кости или крв не помињу као преносник и давалац родовског идентитета. Да је за мајку везана идеја културног, али не и родовског идентитета, потврђују и синтагме попут *матерњи језик, матерња мелодија* (уп. Момчило Настасијевић, *За матерњу мелодију*). То долази отуда што жена у патријархалној породици представља „туђу кост”; одатле и израз *туђа коска* за снају, углавном у

пежоративном значењу (уп. *Чужда кошчина, она дом растура, Женското је чужда кошчина*, према Бјелетић 1999, 49). Снаја мора да прихвати културне, религиозне и етичке норме нове породице, те с обзиром на улогу одгајивачице детета, она постаје и њихов преносилац, иако остаје „туђа кост“ и „туђа крв“, јер се „крвно порекло“ увек рачуна по оцу.

Људско тело на симболичком плану истовремено функционише не само као део друштвеног,⁹ већ и као део космичког организма: оно је нераскидиво повезано са земљом и плодношћу природе. Отуда и веровање да огрешење о одређену забрану (која је најчешће телесна и сексуална) повлачи за собом бес природе: суше, потоп, неплодну годину, епидемије, најезде инсеката.¹⁰ У том случају, да би хармонија природе поново била успостављена, жртвује се део који је унео пометњу, односно – тело сагрешноца, или се приступа разноврсним ритуалима очишћења.¹¹ Метаморфоза телесног у сродничко и социјално, као и телесног, сродничког и социјалног у космичко, видљива је на многим плановима. Од концепта народа као проширене породице, засноване на крви и тлу (посредством прадедовских костију које почивају у земљи и мушке крви која се преноси са оца на сина и пролива за *отаџбину*), преко концепта религијске заједнице која се успоставља једењем тела и испијањем крви божанства, чиме – симболички – посебна тела узимају учешћа у вишем, Божјем телу, па све до митолошких мотива настанка космоса распарчавањем божанског тела, или природних катастрофа проузрокованих сагрешењем појединих чланова друштва, метафоре тела функционишу као метафоре односа узајамности делова¹² и целине.

Литература

- Бјелетић, Марта. 1999. „Кост кости (делови тела као ознаке сродства)“. *Кодови словенских култура* 4: 48–67.
- Лома, Александар. 2002. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт САНУ.

⁹ О индивидуалним вредностима једног друштва, израженим симболиком тела у српској епској поезији, види и поглавље *Тело као слика друштва и државе* у: Лома 2002, 112–117.

¹⁰ Овај мотив широко је распрострањен; уп. заразу која је задесила Тебу због Едиповог инцеста, или када у српској народној поезији, у песми *Гријех брата и сестре*, природа умире тамо куда пролазе брат и сестра који су починили родоскрвни грех (*Куд су прошли кроз зелену траву, / За њима је трава повенула; / Куд су прошли кроз гору зелену, / За њима се гора посушила!*).

¹¹ О овоме опширније Daglas 2001.

¹² У различитим друштвима, и сама се људска личност конципира као састављена из делова – једног пролазног и пропадљивог, односно, телесног, и једног вечног, душевног, који су међусобно повезани и утичу један на другог, те *тело телесно* не може постојати и бити живо без *тела духовног*. Наиме, да би премостило јаз између тела које човек спонтано доживљава као сопство, као основ и утемељење личног живота, али које може бити и извор искушења и греха, хришћанство уводи категорију *духовног тела*: *Има тијело тјелесно, и има тијело духовно. Али духовно тијело није прво, него тјелесно, па онда духовно*. (Корићанима посланица прва 15.44–46). То духовно тело даје живот телесном телу: *Дух је оно што оживљава; тијело не помаже ништа* (Јеванђеље по Јовану, 6, 63). *Тело телесно* представља само мртву материјалност, а оно што га оживљава јесте *тело духовно*, схваћено опет као део веће целине, односно као еманација божанског или апсолутног духа.

