

Александар Лома

ПРАКОСОВО

СЛОВЕНСКИ И ИНДОВЕРОПСКИ КОРЕНИ
СРПСКЕ ЕПИКЕ



Александар Лома
ПРАКОСОВО

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES

SPECIAL EDITIONS 78

SCIENTIFIC RESEARCH CENTRE OF SASA
AND OF THE UNIVERSITY OF KRAGUJEVAC

Aleksandar Loma

PRAKOSOVO

THE SLAVIC AND INDO-EUROPEAN ROOTS
OF SERBIAN EPIC

Editor in chief
LJUBINKO RADENKOVIĆ
Director, Institute for Balkan Studies

BELGRADE
2002

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 78

ЦЕНТАР ЗА НАУЧНА ИСТРАЖИВАЊА САНУ
И УНИВЕРЗИТЕТ У КРАГУЈЕВЦУ

Александар Лома

ПРАКОСОВО

СЛОВЕНСКИ И ИНДОЕВРОПСКИ КОРЕНИ
СРПСКЕ ЕПИКЕ

Одговорни уредник
ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ
Директор Балканолошког института

БЕОГРАД
2002

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	7
СКРАЋЕНИЦЕ	10
УВОД	11
Интерпланарност као основна одлика епског виђења света	11
Компаративна митологија двадесетог века и њен допринос реконструкцији мотива и садржаја праиндоевропске епике	15

І. ПРЕТХРИШЋАНСКО И ПРЕДБАЛКАНСКО У СРПСКИМ ЈУНАЧКИМ ПЕСМАМА

1. ДУБИНЕ ЈЕЗИЧКОГ ПАМЋЕЊА	21
Праиндоевропске епске формуле и њихове словенске континуанте	21
<i>Чудо велико</i>	22
2. ДУБИНЕ ПОВЕСНОГ ПАМЋЕЊА	37
Од тихог Дунава до Сињег мора	37
Старина српских јуначких песама	40
Реликтна топографија српске епике	41
<i>Млав-џланина</i>	41
<i>Гладињски краљ</i> и прекоморски <i>Прибињ град</i>	47
<i>Сријем мјесто жујно</i>	47
<i>Проклетиа Индија</i> (Песме о кажњавању грешног човечанства)	48
<i>Леђани</i>	58
<i>Вода Трујина</i> (Странствовања и деобе у циклусу браће Јакшића)	59
Постојаност епске географије	71
3. РИТУАЛНА ПОДЛОГА ЕПА (Песме о женидби са препрекама и обреди ратничке иницијације)	73
Троглави отмицар невесте као лутка или маска	73
Иницијацијски двобоји у индоевропским традицијама и код примитивних народа	79
Индоевропски авункулат	85
Ратничке дружине	87
Друга иницијацијска искушења	91
Мач зелени старога Војина	96
4. ИДЕОЛОШКА ПОДЛОГА ЕПА	103
Лик Марка Краљевића у светлу типологије индоевропских епских јунака	103

Трофункционална структура песме „Сестра Леке Капетана“	106
Скитска повест о одбијеном просцу и његова два побратима	108
Тело као слика друштва и државе	112
Одрази трофункционалне идеологије у песмама о пропасти српских земаља	117

II. ПРАКОСОВО

1. ПОЉЕ НИ НА НЕБУ НИ НА ЗЕМЉИ	127
Досадашња мишљења о настанку косовских песама	127
Хришћанско и паганско у представи о „царству небеском“	133
Црква на свили и небеска вереница	138
Богохулно причешће и врбовање мртваца	147
2. ПРА-ЛАЗАР	159
„Кнежева вечера“ као језгрени мотив епске легенде	159
Лазарева слава и славни Лазар	163
Вино јунаштва и чаша истине	172
3. ЦРНИ БОГ И БЕЛИ ВИД	185
Црнобог	185
Триглав	187
Црноглав	192
*Прибиглава	197
Јаровит	199
Свентовит и Свети Вид	201
Гозбена реторика и обредна литургија	209
4. ПРА-МИЛОШ	215
Три победоносна корака и смртоносни пад	215
Милош и Мокош	227
Коњушарев сунчани син	244
5. ЗАКЉУЧАК	251
Од годишњег до космичког циклуса, од историјске збиље до поетске фикције (и натраг)	251
ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА	255
INDICES	273
Index rerum	275
Index nominum	286
Index verborum	304
Index auctorum	314
Index locorum	320
SUMMARY	325

ПРЕДГОВОР

Ова књига има један наслов који звучи необично, можда загонетно, и један поднаслов који га само делимично појашњава. Стога ћу најпре покушати да укратко и што јасније оцртам проблем којим ћемо се бавити на страницама које следе. Шта значи *Пракосово*? Предметком *пра-* у научним сложенацима означавамо нешто што спада у прошлост с ону страну наших позитивних знања. *Праисторија* неке појаве је онај период њеног постојања који претходи времену од када је она забележена у расположивим историјским изворима. У том смислу, кованица *Пракосово* означава јуначке песме о боју на Косову у облику у којем су оне постојале — боље речено, могле постојати — у доба не само пре њихових најранијих записа, и не само пре још ранијих посредних сведочанстава о постојању и развоју косовске епопеје и легенде, него и пре самог историјског догађаја о којем те песме говоре, битке између Срба и Турака на Косову пољу на Видовдан 1389. године. Некоме се оваква дефиниција може учинити апсурдна: како се могло певати о догађају које се још није догодио? Треба, међутим, указати на условност ознака са *пра-*. На пример, *Прасловени* су за нас преци историјски познатих Словена, како год да су се звали, *Словени* или слично или сасвим друкчије. Исто тако легитимна је претпоставка да су Срби и пре 1389. поседовали епску традицију о великом, одсудном боју са одређеним главним ликовима и мотивима која је до тада била везана за неку другу, ранију конкретну битку и њене судеонике, да би тада, под снажним утицајем великог и судбоносног сукоба Срба са Турцима, доживела своју нову и дефинитивну историјску конкретизацију. Ми, разуме се, не знамо име тог ранијег попришта, или ранијих попришта, ако узмемо да се дата епска садржина могла током векова у више наврата заодевати новим историјским рухом. Стога користимо назив *Пракосово* као ознаку за ту хипотетичну епску традицију за коју нам догађај по којем смо је назвали представља само полазну тачку од које ће се наше истраживање одвијати унатраг, у дубине прошлости. У сличном смислу говорићемо о „Пра-Милошу“, „Пра-Лазару“ као прототипима епских јунака који у нашем епу носе имена датих историјских личности.

Генези косовског епа посвећен је други део ове књиге, а први олакшава приступ њему. Након увода, где су изложена општа теоријска начела од којих полазим у својој интерпретацији, кроз четири краће студије које чине

поглавља првог дела читаоцу бивају предочени разни аспекти овде разматране проблематике и демонстрирани различити методолошки поступци компаративне анализе на материјалу српских епских песама изван косовског циклуса: реконструкција индоевропског песничког језика и фрагментација прајезичког текста на примеру једне епске формуле (погл. I 1), трагање за преднемањихким и предбалканским историјским сећањима у топографији српскога епа као његовом посебно конзервативном сегменту (I 2); разјашњавање неких карактеристичних епских мотива и сужеа у светлу архаичних обреда (I 3); препознавање у нашим јуначким песама идеолошких представа пониклих на давним ступњевима друштвеног развоја (I 4).

