

Let us conclude: academician Dragoslav Antonijević has created a complex work which is significant ethnologically by its geographic breadth (Balkans: Serbia - Greece - Bulgaria - Romania), anthropological depth, and its dramatic revelation in perspective and meaning.

*The Dromena* came about through a mutuality and permeation of ethnologi-

cal, anthropological and theater-investigating methods, supported by vast personal experience and extensive reference books, connected through scholarly rationalism and artistic intuition. All these are conditions that this work, created in the most fruitful interdisciplinary way, should soon outgrow itself and take place among the rare classical works of this genre.

Milenko Misailovic

<sup>1</sup> *Ritualni trans*, Belgrade, 1990, p 40.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p 41-42.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p 42.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p 131.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *The Dromena*, p 9.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Quotation in *The Dromena*, p 12.

<sup>9</sup> Hesiod, *Poslovi i dani* (translated by Albert Bazala), Zagreb 1970, p 185.

<sup>10</sup> Dionysus does not present himself as ithyphallic: his escorts are sileni and satyrs with the phallus.

<sup>11</sup> Collected works of Laza Kostić, *O pozorištu i umetnosti Matica srpska*, Novi Sad 1989, p 340.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p 369.

<sup>13</sup> *The Dromena*, p 13.

<sup>14</sup> Laza Kostić, *O pozorištu i umetnosti*, p 340 (underlined by L.K.).

#### КОДОВИ СЛОВЕНСКИХ КУЛТУРА. БИЉКЕ. I. 1, Clío, Београд, 1996

Дуго очекиван и лепо примљен, први број Кодова словенских култура, посвећен биљкама, представио је нашој публици десет радова претежно етнолингвистичког профила. По приступу, у којем није тешко препознати преовлађујући утицај школе Никите Толстоја, руски аутори (Татјана Агапкина, Ана Плотњикова и Андреј Мороз – сви из Москве) врло добро кореспондирају са домаћим истраживачима (Биљана Сикимић, Дејан Ајдачић, Марта Бјелетић, Љубинко Раденковић) и са усамљеним гостом из Словеније (Мирјам Менцеј). Само два текста не прате ову општу тенденцију утолико што се баве специфично филолошким (Александар Лома) или, макар делимично, поетичким питањима (Ана Радин).

Чак и да су прилози конципирани друкчије а разлике међу њима веће, тема која их је објединила довољно је широка

да омогући занимљива унакрсна читања, што је најкориснији, и истовремено најзабавнији, облик комуникације са зборницима ове врсте. Захваљујући томе, могуће је импровизовати неколико линија претраживања текста, у зависности од мотивације читаоца и онога што највише везује његову пажњу (тема, грађа, метод, модел истраживања, општа слика, конкретни резултати, итд.). Линија коју овде предлагемо неће, међутим, личити ни на једну понуђену. Њен параметар биће саме *биљке* - од дрвета до семена - што у неку руку подсећа на модел по којем се биљни код уграђује у слику света (Раденковић), али без конотација које у том контексту добија.

*Дрво* је главни предмет у четири прилога (Агапкина, Лома, Менцеј, Ајдачић), од којих је сваки друкчије конципиран и изведен, па њихов приказ може послужити као узорак за зборник у целини.

Ајдачићев текст „Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена“, заправо је резултат компромиса, неминовног кад год је у питању покушај да се слика највеће општости (чудесно дрво) провери на жанровски детерминисаној грађи (народне песме). Ефекти су, као што је и требало очекивати, леви али монотони. Добро постављена полазна позиција – однос између танког и високог дрвета као „осе света“ (јела, кипарис) и разгранатог, крошњастог „дрвета живота“ (јабука, дафина) – нуди употребљив модел за каснија претраживања паганских и христијанизованих слојева у истој грађи. Тема је, међутим, превелика за рад ове намене, па стога оно што у тексту делује недоречено и недовршено, треба најпре схватити као назнаке за нека будућа, темелитија истраживања.