- Мос, Марсел. 1998. *Социологија и антропологија I*. Београд: Библиотека XX век.
- Срдић, Анђа. 2008. „Тело и телесност у антрополошкој перспективи“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 72: 93–105.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opsano. Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Београд: Библиотека XX век.
- Ђорђевић, Мирко. 2003. „Srpska organicistička misao, izvori i značenja“. У *Srpska konzervativna misao*. прир. Мирко Ђорђевић. Београд: Хелсиншки одбор за људска права.
- Fuko, Mišel 1982. *Istorija seksualnosti, volja za znanjem*. Београд: Prosveta.
- Deutscher, Guy. *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*, превод према: <http://www.pescanik.net/content/view/5567/1109/> (преузето 16. априла 2012).
- Godelije, Moris i Mišel Panof. 2002. „Stvaranje tela“. *Kultura: Antropologija tela* 105/106. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 27–43.
- Jhonson, Mark. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago Press.
- Kasirer, Ernest. 1985. *Filozofija simboličkih oblika I-III*. Novi Sad: NIŠRO „Dnevnik“, Književna zajednica Novog Sada.
- Strathern, Endrju. 2002. „Čuvati telo u duhu“. *Kultura: Antropologija tela* 105/106. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 44–59.

Речници и енциклопедије

- Стефановић Караџић, Вук. [1818] 1985. *Српски рјечник*. Београд: Просвета–Нолит.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика X*. 1981. Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик.
- РСЈ: Николић, Мирослав (ред.). 2007. *Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска.
- Толстој, Светлана и Љубинко Раденковић (ред.). 2001. *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World.
- Фасмер, Макс. 1987. *Етимологическиј словарь русског језика*. Москва: Прогрес.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*. 2002. Praha: Akademie věd České Republiky.
- Chevalier, J. i A. Gheerbrant. 1983. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Skok, Petar. 1973. *Етимологијски рјечник хрватскога или српскога језика III*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Извори

- Бећковић, Матија. 2000. *Косово је најскупља српска реч*. Београд: Јанус. <http://www.scribd.com/doc/2843634/Matija-Beckovic-Kosovo-najskuplja-srpska-rec> (преузето 8. новембра 2012.) Доступно и у штампаном облику.
- Велимировић, Николај. 1935. *Национализам св. Саве*, предавање на КНУ 1935. <http://www.scribd.com/doc/2884610/Vladika-Nikolaj-Velimirovic-Nacionalizam-Svetog-Save> (преузето 6. фебруара 2012.) Доступно и у штампаном облику.

- Љотић, Димитрије. 2001. *Закони живота*. Србиње–Нови Сад: Добрица књига.
<http://www.scribd.com/doc/21194535/Dimitrije-Ljotic-Zakoni-Zivota> (преузето 6. фебруара 2012.) Доступно и у штампаном облику.
- Настасијевић, Момчило. 1991. „За матерњу мелодију”. У *Есеји* (прир. Новица Петковић). Горњи Милановац: Дечје новине.
- Obradović, Dositej.[1783–1788]1964. *Život i priključenija Dimitrija Obradovića* .
Beograd: Rad.

Стари текстови

- Библија или Свето писмо старога и новог завета*. s.a. (превели Ђуро Даничић и Вук Стефановић Караџић). Ljubljana: ČGP Delo.
- Arist. De anima: Aristotel.*O duši. Nagovor na filozofiju*. 1996. Zagreb: Naprijed.
- Popol Vuh: *Popol Vuh , Sveta knjiga Maja*. 1998. Beograd: Rad.

Ivana Bašić

“Cloak” and “Wholeness” – Iconicity of the Lexemes 'Telo' and 'Put'

Analysis of the lexemes *telo* and *put* arrives to the conclusion that the original iconicity of the lexeme *telo* “body” (<**tel-* “a flat surface, a plank”) represents the formation of the amorphous, unformed substance under a pressure, compressing, or division (a cutting off or separation) and refers to the earth or tree as a form of matter. *Put/plot* (<ie. **pelH-* “to cover, skin”) implies the subjective sensations of the body gathered through its own sensitive interface, in which arises the sensitive desire which along with another body initiates a new, alive and sensitive body. The metaphors of the body function like the metaphors of the interrelation between parts and the whole – the human body on a symbolic plane represents a part of the social and cosmic organism so that the metamorphosis of the bodily into the related and social as well as of the bodily, related, and social into the cosmic level is apparent in many ways, from the notion of people as an enlarged family, through the concept of the religious community which establishes itself through eating of the body and drinking of the divine blood, and the mythic accounts of the creation of the cosmos by way of the dismemberment of the divine body, or by way of elemental catastrophes caused by the waywardness of single individuals.

Key words: lexical iconicity, body concepts, Serbian culture, *telo*, *put*.