Ова књига настала је на подстицај колегинице Мирјане Детелић, која је просудила да би било корисно пре свега за студенте народне књижевности ако би се моја четири раније публикована чланка наша здружена између истих корица. Ствар се ипак није свела на пуко прештампавање већ објављеног; поред Увода, овде се по први пут објављује студија о реликтној топографији српске епике (I 2), сумарни чланак о „Пракосову“ (Лома 1996) прерастао је у други део књиге, више него двоструко премашивши свој првобитни обим, а текстови првог, трећег и четвртог поглавља поново су прегледани, исправљени, допуњени и прилагођени главном току излагања.¹ На тај начин, уместо збирке појединачних огледа унутар једног проблематског круга, пред читаоцем се ипак наша књига која представља какву-такву целину, без обзира што је далеко од оне заокружене синтезе на ову тему коју већ петнаестак година замишљам, а не успевам да напишем. Свест да објављујући резултате својих истраживања у овом виду само одлажем и чиним још неизвеснијим остварење те замисли помало ме је кочила да се одлучим на такав корак. Но, с друге стране, био сам свестан и сопствене растрзаности између више личних пројеката која ме у последњих десетак година спречава да се овом проблематиком бавим дуже од, у просеку, једног месеца годишње и приморава ме да се, враћајући јој се у таквим размацима, увек изнова присећам не само онога што су о њој други написали, него и својих властитих предрадњи. Тако је одлука ипак пала, и ова књига иде у јавност са свим својим недостацима. Они јој могу штетити на два начина: са једне стране, њене тезе и закључци остају лишени оне потпоре и потврде које би им можда пружила грађа и литература која је остала изван нашег видокруга; но штета ће бити много већа ако сам услед тих пропуста дошао до исхитреног суда о нечем што би нам се при потпунијем увиду у чињенично стање приказало сасвим другачије. Читалац нека дело са тог становишта строго просуђује, а за аутора нека задржи оно разумевање које ваља имати за свакога ко се одважио да из уске оградe посебне фи-

¹ Библиографске податке види на почетку сваког од тих поглавља. Са основном тезом ове књиге први пут сам јавно иступио 30. маја 1989. године, у гостујућем предавању на Лингвистичкој и Оријенталној секцији Хрватског филолошког друштва у Загребу.

логогије искорачи на широко и клизаво поље индоевропске компаративистике. Исписујем ове последње редове са надом да ће читање моје књиге бити подстицајно за нове помаке у разумевању и вредновању наше епске баштине, па макар се ти помаци остварили кроз побијање мојих сопствених претпоставки и закључака.

у Београду, уочи Видова дне 2000. год.

P.S.: Несређене околности у којима живимо одложиле су појаву ове књиге. Што она најзад ипак иде у штампу, заслуга је неких људи који нису жалили труда да јој обезбеде институционално окриље и материјалну подршку за објављивање, а за то што је количина грешака и пропуста у њој сада смањена, заслужне су колеге које су је у међувремену прочитале и несебично ми саопштиле своје примедбе и сугестије; са захвалношћу овде помињем њихова имена. Даљим залагањем др Мирјане Детелић, драгоценом подршком академика Предрага Палавестре, добром вољом доскорашњег директора Балканолошког института САНУ академика Николе Тасића, а пре свега усрдним настојањем његовог садашњег управника проф. др Љубинка Раденковића, књига је уврштена у издавачки план Балканолошког института и Центра за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу и нађена су средства за њено штампање. Колеге Детелић и Раденковић, а такође колегинице др Биљана Сикимић и др Јасна Влајић-Поповић задужиле су ме и критичким читањем рукописа. Исту услугу ми је, још једном, са само себи својственом пажњом и преданошћу, учинила проф. др Љиљана Црепајац, незамењиви усмеритељ и пратилац мог научног развоја од студентских дана. Њима свима припада моја благодарност, а на мени остаје одговорност за све преостале погрешке. У техничком погледу захтеван текст књиге добио је узоран графички лик захваљујући не само високо професионалној, него и пријатељској сарадњи Давора Палчића.

у Београду, 18. новембра 2001. год.

Александар Лома

СКРАЋЕНИЦЕ

језичких и етничких одређења

ав(ест).	авестијски	пие.	праиндоевропски
агс.	англосаксонски	п(ра)сл.	прасловенски
алб.	албански	рим.	римски
арб.	арбанашки	рум.	румунски
балт.	балтски	рус.	руски
блр.	белоруски	сарм.	сарматски
буг.	бугарски	скит.	скитски
вавил.	вавилонски	словинь.	словинијски
виз.	византијски	слн.	словеначки
герм.	германски	сл(ов).	словенски
глуж.	горњолужички	слч.	словачки
гр(ч).	грчки	срп.	српски
дан.	дански	срперс.	средњоперсијски
дач.	дачки	стинд.	староиндијски
ег.	египатски	стир.	староирски
енгл.	енглески	стиран.	староирански
ие.	индоевропски	стисл.	староисландски
иир.	индоирански	стперс.	староперсијски
илир.	илирски	стпољ.	старопољски
иран.	ирански	стпрус.	старопруски
ит(ал).	италијански	струс.	староруски
каш.	кашупски	стсл.	старо(црквено)словенски
келт.	келтски	стфр.	старофранцуски
лат.	латински	стчеш.	старочешки
лид.	лидијски	сх.	српскохрватски
лит.	литавски	тох.	тохарски
луж.	лужичкосрпски	трач.	трачки
мађ.	мађарски	тур.	турски
мак.	македонски	уг.	угарски
нгр.	новогрчки	укр.	украјински
нем.	немачки	фр.	француски
нлат.	новолатински	хебр.	хебрејски
норд.	нордијски	хет.	хетитски
нперс.	новоперсијски	хотан.	хотански
нпољ.	новопољски	хрв.	хрватски
осет.	осетски	цсл.	црквенословенски
перс.	персијски	чеш.	чешки
пол.	полапски		
пољ.	пољски		

УВОД

Интерпланарност као основна одлика епског виђења света

Савремени ходочасници, које више од светиње привлачи лепота и драж старине, не могу се ипак на појединим местима отети спонтаном осећању светости: ванвремено, оно за тренутак надиђе наше епохом условљено верско или атеистичко опредељење и потисне нас из матице збивања у мирнији ток, пружајући нам могућност да се осврнемо унатраг, ка извору, или да макар начас назремо ону другу обалу. Таква места последњих двестотинак година називамо романтичним, доста неприкладно, јер се тиме замагљује и разводњава утисак који у нама производи храмовност самих природних облика, предодређена за надградњу у људско светилиште; и ако њега данас ту нема пред нашим очима, неће нас изненадити његов траг скривен под растињем и земљом или спомен у старим списима, а најчешће нас такво трагање води спознаји дугих и слојевитих континуитета: у камену обнављана, у духу преосмишљана, трајна посвећеност надживљава променљива посвећења и њихове рушевне материјализације; везана за одређене тачке у простору, она зрачи из њих као непресушна енергија, која само мења вид, али не може нестати.

Свој доживљај српских народних песама о Косовском боју поредим са оним што се може осетити на тим посвећеним местима. Замислимо цркву над чијим улазом стоји година градње 1389: за нашу песму, ако је схватамо као одјек историјског догађаја који опева, то је *terminus post quem*. Споља на црквеним зидовима запажамо разне доцније преградње и доградње, као што нам у грађи песме падају у очи многе анахроне појединости, посебно речи турског порекла, очито млађе од краја XIV века. Унутрашњост цркве живописана је тек у XVIII веку, у доба када је, како се верује, пробуђена национална свест код Срба ако не из основа створила, а оно бар одсудно уобличи-ла песничко виђење Косовске битке. Али гле: на једном месту живопис се ољуштио, откривајући испод себе старију слику; ослободивши већу површину од новог слоја увиђамо да је он верно рађен по контурама старог и да барокизираним потезима понавља старије, изражајније и продоховљеније ликове; испод једног од њих зид је нераван: при одређеном углу осветљења неравина се приказује као малтером премазан рељеф паганског божанства

на каменом уломку узиданом при градњи цркве, а истовремено на једној плочи у поду разазнајемо полуистрт заветни натпис са истог жртвеника и наједном схватамо зашто је план цркве несвојствен времену њеног настанка: тај хришћански храм подигнут је на темељима много старијег, паганског. Изненађењу истраживачког ума благим смешком одговара испуњена слутња срца, које је још док смо се ближили цркви у „романтици“ њеног положаја и околног предела препознало једно од оних места, где се земаљска лепота згусла у путоказ људима ка своме трансценденталном принципу, чинећи тај кутак Земље тачком где су се одвајкад, независно од народа и религије, морала преламати побожна осећања. Не дешава ли се исто и са косовском песмом, када спознамо да позни певач није створио њене ликове, већ их је само према свом поимању и умећу пресликао; да одступање њене радње од повесне чињеничности није произвољно, него следи неке прастаре епске обрасце; коначно, да дух који из ње провејава није проистекао из опеваног догађаја нити његове хришћанске интерпретације, него се њима само заоденуо збацивши са себе неко далеко древније историјско и идеолошко рухо?