Суочени са истим проблемом, потребом да ускладе тему и грађу, лингвисти у начелу поступају сасвим друкчије него фолклористи. Они, слободно речено, атомизују тему (не више дрво уопште већ дрво једне одређене врсте), али зато грађу не ограничавају ничим (грађа је фолклор у целини). Огроман, наизглед чак апсурдан, опсег претраживања савлађује се у овом случају формирањем посебне матрице, неке врсте „упитника“ довољно општег да покрије све релевантне сегменте традицијске културе. Коначни резултат његове примене је „тезаурус“ са задатом структуром и прилагодљивим обимом, зависно од тога коју област треба да покрије (једну или више етничких група, једну или више група симбола, једну или више категорија, итд.). Узорак оваквог рада представљен је у тексту Татјане Агапкине „Симболика дрвета у традицијској култури Словена: јасика (покушај системског описа)“. Наглашавајући већ у уводном пасусу да се упитник за тезаурус фитосимбола не може сматрати потпуним без најмање 200 јединица, Агапкина као огледну нуди једну могућу, битно скраћену верзију са 21

ставком, која почиње језичком сликом јасике, а завршава се њеном сумарном сликом у фолклору. Већ и сам преглед елемената на основу којих се „портрет“ јасике изграђује у областима које покривају Источни, Западни и Јужни Словени довољно је импресиван. Ту су, између осталих, и етиолошки митови (став 2), и функција дрвета у магији и различитим обредима (рођење, крштење, свадба, сахрана, календарски и други домаћи или пригодни обреди – ставови 12–17), и дрво као култни предмет (став 5) или као агенс у народној медицини и ветерини (ставови 18, 19), забране везане за њега (став 20) и елементи „слике света“ у које се оно уклапа (ставови 4 и 9), и тако даље. Већ је и на основу овог скученог узорка јасно да је систем, иако гломазан, савршено ефикасан и универзално применљив. Тиме се само потврђује оно у шта смо већ имали прилике да се уверимо кад су у Москви, једновремено (1995), изашла два наслова (*Славјанские древности*, том 1 и *Славјанская мифология*) као први у низу фундаменталних радова етнолингвистичке школе Никите Толстоја.

Суочавање са великим системима неминовно доводи у фокус класично питање тзв. „малих тема“, наизглед ситних а заправо само локализованих појединачних истраживања. На њих би се такође могло гледати и из већ скицираног угла (однос између теме и грађе), при чему би се усклађеност на основу општег сужавања морала прихватити као једнаковредно решење. Кад је реч о дрвету, мислимо пре свега на рад Мирјам Менцеј поднасловом „Врба – посредник између овог и оног света“. Ограничивши се на словеначки материјал (са тек понеком упутницом на руску, пољску и српско-хрватску грађу), аутор у први план извлачи четири обрасца који се могу сматрати детерминантама теме: врбу као *границу* међу световима, као *сам доњи свей*, као *замену* за бога подземља и као *посредника* између бајалице и

хтонских сила. Чак ни најжешћи противници рада на грађи малог обима и мале разноврсности не би могли порећи корисност оваквих прилога, ако ништа друго – онда као готових елемената за уградњу у грандиозне пројекте типа *Словенских сјајина*.

Најзад, текст Александра Ломе („Два словенска назива за црну тополу и Аполон као божански огњ“), као и увек када је овај аутор у питању, иде мимо сва три модела и отвара поглавље за себе. Пратећи судбину речи (јаблан и јабука, односно \**agn'ediū* и *apellon*) као историју преображаја њихових форми, аутор стиже до једне могуће варијанте њиховог заједничког (ведског) извора. Извор, међутим, није још једна реч већ култни чин преношења свете ватре за шта је, врло вероватно, могао служити јаблан, као дрво које тешко гори. Складна веза која се, током читања, успостави између Агнија и Аполона/Хелија, огња и пепела, јабуке, сунца и тополе, неминуно произлази из доследно испраћене идеје. Познавање материје у том процесу постаје, парадоксално, потпуно ирелевантна околност јер сваки заинтересовани читалац – онај који не мора ништа знати о лингвистици, етимологији и класичној филологији, једнако као и онај који о томе свашта зна – улази у овај рад као у авантуру која, како год да се заврши, свакако обећава добар провод.

*Плодови и семе*, као посебна тематска група, графички су издвојени и у самом зборнику (вероватно ненамерно), будући да се њима баве три рада у низу (Мороз, Плотњикова, Сикимић). Уједно нам се управо овде – на примеру текста Андреја Мороза „Симболика дрвета и плода јабуке у српским календарским обредним песмама“ – пружа прилика да укажемо на предности унакрсног читања.