Како, међутим, долазимо до таквог налаза? С једне стране, пажљива филолошка анализа, упоредива са пипавим трагањем археолога, износи на видело фрагменте из разних времена, каткада много старије од целине песничког здања. До закључака ширег домаћаја, који се тичу основног склопа песме у оној мери у којој он није непосредно условљен историјским догађајем, долази се поредбеним — компаративним методом. Поређење полази од разних варијаната у којима је сама песма забележена, затим тражи аналогне структуре у другим традицијама широм света. Сродне — словенске — и прасродне — индоевропске традиције могу нам пружити генетске паралеле: такве сличности, које допуштају закључак о заједничком пореклу сизеа и представа; оно што пронађемо код несродних народа користи нам као типолошка аналогија, сведочанство о паралелним али међусобно независним развојима у аналогним историјским околностима, ако већ немамо разлога да претпоставимо неки секундаран културни утицај једнога народа на други, какав је био могућ независно од њиховог сродства. Успемо ли да на тај начин реконструишемо неку изворну структуру, преостаје најделикатнији део посла: да одредимо онај дух који је изнутра осмишљава и који ју је одржао кроз векове и кроза све спољашње преображаје. Шта је то што преостаје када се сљухте све временске наслаге? Романтик у томе слуги је згро и срж; скептик може не видети ништа. Да ли се суд о томе своди на пуку импресију, упоредиву са оном коју смо описали као доживљај посвећених места? Да би се импресионистичком приступу супротставио логички, потребна је дефиниција. Да се вратимо нашој метафори, предели о којима смо говорили као о предодређеним за људска светишта изворно се не до-

живљавају као „живописни“ или „романтични“ већ као места могућног општења човека са неким вишим силама, другим речима, места где се две егзистенцијалне равни, нижа људска и виша божанска, секу, допуштајући контакт; божанска милост, у виду исцељења или какве друге благодати ту се може прелити људима, и обратно, човек се ту уз одговарајуће обредне радње (које махом на људском плану одсликавају митске праузоре са оне горње равни) може за живота привремено — на пример пророчким надахнућем — а после смрти и трајно — сахраном у посвећеној земљи — уздићи на тај виши ниво постојања. Желимо ли једном речју означити то својство појединих места, да се доживљавају као пресеци егзистенцијалних равни, погодан израз био би **интерпланарност** (лат. *inter* „међу“ + *planaris* од *planum* „раван, план“). Тај термин можемо слободно применити и на епску песму, разликујући је тако од унипланарних поетских остварења, оних која се крећу само на једној равни, опевајући само људске или само божанске ствари, као и од оних мултипланарних, која се, у виду поређења или екскурса, скоковито крећу по разним нивоима егзистенције; ако је јунак, грчки *херој* (ἦρωξ) неко ко се од човека уздиже до (полу)бога, онда је јасно да се епска поезија по дефиницији дешава у прелазној зони између стварног и оностраног, између људске и божанске равни, дакле да је интерпланарна у ономе смислу у којем сваки јуначки подвиг (од *под(в)игнути се*) или пад значи промену егзистенцијалног плана, или, да се изразимо неоплатонистички, помак навише или наниже на „лествици бића“.

Све то, разуме се, осим религиозне има своју социјалну димензију. Јуначке песме су, најпре, „мушке“ по Вуковој категоризацији (без обзира на то што су их могле певати, или чак састављати, и жене); док је подела приповедака на „мушке“ и „женске“ извршена по линији шалливо-реалистично : фантастично, за „женске песме“ Вукове збирке може се као заједничка одредница узети управо унипланарност: оне остају на једној равни, била то људска (породичне, љубавне) или божанска (митолошке, обредне). „Мушке“ тј. јуначке песме крећу се, напротив, у оном међупростору који повезује људску са вишом равни, имајући за основну тему надљудско, оно чиме јунак превазилази ограниченост (просечне) људске природе. Надљудско не мора значити нељудско; у примитивном друштву људскост је степенована, обухватајући више ступњева на којима се стиче, потврђује и превазилази; одрастање и сазревање, на које ми гледамо више као на квантитативни феномен, доживљавано је и култно санкционисано као низ квалитативних прелаза (*rites de passage*); човеком се не рађа, то се постаје испитом зрелости који је за мушкарца ратничка иницијација; у појединим системима постојало је више ступњева ратничког посвећења крунисаних дивинизацијом након (јуначке) смрти, којом се стицао статус хероја — полубога. Можда најважнији споменик јуначког култа код свих народа је управо епска

песма; у Срба је, по правилу, могао бити опеван само покојник, а допадне ли некога изузетно та част за живота, видео се у томе предзнак скоре погибије. Социолошки се епска поезија може третирати као израз ратничке идеологије; у развијеном феудализму била је то христијанизована идеологија једног — витешког — сталежа, у смутна времена великих сеоба духовни цемент војних дружина које су у освајачким походима рушиле и стварале државе широм Европе, а првобитно, у племенској фази, усмени кодекс свих одраслих за оружје способних мушкараца. Ради се, наравно, о песничкој кодификацији, где правила нису приказана кроз дефиниције, већ кроз легендарне преседане. Кроза све временске мене, кључне теме епске поезије остају исте: прекретнице ратничке каријере сагледаване у распону између људске слабости и божанске моћи. У свом изворном виду, јуначко песништво није стихована хроника, нити поетски обрађена легенда којом се прекраћују дуге зимске вечери, већ уметничка сублимација преломних моментата у животу човека — ратника и његових ближњих. Јунак заступа сваког човека сучељеног са судбином: он њоме не управља, али јој није ни беспомоћно потчињен, као што је то нејунак, утолико што се њему пружа избор и што се пред њега поставља у свој оштрини питање смисла и бесмисла, које приземне егзистенције заобилазе, пасивно протичући колотечином свакодневице. Ту лежи она хуманост која се с правом сматра основном врлином сваке велике епике; исти корен је у словенској и германској речи за „људе“ и у грчком и латинском придеву који значи „слободан“ (стсл. **людињ**, нем. *Leute*, грч. ἑλευθερος, лат. *liber*): није реч само о друштвеној независности, него и о егзистенцијалној слободи човека да сам бира сопствену судбину и одређује себи место у хијерархији универзума. Ти проблеми су одискони и незастарели, у сва времена подједнако дубоко проживљавани и у стварности и у уметности. Дубина доживљаја се кроз поколења акумулира на тим чворишним тачкама духовне топографије у онај емотивни набој који осећамо и под површином неких споља гледано рецентних творевина народног песништва, слично као што нас може обузети пијетет на местима до темеља порушених и недавно изнова саграђених светилишта.

Интерпланарност епске поезије не испољава се само кроз човеково (само)уздицање ка вишим сферама постојања; то може бити и обратан процес „силаска богова на земљу“ и њиховог заодевања у рухо људских егзистенција; данас се чини у довољној мери доказано да су неки велики јуначки епови настали транспозицијом митолошких сукоба са божанске на људску раван. Управо је то био најважнији налаз у досадашњој дискусији о пореклу косовских песама: бар га ми тако вреднујемо, јер је иначе остао слабо запажен. Он је био могућ само уз примену компаративног метода, о којем нам ваља рећи нешто више на наредним странама.

Компаративна митологија двадесетог века и њен допринос реконструкцији мотива и садржаја праиндоевропске епике

Историјске појаве о којима немамо непосредних података у писаним изворима се, у начелу, могу спознавати само реконструкцијом на основу посредних индиција. Тако нам, на пример, археологија својим налазима помаже да донекле реконструишемо неке стране праисторије као што су материјална култура и антрополошки тип древних народа. Када је реч о праисторији нематеријалних појава, какве су језик и духовна култура, главну реч има такозвани компаративни метод. Наиме, већина народа и језика на Земљи нису усамљени, без сродника, већ се сврставају у шире и уже породице. Компарацијом — упоредним изучавањем — сродних језика и установљењем закономерних односа међу њима долази се до мање или више вероватне реконструкције непотврђеног прајезика из кога су се сви развили. Тако се на основу поређења словенских језика реконструише прајезик којим су говорили наши преци у доба око велике сеобе, који називамо прасловенским. На још дубљој и широј равни тај језик старих Словена заједно са најранијим познатим фазама других сродних језика: староиндијског (санскрита), староиранског, старогрчког, латинског, германског, келтског, балтског итд. представља основу за компаративну реконструкцију такозваног индоевропског прајезика којим су говорили заједнички преци доброг дела савремених народа Европе и Азије пре око пет хиљада година. Већ и из саме анализе речника тих реконструисаних прајезика — прасловенског и праиндоевропског — очитује се да су њихови носиоци имали развијен духовни живот. Одатле произлази могућност да се, на сличан начин као и у језичком домену, компаративним изучавањем духовних традиција сродних народа установе фрагменти њиховог заједничког наслеђа и издвоје од онога што је настало доцније као плод засебних самосталних развоја или страних утицаја. Збир тих фрагмената пружа основу за реконструисање, макар у основним цртама, митологије, идеологије, поезије и других духовних тековина онога пранарода чији су потомци истраживањем обухваћени, нпр. Прасловена или Праиндоевропљана. Треба рећи да је у тим доменима компаративна реконструкција мање егзактна него када је њен предмет језик који се у великој мери развијао и гранао по сасвим прецизним законитостима: стога су и њени резултати ту мање поуздани. Но свако ко жели да о овом аспекту прошлости зна нешто више од онога што му се само нуди на послужавнику такозваних позитивних знања мора се суочити с тим ризиком.

Индоевропска упоредна митологија, зачета пре готово двеста година заједно са компаративном граматиком индоевропских језика, после бурног процвата доживела је крајем прошлог и у првој половини овога века стрмоглав пад, проузрокован пре свега застрањењима такозване „природномитолошке“ (нем.: *naturmythologisch*) школе. Тек пред други светски рат један

тада млади француски научник, Жорж Димезил (Georges Dumézil) прегао је да ову стару и својевремено врло популарну, али тада у великој мери компромитовану дисциплину обнови на новим, чвршћим основима. Уместо у природним појавама, кључ за интерпретацију митова тражио је у друштвеној структури. Његова основна теза је да теолошке и митолошке представе старих Индоевропљана мање-више доследно одражавају тзв. идеологију трију функција („трофункционалну идеологију“).² Прву функцију чинила би власт, свештена, државна и правна; другу телесна снага и борбена вештина; трећу обиље и плодност. На друштвеном плану, овим трима функцијама би одговарала раслојеност на три сталежа, свештеничко-краљевски, војнички и сељачки, било да је она код појединих индоевропских народа постојала реално, или само као идеолошки постулат, одн. поетски идеал.²

Може се рећи да је Димезил својим монументалним делом великог стваралачког полета и завидне учености, протегнутим у дугом временском распону, од двадесетих година овог века до његове смрти 1986, успео да васкрсне један увелико замрли предмет научног истраживања. То не значи да су његове поставке неспорне и да нису оспораване; Димезилово свођење појединих индоевропских сижеа и представа на „трофункционалну схему“ каткада је убедљиво, а каткада, ваља признати, натегнуто. Индоевропеисти су данас увелико подељени на његове следбенике, којих је највише у Француској и Сједињеним Државама,³ и опоненте, који међутим не иду даље од више или мање оправдане критике појединих Димезилових или „димезиловских“ интерпретација (уп. нпр. Belier 1991 и најскорије Schlerath 1995–1996) и не осећају се побуђени или кадри да његовој школи супротставе властиту нову концепцију упоредне митологије. Тражимо ли златну средину између слепог прихватања и паушалног одбацивања Димезилова дела, она би се могла наћи у суду да трофункционалне структуре додуше постоје као нешто веома старо и у знатној мери типично за рану духовност индоевропских народа, да нису, међутим, онако „свеprisутне“ у појединим религијским системима и митолошким представама како су то Димезил и његова школа каткада били склони да поверују, али да је, с друге стране, и независно од тога трочланог схематизма нова компаративна митологија (*la nouvelle mythologie comparée*) изнела на видело и растумачила многе генетски засноване сличности појединих индоевропских традиција и на тај начин битно унапредила реконструкцију духовног профила онога хипотетичног „пранарода“ који замишљамо иза реконструисаног прајезика.

² Ове основне поставке понављају се и разрађују у готово свим Димезиловим радовима; њихову класичну сублимацију представља Dumézil 1958.

³ Представу о прихваћености и разгранатости овога правца истраживања пружа списак учесника и тема у зборнику у Димезилову част *Pour un temps/Georges Dumézil*, Paris 1981, који садржи дужи аутобиографски интервју са Димезилом и његову изабрану библиографију.

Међу тим важним и најмање спорним доприносима истичу се компаративна истраживања епике индоевропских народа, у којима се уз Димезила као његов следбеник, а у многе и претходник истакао шведски историчар религије Стиг Викандер. Он је у једном чланку (Wikander 1947) показао да централне личности староиндијског епа Махабхарата одсликавају исто-времено друштвену поделу на три основне касте и трипартитну структуру староиндијског пантеона у његовом архаичном виду, још старијем од онога који је одражен у зборницима Веда уобличеним, како се узима, крајем другог миленија пре Хр. Реч је о петорици браће Пандава који слове као синови краља Пандуа, али су их заправо његове две жене зачеле са боговима: Јудхисхтиру са Дхармом, који одговара ведском Митри и заступа „пријатељски“, људима блиски и правни аспект прве функције, витешког Арђуну са Индром, богом громовником и представником друге, ратничке функције у њеном „племенитом“ виду, а прождрљивог горостаса Бхџму, који оличава грубљи, бруталнији тип ратника, са Индриним блиским садругом, богом ветра Вајуом, коначно близанце Накулу и Сахадџу са божанским близанцима Ашвинима, двојцом небеских коњаника који, како је то давно уочено, одговарају грчким Диоскурима и по својим надлежностима потпадају под трећу функцију. Викандерове резултате преузео је и даље развио Димезил, посебно у првом делу првога од три тома свога најобимнијег дела о узајамном односу мита и епа у индоевропским традицијама (Dumézil 1968). Без обзира на неизвесности и нејасноће у појединостима које нужно прате овакве покушаје реконструкције, може се узети да су нам Викандер и Димезил пружили једну социјално и теолошки засновану типологију индоевропских епских јунака и показали њену примењивост на низу епских традиција.⁴

Словенски домен је остао мање-више по страни од ових истраживања, пре свега због недостатка довољно ране писане предаје митолошких и епских сижеа. Роберт Фишер (Fisher 1970) покушао је да ликове првих руских владара у Несторову летопису протумачи као хронолошку пројекцију трију функција са њиховим разним аспектима, нешто слично као што је Димезил претпоставио за најранију иранску и римску (псеудо)историјску традицију; и ако је исправна, ова интерпретација пре би говорила о идеологији нордијских имиграната — Варјага, него о изворним словенским схватањима. Сам Димезил се у посебном огледу позабавио једним епским сижеом везаним за Иљу Муромца (Dumézil 1983, 192–198), а Двајт Стивенс полазећи од једне Димезилове претпоставке (Dumézil 1968, 624–628) разоткрива трофункционалну структурираност тријаде „најстаријих јунака“ (старшије богатиры) у руским билинама (Stephens 1986). Резултати нове компаратив-

⁴ Преглед дотадашњих резултата новог приступа изучавању индоевропске епике даје Puhvel 1974.

не митологије на балтословенском плану сумирани су у новијој Puhvel-овој синтези (1988).

Српска епика до сада није улазила у видокруг „нових компаративиста“, премда је пут за њено исправно вредновање у склопу њихових истраживања утро још пре Другог светског рата Веселин Чајкановић једним сјајним радом (1938), о чему ће бити више речи у другом делу ове књиге (II 1). Што се тиче старе компаративне митологије XIX века, нису изостали покушаји да се у њу угради материјал српских јуначких песама; овде ваља поменути Илариона Руварца (1857) и Натка Нодила (Nodilo 1885–90), у чијим митолошким расправама се, поред свих методолошких слабости и недовољне критичности којима плаћају обол своме времену, и данас може наћи по које корисно запажање.