Бавећи се љубавно-брачном тематиком пре свега у лазаричким и краљичким, а потом и у другим песмама које

прате поједине календарске празнике (Ђурђевдан, Ускрс) или домаће обреде (свадба), Мороз у фокус доводи само јабуку и њена симболичка значења. Функције симбола систематизоване су у пет категорија: играње, даривање, отимање, деоба и стрељање, где јабука – зависно од контекста – означава било љубав и брак, било жену у том односу (девојка, невеста, млада). Испитивања показују да је у српском материјалу увек реч о плоду, а у руском претежно о дрвету јабуке. Коначни резултат анализе упућује аутора на паралелу са архаичном симболиком јабуке (Парисов избор), чиме се тема враћа у контекст мита, одакле су даља читања могућа у два смера: ка архетипском уопштавању (Ајдачић) и ка етимолошком продубљивању (Лома). Везе, наравно, нису директне, али се њиховим виртуелним успостављањем добија, дакако и даље непотпуна, но зато занимљива и инспиративна слика. Слична укрштања, мада знатно мањег обима, могућа су и у случају јаблана/тополе (Радин, Лома, Ајдачић), врбе (Менцеј, Ајдачић), лука (Сикимић, Радин) и тако даље.

Плодовима се, у пуном смислу, бави и рад Биљане Сикимић „Еротске конотације фитонима у народним загонеткама“. Грожђе, кукуруз, смоква, паприка, купус, лук (црни, бели и празилук), пасуљ/трах, орах, тиква, ротква, краставац – шта год да значе неприпремљеном читаоцу и какве год конотације у његовој културној сфери да имају, у овом контексту (осим, можда, смокве и краставаца) добијају димензију на коју се у нормалним, „јестивим“ приликама најмање помисља. Анализа, међутим, показује да у оваквом избору фитонима као денотата опсцене загонетке нема производљности, и да је круг из којег се избор врши детерминисан истим параметрима којима и припадајући фолклор у целини. Тиме се, у једном ексцентричном сегменту, потврђује општа претпоставка о тра-

дицијској култури као затвореном и самодовољном систему у којем кореспонденције постоје *ipso facto*, а једина спорна околност остаје могућност да се оне уоче. За читаоца који није нужно лингвиста, поента ипак остаје *изневерено очекивање* као елемент игре – овог пута не језичке већ за један степен више, заправо игре кодовима самим.

Такође плодовима, али и семену, посвећен је и рад Ане Плотићкине „Боб, пасуљ и грашак у симболици рођења и смрти“. Двоструко именовање (плод и семе) у овом контексту јесте условно, али није неосновано. Набујали и проклијали, грашак (Руси, Белоруси и Западни Словени) или боб и пасуљ (Јужни Словени, Украјинци и Словаци) симболизују трудноћу и рађање новог живота, а контекст из кога се узимају могао би се означити као књижевни (приче, бајке, лирика: свадбене песме и песме на рођењу детета). Тако сагледани, они су заправо плодови који доносе плод. Напротив, када се вежу за смрт, њихов контекст је пре свега ритуалан, било да се бобом и пасуљем обређују учесници погребне или неке друге поворке хтонског карактера, било да се од бобове сламе прави фигура Смрти (Маршана, Морена) која се ритуално спаљује, било да се све три биљке дају као храна за душе. Занимљиво је да се – додуше само у случају боба – амбивалентност биљног кода огледа и на нивоу фразеологизма: код Кашуба, на пример, „најести се боба“ значи затруднети, али „загристи боб“ значи умрети. Због свега тога, имајући такође у виду да је зрнење по дефиницији храна мртвих, боб, пасуљ и грашак – када се нађу у овој служби – могу се с пуним правом сматрати семеном.

*Траве, црње, цвеће и повијуше* чине трећу тематску целину у овом зборнику – наравно, само утолико што приказивачу одговара да такве целине прави.

Текст Ане Радин „Биљке у заштити против вампира“, износи у први план

разно трње (глог, драчу, чешљику, клеку, рогоз и броћ) функционално обједињено заједничком улогом у свету демона и култу мртвих, допушта нам да за тренутак не мењамо контексту који нас је довела сеновита зрнаста храна. Ако у обзир узмемо и рад Љубинка Раденковића („Биљке у моделу света“) где се, по просторном кодирању, ниске или доње биљке (као најближе земљи испод које је хтонски свет) користе за комуникацију с мртвима, а повијуше и пузавице или средње биљке (протегнуте између дрвета/високог и земље/ниског) служе као посредници на релацији људско-нељудско, слика на чијем су почетку пасуљ, боб и грашак (махунасте повијуше) а на крају бели лук и бодљикава трава, добија јасне и заокружене обресе. Као увек, танка линија која плодност и рађање дели од смрти и умирања позива на опрез у тумачењу фолклорних чињеница, али истовремено нуди и могућности за нове систематизације, за постављање нових истраживачких параметара, и тако даље. Многе такве квалитете има и поменути Раденковићев текст, али пре свега његова књига *Симболика свећа у народној магији Јужних Словена* (Ниш-Београд, 1996) која је њиме – додуше са закашњењем – најављена.