Већ сам у предговору нагласио, што пажљивом и стручном читаоцу не би ни иначе промакло, да моје широко засновано поредбено истраживање засад остаје недовршено и његов захват непотпун. Не само да је било практично немогуће исцрпсти поредбени материјал индоевропских и других епских традиција који може помоћи расветљавању српске епике, него чак овде остварен увид у ту основну грађу, тј. текстове српских и, шире, јужнословенских народних песама, не полаже право на исцрпност. Поштовао сам основно начело фолклористике, да се текст мора разматрати у својим разним варијантама (уп. Delorko 1958), али не тврдим да сам у сваком конкретном случају узео у обзир све варијанте, укључујући и записе у необјављеним рукописима. Ослањао сам се, када год сам могао, на студије ужег, специјалистичког карактера о појединим епским сижеима, мотивима или певачима, но и ту ми је свакако штошта промакло. Користио сам расположиве записе са потпуном свешћу о њиховом неједнаком степену аутентичности, али сам изворност фолклорног текста посматрао као условну категорију, тј. полазио сам од начела да је апсолутно аутентичних и апсолутно неаутентичних записа мало, на пример, да и најбољи запис, рецимо Вуков, може садржати извесне записивачеве интервенције, а да се и у песама које су у целини очито вештачке творевине на задату тему, као код Петрановића, или плагијати, као код Шаулића,⁵ ипак нађе, у мотивима или у изразу, по које вредно зрнце изворне традиције. У тим дилемама најважније је себи увек постављати питања *зашто*, и *како*, тј. да ли је певач или записивач имао неку побуду да одређени сиже одн. мотив *ad hoc* измисли, и да ли је, у том случају, био способан да га на дати начин уобличи. Таква процена има своје ризике, али је свакако боља и од некритичког прихватања и од пашалног одбацивања читавих корпуса текстова.

⁵ Уп. Јовановић 1957, Килибарда 1974, најскорије зборник *Право и лажно народно песничтво*.

I.

ПРЕТХРИШЋАНСКО И ПРЕДБАЛКАНСКО
У СРПСКИМ ЈУНАЧКИМ ПЕСМАМА

1. ДУБИНЕ ЈЕЗИЧКОГ ПАМЋЕЊА

Праиндоевропске епске формуле и њихове словенске континуанте

Реконструкција индоевропског прајезика достигнута на данашњем ступњу компаративне лингвистике отвара нам приближан увид у његове гласове, главне моделе творбе и промене речи и основни лексички фонд; пружа нам, дакле, једну слику тог праисторијског идиома за коју се, упркос свим празнинама, не може рећи да је фрагментарна, али која је, при својој релативној целовитости, као и код свих језика који су изумрли без текстове предаје, нужно елементарна. Њена елементарност огледа се у чињеници да, познајући основне елементе језичке структуре, готово уопште не познајемо начин на који се та структура спојевима својих елемената реализовала у континуираном говору; другим речима, прајезички текст измиче нашем сазнању. Постоји, ипак, један правац истраживања на којем индоевропеистици успева да минималним, али драгоценим резултатима превазиђе ово своје ограничење. Захваљујући конзервативности и формулаичном карактеру језичког израза у обредном и јуначком песништву, нека књижевна дела те врсте код разних индоевропских народа, пре свега она најстарија као Веде, Авеста, хомерски спевови или Еда, показују у међусобном поређењу подударне лексемске спојеве, који се могу сматрати наслеђеним из прајезика. Идентификацијом тих формула као минималних уломака континуираног текста реконструише се израз сакралне и епске поезије Праиндоевропљана, тзв. индоевропски песнички језик, нем. *Indogermanische Dichtersprache*. За основни увид може се упутити на Schmitt 1967 и 1968; у првом поглављу прве и уводном чланку друге књиге изложен је историјат истраживања; прва књига представља синтезу дотадашњих резултата, а друга избор најзначајнијих радова на овом пољу. Од доцнијих радова поменимо Meid-ов (1978), где су у нап. 7 на стр. 19 д. наведени најважнији у међувремену објављени прилози. В. још Campanile 1977, Watkins 1982; за словенски домен радове руских семиотичара на реконструкцији прајезичког обредно-митолошког текста, како индоевропског, тако и прасловенског (посебно Иванов/Топоров 1974), а у новије време Р. Катичића (в. Катичић 1992, где је дата библиографија ауторових ранијих публикација на исту те-

му).⁶ Ти налази се тичу углавном језика словенских лирских, односно обредних песама. Епско песништво је за сада остало мање-више по страни од ових истраживања, пре свега зато, што се сматра да у њему уопште има мање прасловенског наслеђа него у другим поетским родовима.⁷ Ова књига побеђа такав суд у целини, а оглед који следи биће довољан да се предочи његова исхитреност у погледу језика српске епике и његових формула.⁸

Чудо велико⁹

Реч *чудо* је свесловенска, прасловенска, а по свој прилици и праиндоевропска. Њена распрострањеност на словенском плану може се илустровати низом стсл. **чoудо**, буг. *чудо*, мак. *чудо*, сх. *чудо*, слн. *čúdo*, слч. *čudo*, глуж. *čwódo*, стпољ. *czudo* (поред *cudo*, нпољ. *cud*), словињ. *čúd*, рус., укр., блр. *чудо*, свуда у истом основном значењу које има у српском. Пада у очи потпуно одсуство речи у чешком; на њен наводни књишки карактер у источнословенским језицима осврнућемо се доцније. Именица је првобитно ишла по сигматској промени, која се још чува у стсл. **чoудо**, ген. **чoудесе**, као **небо**, **небесе**, **тело**, **телесе**; у савременим словенским језицима реч је прешла у неутра *o*-деклинације типа *село*, *села*; трагове старе основе представљају хетероклитни облици множине као сх. *чудеса* поред *чуда*, затим изведенице као *чудеса* (Косово), *чудесан*.

Из наведених облика у разним словенским језицима произлази псл. **čudo*, *čudese* који се на још дубљој, индоевропској равни реконструише као **keudos* / *keudes*-. Од других индоевропских језика он налази блиску па-

⁶ Лома 1995, 31 д. Предмет реконструкције су и поједине епске формуле; тако се на основу садржинских подударности контекста у којима долази формула *љуџи змај* у српским јуначким песамама и *лютый змей* у руским билинама сме говорити о њеној прасловенској старини (Иванов/Топоров 1974, 124).

⁷ Тако, говорећи о праиндоевропским епским формулама, Марчело Дуранте пише: „Што се тиче оне епике која се најчешће пореди са хомерским песамама, јужнословенске, не налазимо помена вредних подударности осим ... [хом.] ἠρία μέλαινα : [сх.] *црна земља*“ (Schmitt 1968, 311). Треба напоменути да пуна формула гласи *маџи црна земља* (тако Богишић 1°, 236) и да се може сматрати рефлексом ие. споја **mātēr k̑rsnā dh̑ghōm*, верније чувајући изворни лексички садржај од хомерске формуле. Израз „црна земља“ забележен је и у хетитском, уп. N. Oettinger, Die „dunkle Erde“ im Hethitischen und Griechischen, *Die Welt des Orient* 20–21 (1990), 83–98, мени недоступно.

⁸ У овој књизи неће бити речи о метричким питањима, али и то је један од могућих путева да се проследи старина српске епике. Својевремено је Роман Јакобсон дошао до закључка да српски епски десетерац представља прасловенско и чак праиндоевропско наслеђе (Jakobson 1933). Посебно је занимљив покушај да се компаративно истраживање словенске метрике удружи са методом реконструкције текста: поређењем подједнаког узорка српске десетерачке епике и руских билина (1600 стихова) установљено је око 10 % лексичких подударња, добрим делом формулаичног карактера, у истој метричкој позицији, на крају стиха (Левинтон 1983).

⁹ Излагање које следи понавља, уз мање поправке и допуне, чланак Лома 2000а.

ралелу у грчкој речи κῦδος, ген. κῦδεος, која припада језику најстаријег епског песништва, традиционално се преводи као „слава“ и такође је сигматска основа средњег рода, али претпоставља ие. праоблик са другачијим вокализмом, **kūdos* / *kūdes-*, а ни значења нису подударна: словенској речи семантички одговара грчка θαῦμα, која се и преводи са **чудо** у црквенословенским споменицима.

То је мање-више оно што се чита под одредницом *čudo* у словенским етимолошким речницима и што представља чврсто језгро наших знања. Много тога, што би нас овде занимало, остаје отворено и спорно: од етимолошких веза обеју речи, словенске и грчке, како на унутарјезичком, тако и на ширем, компаративном плану, до њиховог изворног значења и његовог даљег развитка на једној и на другој страни. У тражењу одговора на ова питања најпре ћемо покушати да дамо кратак преглед досадашње научне дискусије, а затим и изнети нека властита опажања, заснована пре свега на анализи употребе речи у архаичним фолклорним контекстима, затим и на односима потпуне или делимичне синонимије у које она улази.

Речи *чудо* и κῦδος са својим породицама (у породицу словенске речи спадају глагол *чудити*, придев *чудан/чудесан* као њени још прасловенски деривати) обично се изводе из глаголског корена **keu-/kou-* „опажати“, који је у словенском заступљен глаголом **čuti*, а у грчком са κοῦω „опажам“. Тај корен би у овој девербалној именици био проширен елементом *-d-*. За развој значења „опажати“ > „чудо“ може се указати на грчку паралелу θαῦμα „чудо“ од θεᾶομαι „посматрам“. Од два прасловенска речника, краковски, чија се свеска са словом *č* појавила 1976, остаје при овој традиционалној етимологији,¹⁰ док је московски годину дана доцније у извесној мери проблематизује, стављајући нагласак на проблеме које покреће поређење словенске речи са грчком: на разлику у вокализму основе како између **čudo* < **keudos* и κῦδος < **kūdos*, тако и између κῦδος и κοῦω, затим на могућну различиту функцију суфиксалног *d* у словенском и грчком језику, коначно на Бернштајнов суд о иновационом карактеру сигматске основе **čudo*, *čudese* у низу словенских дијалеката.¹¹ Треба поменути да су аутори ових одредница били онда, а још су и данас, водећи стручњаци на плану словенске етимологије, на једној страни Славски и Бориш, на другој Трубаčov. Немам податак да је у протеклих двадесетак година неко покушао да се изнова озбиљније позабави овом речи. Важно је, међутим, истаћи да поменуте две одреднице, које би требало да представљају последњу реч науке, међу литературом коју наводе не помињу две иначе веома познате и значај-

¹⁰ SP 2/1976, 270–281

¹¹ ЭССЯ 4, 1977, 128 д. Што се тиче коренског вокализма грчке речи, уп. хом. κλῦτε = стинд. *śrōta* < пие. **kléute*, као и тип (δειќ)-vῥ-ш = стинд. *-no-mi* < пие. **-neu-mi*.

не књиге, за које су њихови аутори морали знати, а у којима се о речи *чудо* и њеном грчком пандану изнесе веома важна запажања.

Хронолошки прва је књига Валтера Порциха о дијалекатској рашчлањености индоевропског језичког простора. Међу словенско-грчким изгласама он наводи апстрактну именицу од глагола **qēu-* [sic!] „посматрати“ одражену у грчком *κῦδος* < **qūdes-* и стсл. *čudo* < **qēudes-*; при том у разлици вокализма не види никакав проблем да се две речи сведу на заједнички предлогак, већ пре знак старине тог предлошка. Подразумева се, да је првобитно и код индоевропских *s*-основа средњег рода помични нагласак условљавао вокалску алтернацију не само у суфиксалном делу — где варира *-es-* са *-os* — него и у самоме корену речи. Порцих ту нуди и једно примамљиво објашњење за иначе *ad hoc* претпостављени суфикс *-d-*: аналогно образовање према праиндоевропској речи исте структуре и сличног значења **ueidos-* „вид, појава, лик“; коначно, нешто ниже, констатује да ова грчко-словенска подударност, заједно са грч. ἄλοχος „суложница“ према српскосл. **соулогъ**, припада песничком језику и сведочи о карактеру предисторијских веза између индоевропских предака Грка и Словена.¹²

Петнаестак година доцније изашла су два тома „Речника индоевропских институција“ из пера познатог француског лингвиста Емила Бенвениста, заправо збир студија о појединим важним терминима, распоређених по семантичким областима, у којем је једно поглавље од дванаест страница посвећено грчком *κῦδος*.¹³ Бенвенист најпре одбацује традиционалну интерпретацију ове речи као „слава“, указујући да у том значењу хомерски језик већ поседује стари индоевропски израз *κλέ(Ε)ος* прасродан стинд. *śrāvah*, авест. *sraoṇ*, слов. *слово*, *слава*. Кроз анализу употребе речи *κῦδος* у најстаријем споменику грчког епског песништва, Илијади, долази до закључка да је она изворно означавала „неодољиву магичну моћ која се налази у поседу богова, и коју они повремено дају јунацима по свом избору обезбеђујући тако њихову победу“.¹⁴ Из првобитних формулација са глаголом „дати“, у којима је његов директни објекат *κῦδος*, индиректни неки јунак, а субјекат неки бог, развили су се обрти са јунаком као субјектом који за себе задобија магичну моћ (*κῦδος ἀρέσθαι*); они су утрли пут схватању

¹² Porzig 1954, 170: Das Wort gehört der Sprache der Dichtung an ... und verrät so etwas über die Art der vorgeschichtlichen griechisch-slavischen Beziehungen.

¹³ Benveniste 1969, II, погл. 6: *Le pouvoir magique*, стр. 57–69.

¹⁴ Тако у резимеу на стр. 57: „un pouvoir magique irrésistible, apanage des dieux qui le concèdent occasionnellement au héros de leur choix et assurent ainsi son triomphe“; уп. и 68: „un avantage de suprématie qui se manifeste par un triomphe d’essence magique“. Може се схватити и као нека врста нематеријалне амајлије („talisman, dévolu par faveur divine au roi, au chef, au guerrier valeureux, qui ... leur assure la prééminence, éventuellement leur confère la victoire“, id.ib.), и замислити у материјалном виду, као зрачење („on a pu se le représenter sous une apparence matérielle; il semble conférer un certain éclat à ceux qui en sont pourvus“, id.ib.).

речи као „дика, слава“ у синтагмама типа μέγα κῆδος Ἀχαιῶν „велика дико ахејска“ (о Одисеју, у обраћању). Тој реинтерпретацији битно је допринела чињеница да је ова реч са својом породицом епски архаизам, који је већ био изашао из живе употребе у грчким говорима класичног и покласичног доба, тако да су још антички интерпретатори Хомера били принуђени да њено значење извлаче из контекста. За поређење са слов. *чудо* важно је да се у изворним контекстима божански избор појединца или стране у сукобу којој ће се магична моћ означена речју κῆδος подарити пројављује неким чудесним знаком, знамењем, по којем у вртлогу борбе обе стране одмах схватају о чему се ради и она изабрана страна стиче незадржив полет, док противничка остаје као опчињена и унапред помирена са поразом. То могу бити громови из ведра неба којима Зевс зауставља Диомеда у потери за Хектором; изненадно кидање тетиве на Теукровом луку у тренутку када је непромашиво нациљао главног тројанског јунака; пуцање јарма на Еумеловим колима у трци двоколица, којим Атина омогућује свом миљенику Диомеду да стигне први: у свим овим случајевима и сами изабраници и њихови противници сместа и недвосмислено препознају божанску вољу, што налази израз у ликовану једних и вајкану других. Бенвенист закључује да „чудесни карактер κῆδος-а, његово немерљиво и изненадно дејство, пометња коју он уноси међу непријатеље, све то га приближава словенском чуду, и етимолошка подударност постаје потпуно прихватљива“. Што се тиче везе двеју речи са *чутти* и грч. κοεῖν „опажати“, Бенвенист претпоставља да је овај индоевропски глаголски корен изворно значио „приметити нешто необично, опазити као ново, чудно“, што би се добро слагало са средишњом семантиком која се чини заједничка речима κῆδος и *чудо*.