Најзад, рад Марте Бјелетић „Од девет брата крв (фитоними и термини сродства)“, и поред негативне тезе (да су мотивационе везе фитонима са терминима сродства готово занемарљиве иако је таква номинација релативно фреквентна), ипак скреће пажњу на једну занимљиву област у којој би и лингвисти и фолклористи могли наћи још доста посла. Ради се о именима биљака за чији је постанак „везана нека легенда, народно веровање или веровање које се преузимало самим превођењем латинског назива“, а као примери наводе се мајчина душица и маћухица. Ако се ослободи почетног ограничења (имена по сродству), ова врста истраживања могла би дати

корисне и много шире употребљиве резултате.

Све у свему, први број Кодова словенских култура обележили су лингвисти. Да се појавио пре десетак година, овај би зборник вероватно носио јак печат тартуско-московске семиотичке школе, у њему би можда било и прилога поетици усмених књижевних врста, а преовлађујући утицај би, поред Лотмана, имали Иванов и Топоров. Нема, дакако, ничег лошег у томе што се утицаји мењају – напротив. Али, да се у тексту Ане Радин последњи и, мада одличан, ипак сасвим недовољан пасус није везао за фолклорну симболику багрема и јаблана у *Сеобана* Милоша Црњанског, могло би се помислити да је књижевност из овог броја протерана, или – што је још горе – да није у њему никад ни имала место. То, паравно, не би било тачно. На

сарадњу су били позвани сви и, ако због нечег треба жалити, онда је то несрећна околност да се ниједан „поетичар“ овом позиву није одазвао. Несрећна је, између осталог, и зато што преглед равни кодиранија остаје непотпун, будући да тек књижевност (као модел модела) отвара проблем наслојених кодова и трећестепених моделација, нарочито ако се има у виду сложен однос међу подсистемима који приређују традицијску културу. Првостепени и другостепени системи, као што су језик и обред, добијају сасвим нове одлике у системима вишег степена и због тога је за озбиљно бављење теоријом усмене књижевности сваки, и најсложенији лингвистички или фолклористички подухват, увек био нека врста претходног рада. Оптимални услови стичу се, свакако, онда када се потребе и могућности усагласе, али на то – изгледа – треба још чекати.

Мирјана Ддетелић

Мирјана Ддетелић: *УРОК И НЕВЕСТА. ПОЕТИКА ЕПСКЕ ФОРМУЛЕ*

Балканолошки институт САНУ, посебна издања књ. 64: Универзитет у Крагујевцу – Центар за научна истраживања), Београд, 1996

**Епска формула** је појам настао у хомерологији, у склопу покушаја да се реши проблем настанка и ауторства таквих творевина усмене књижевности какве су *Илијада* и *Одисеја*, које присвом великом обиму показују висок уметнички ниво, а пре свега чврсту композицију. Традиционално се песничка формула дефинише као „скупина речи која се редовно користи под истим метричким условима да изрази исту основну идеју“. Утврђено је да се хомерски текст у великој мери састоји од таквих формула, и дошло се до закључка да је располагање великим репертоаром стајаћих обрта те врсте умногоме олакшавало састављање и памћење великих епова. Тај налаз је валидан и за друге епске творе-

вине - Гринцер га је потврдио на примеру староиндијске *Махабхарате* која обимом далеко превазилази и саме хомерске спевове - но интересантно је да је он први пут проверен и, тако рећи оверен, на нашем епском песништву. Творци концепта о **формулаичности** (или формулативности) усмене епике, амерички научници Пери и Лорд, изградиле су своју теорију, између два светска рата, добрим делом кроз анализу још живе српскохрватске епске поезије, преважно муслиманске. Како се ради о позном и у уметничком смислу недовољно репрезентативном узорку, оправдан се чини покушај Мирјане Ддетелић да, настављајући правцем зацртаним у својој претходној студији о митском просто-