Бенвенистова реконструкција изворног значења речи κῆδος, која уједно поткрепљује њену везу са **čudo*, примљена је од специјалиста за грчку етимологију са одобравањем: Пјер Шантрен је у свом етимолошком речнику без резерве прихватио,¹⁵ док је Хјалмар Фриск стигао да се на њу осврне 1972. у допунском тому свога речника уз оцену да је она „свакако могућа“.¹⁶ Рекли смо да оба прасловенска речника, чији су се релевантни томови појавили 1976. односно 1977, игноришу целу ову дискусију. Чак 1984. Гамкрелидзе и Иванов, у првом делу другога тома свога монументалног дела о индоевропском језику и Индоевропљанима, који представља семантички речник слично конципиран као Бенвенистов, убрајају, додуше, пар κῆδος : **čudo* међу термине везане са праиндоевропским песничством и подводе га под исти корен (у њиховој реконструкцији) **kl^he/ou-* „опажати, предвиђати“ са стинд. *kavi-* „мудрац, пророк, песник“, стиран. *kavi-*, у Авести назив за владаре легендарне идолопоклоничке династије, лид. *kaves* „свештеник“, грч. κόης (у

¹⁵ Chantraine II 595 д. s.v. κῆδος, где даје значење „force magique, rayonnement de force“.

¹⁶ Frisk III 139: gewiß möglich.

глоси код Хесихија) „свештеник Кабира“, даље са глаголима слов. **σιϋρ*, грч. ὁκοῦω id., лат. *caveō* „чувам се“ итд., али за грчку именицу дају традиционално значење „слава, поштовање“ и тим поводом не помињу ни Бенвениста ни Порциха (чије поменуте књиге иначе фигурирају у њиховом списку литературе), него се очито ослањају само на одговарајућу лему у Покорнијевом „Индоевропском етимолошком речнику“.¹⁷

Три су тачке у Бенвенистовим и Порциховим запажањима које заслужују да се на њима задржи наша пажња: Бенвенистова реконструкција значења глаголског корена **keu-*, обострана потврда везе **čudo* : *κῦδος*, и Порцихов закључак о поетском карактеру те изоглосе.

Ако је грчко-словенска именица заиста изведена од глагола који је значао „запажати нешто необично, чудно“ она је сама изворно морала означавати оно што је опажено и протумачено као знак божанског уплива у људске ствари, тј. „знамење“. Подсећамо да је исти корен у основи назива за свештенике, песнике и пророке у индоиранском и балканско-анатолијском домену, свакако зато што су у њима видели људе са даром и знањем потребним да знамења опазе и протумаче. У грчком је реч проширила значење са повољног знамења на његов ефекат: зрачење самосвести из људи убеђених да имају вишу силу на својој страни, да се у њих улио део божанске енергије. Словенско *чудо* остало је ближе полазној семантици опажаја нечега што излази изван оквира свакодневног, уобичајеног и чисто људског. Такође ваља напоменути да је појам необичног или знаменитог сам по себи неутралан, тј. да укључује како добре, тако и лоше појаве и предзнаке; док се у грч. *κῦδος* значење сузило на само позитиван аспект, словенска реч задржава изворну амбиваленцију. За негативан предзнак довољно је подсетити на сх. *чудовишїиѣ*, рус. *чудóвище*, значење које може имати и сам симплекс *чудо*, затим на изразе као сх. *чудо* и *пóкор*, рус. *чудо-юдо*, где вероватно имамо синтагматску везу **čudo* i *udo* са другим елементом у вези са сх. *на-удїиїи* „нашкодити“, лит. *įdyti* „псовати“,¹⁸ дакле са сличном семантиком као и сх. *пóкор* „прекор, покуда“. Утолико примамљивија изгледа одавно изнета претпоставка да је *чудо* у етимолошкој вези са *кудиїи*. Она се и са формалне и са семантичке стране поткрепљује обликом и семантиком руских речи *кудеси* „чаролије“, *кудесá* „чудеса нечисте силе“, струс. *кудесникъ* „чаробњак“ и сл., које сведоче о постојању сигматске основе **kudo*, *kudese*, подударне све до у превојни степен корена са **čudo*, *čudese* и сличног, али више негативно обојеног значења, каквим се она на другој страни приближава глаголу **kuditi*.¹⁹

¹⁷ Pokorny 587.

¹⁸ Уп. Skok III 535 д. За друга тумачења рус. *чудо-юдо* уп. Фасмер IV 528, ЭССЯ 8/1981, 191 (где се погрешно ставља сх. фитоним *јуда* *Cercis siliquastrum* = *Јудино дрво!*).

¹⁹ Уп. ЭССЯ 13/1987, 81–84.

Ако се сл. **čudo* са једне стране везује за **kuditi*, а с друге стране за грч. κῦδος, тиме се поткрепљује претпостављена веза грчке речи са глаголом κῦδαίζομαι „кудим“. Од запажања нечега на некоме као необичног, чудног у негативном смислу, до изрицања тога само је један корак. Додуше, ствар се обично поставља тако да се етимолошка веза κῦδος : κῦδαίζομαι међусобно искључује са шире прихваћеном κῦδος : κοῦω „опажам“;²⁰ у првом случају посредни би било посебно индоевропско лексичко гнездо, у које би поред сл. **kuditi* спадало још српс. *nkwhytn'*, нперс. *ni-kūhīdan* „кудити“ (где се *-h-* изводи од интервокалног *-d-*), као и стинд. *kutsáyati* у истом значењу, где бисмо имали *s-*проширење исте основе.²¹ Ја не видим ни семантичке ни формалне препреке да се обе породице обједине. Треба претпоставити развитак **keu-* „опажати као чудно“ > **keudos / kūdos* „знамење, позитивна или негативна обележеност натприродним“ > **kud- / kuds-* „вербално указивати на нешто као на чудно у негативном смислу“. У том случају би стинд. *kutsáyati* са *s-*проширењем пре требало објаснити као деноминал од именске *s-*основе — потврђене у грчком и словенском — него као десидератив од истог корена као **kuditi* или као плод контаминације на познијој, староиндијској равни.²² Други траг сигматске основе у староиндијском представљало би име митског мудраца *Kútsa-*, које не би значило, како се обично узима, „подругљивац“,²³ већ би чувало старију семантику корена, заступљену у *kaví-* „видовњак, песник“, дословце: „осматрач и тумач знамења“.

Коначно, Порцихова претпоставка о **keudos- / kudos-* као реликту праиндоевропског песничког језика може се проверити поређењем резултата Бенвенистове анализе употребе речи κῦδος у најранијем грчком епском песништву са сличним истраживањем спроведеним за реч **čudo* на словенском плану. Словенски језици не располажу, додуше, записима поетских текстова довољно раним да би се могли ставити на исту раван са хомерским спевовима, али компаративно изучавање народне поезије разних словенских огранака допушта да се дође до закључка о прасловенској старији појединих израза и спојева.

Нисам, наравно, био у стању да спроведем систематско истраживање на целокупном корпусу записа народне поезије свих словенских народа да бих испитао где се све реч *чудо* јавља и у каквим контекстима, али већ *ad hoc* изведено поређење одабраног српског узорка са руским изнело је на видело такве подударности које допуштају недвосмислен закључак да та реч на обе стране представља део заједничког наслеђа прасловенског песништва. На

²⁰ Уп. Frisk II 40 д.

²¹ Pokorny 595–596, са још неким, мање извесним, германским паралелама.

²² Уп. Mayrhofer EWAI I 365.

²³ Id. ib.

основу тих мојих прелиминарних налаза, за прасловенску епоху би се могли претпоставити формулаични спојеви именице **čudo* са атрибутом **čudьno*, можда и са **veliko* и, као објекта, са предикатом **viděti*, а вероватно и **kazati*.

Таутолошки спој *чудно чудо* у нас је чест и добро потврђен од најранијих записа; у Богишићевој збирци нашли смо четири примера, сва у бугарштицама, о крилатој змији која је ухватила сокола и слетела на шатор у варијанти дугог стиха „Секула се у змију претворио“;²⁴ о води која је проврела из камена и сухом јавору који је процветао као потврда истинитости заклетве;²⁵ о вилама које јашу на јеленима;²⁶ о издајству саборског кнеза.²⁷ Вукове збирке пружају примере где се синтаagma односи на необичне догађаје (*У Будиму граду чудно чудо кажу*²⁸ или на бића, у негативном или позитивном смислу; за овај други уп. примену на необичну девојачку лепоту: *И у Леке чудно чудо кажу / Чудно чудо, Росанду њевојку*;²⁹ за негативан, стихове коледске песме: *Ошуд иде чудно чудо, / Чудно чудо невиђено, / Сипраоша је погледаши, / А камо ли дочекаши*.³⁰

У руским билинама и баладама налазимо подударну формулу (уп. Неклюдов 1969). Она је, додуше, увек удвојена: *Чудо чудное, диво дивное* — или обрнутим редоследом. У томе се огледа конкуренција синонима **divo*, *divese*, који је на источнословенском простору добрим делом потиснуо реч *чудо* из живе употребе: тако се и у народним песмама користи *диво* тамо, где би код нас дошла *чудо* и њене изведенице. Но теза по којој би реч *чудо* у источнословенским језицима представљала јужнословенску књижевну примесу не може се одржати. Против ње сведочи већ само присуство ове речи у формулаичним спојевима руских фолклорних текстова, како поетских, тако и прозних. И у овом другом случају они налазе своје српске паралеле. Већ смо говорили о изразу *чудо-јудо* који свакако није импорт са словенског југа, јер његов други елемент није потврђен ван руског простора,

²⁴ *Јесте ли ми видјели очима чудно чудо, / Браћо Угрчићи? / Ње се змија овила соколу око крила?* Бог. 19°, 25. Посреди је варијанта песме „Секула се у змију претворио“; у десетерачким Вуковим варијантама такође се користи реч *чудо*: Вук II 85°, 72: *Какво чудо на шатору твоме!*; 86°, 67–71: *Да виши', браће, чуда великога / На мојему бијелу чадору: / Увашила шестокрила гуја, / Увашила сивога сокола, / Пишиши соко, како гуја љуша.*

²⁵ *И што ми се бијаше чудно чудо учинило: / Вода из мрамора сшудена проврела је жива, / Из јавора сухога жушии цвијећ процашаио...* (Бог. 41°, 35 дд., о браћи Јакшићима).

²⁶ Будимском краљу сестра каже: *Ере ти сам ја сестрица чудно чудо угледала, / Мој брајене краљу, / Ђено ми ти језде тири виле а на тири љењена* (Бог. 21°, 13 дд.); испостави се да су то у ствари „три Угрчића бана“.

²⁷ *Тај се бјеше соко ишшица чудна чуда нагледао: / Гдје кнез с Турци шеташе по илаци од Самобора, / Вјера га убила!* (Бог. 51°, 17 дд., уп. и 21: *Кад ми бјеше оно чудо соко ишшица угледао*).

²⁸ Вук I 306°, 1.

²⁹ Вук II 40°, 109 д.; уп. 312 д.

³⁰ Вук I 192°, 10–13.

али се своди на заједнички прототип са српским *чудо* и *йокор*. Што се тиче самог споја **čudьno čudo*, налазимо га ван поезије у руској пословици коју бележи Даль: *Чудо чудное, диво дивное: отъ чёрной коровки да бѣлое молочко!*³¹ са којом можемо упоредити нашу узречицу *чудна ми чуда!* Наша поређења поткрепљују суд да је у синонимном пару **čudo* : **divo* овај други члан секундаран, образован по угледу на први као *s*-основа. Тако и у удвојеној руској формули *чудо чудное, диво дивное* онај први spoj треба сматрати њеним старијим, реликтним чланом. У билини „Васька-пьяница и Кудреванко-царь“, забележеној у североисточној Русији почетком XX в., златороги турови приповедају својој мајци: ... *видели мы в Киеве чудо чудное, / Чудо чудное, диво дивное*: реч је о девојци која излази из цркве са књигом на глави, силази на обалу мора [sic!] и говори о непријатељској најезди.³² Други пример је у балади где птица — гавран или соко — казује о погинулом јунаку. Једна варијанта гласи:

„Ох ты стой-постой, млад ясен сокол,
Ты где гулял, где погуливал?“
„Я гулял-летал по дикой степи,
По дикой степи, по Саратовской;
Уж я видел там диво дивное,
Диво дивное, чудо чудное:
Что лежит убит добрый молодец...“³³

У ова два руска примера глагол је *видети*.³⁴ И у три од четири поменута примера код Богишића *чудно чудо* бива *виђено*, односно (*у*)*гледано*; сходно томе поменута Вукова коледница говори о *чудном чуду невиђеном* које је *сѣрахоѿа погледаѿи*. Ту, разуме се, долазе почетне и средишње формуле где је објекат просто *чудо*: *Виђех чудо ѿрије невиђено*;³⁵ *Гледа чуда и нагледа га се*;³⁶ *Но да видиши чуда изненада*.³⁷ Коначно, глагол *видети* се у

³¹ Даль s.v. *чудо*.

³² РНПЭ стр. 62.

³³ Киреевский 144°, 13–19; даље песма каже како се над јунаком вију три ластавице: прва: мати, друга: сестра, трећа: млада жена, уп. наш мотив са три кукавице. У другој варијанти исте песме формула долази у необичном женском роду: *видел ... диву дивную, / диву дивную, чуду чудную* (id. 142°, 15 д.), а у трећој — са елиминацијом другог дела, само: *диво дивное* (id. 143°, 13; уп. и дод. 7°, ст. 14, стр. 143). У варијанти 145° изостављен је мотив птичје нарације.

³⁴ Уп. само са *диво* као објектом, у балади: *Шла с водой домой красна девица / На гору взошла, диво видела / Спустив ведры, дивовалася* (Киреевский дод. 6°, ст. 4–7, стр. 252: девојка гледа како козак убија своју жену).

³⁵ Цјеванија 132°, 1; *Види чудо ѿрије невиђено* Ерл. 150°, 1, 189°, 1; *Види чудо ѿрије негледано* Ерл. 4°, 1, 60°, 1; *Гледах чуда ѿрије невиђена* Вук II 22°, 2.

³⁶ Вук I 763°, 1. Спој *чудо* + *гледаѿи* и Бог. 43°, 42, 51°, 21; Ерл. 67°, 60.

³⁷ Вук III 78°, 8.

српским песмама, упоредо са *усниџи*, употребљава за *чудан сан*, тј. такав, који у себи крије неко, по правилу злокобно, пророчанство;³⁸ у руским баладама то је *дивнехонек сон* или слично (поред *нехорошиџ*).³⁹

Док за спојеве **џидьно џудо* и **џудо видџи* располажемо непосредним српско-руским аналогијама, успели смо као пандан српским спојевима *велико џудо* и (*чудно*) *џудо казайџи* наћи само такве руске паралеле, где уместо *џудо* долази синоним *диво*; но с обзиром на еквивалентност и замењивост речи *џудо* и *диво* у руском поетском и прозном фолклору, нећемо много ризиковати ако претпоставимо да су исти спојеви не само постојали и у варијанти са *џудо*, него и да су вероватно посведочени у записима који нама, с обзиром на ограниченост нашег узорка, нису дошли до руку. Стога се чини легитимним поређење српског обрта (*чудно*) *џудо кажу* са стихом руске песме *Я скажу тебе диво-дивовиџе*,⁴⁰ и српске формуле *велико (големо) џудо* са формулацијом *наезџал молодеџ на дивовиџе, / на то диво немалое, / на то диво великое* у другој варијанти из исте збирке,⁴¹ тим пре што у паралелним контекстима руских песама, додуше не и у истоветним формулама, долази реч *џудо*: *јездеџи степом јунак наиџе на гаврана и хоџе да га устреџи, али овај проговори људским гласом и укаже јунаку на подвиг који му предстоји*. Видели смо већ да оно о чему у другој прилици гавран или соко саопштава бива означено као *диво дивное, џудо џудное*, а у једној варијанти за самог гаврана јунак каже: *Скољко по пољоу я езџивал ... Такого џуда не наезџивал*;⁴² да је у питању формула, сведочи блискост са речима Иље Муромца изговореним другим поводом у билини из сасвим друге области: *Скољко лет я во чистом поли гулял да езџивал / А еџе таковоџо џуда не нахаџивал*.⁴³

Иако на руској страни не налазимо тачан пандан српској почетној инвокацији типа *Боже мили, џуда великога!*, на коју отпада највећи број потврда споја *велико (големо* и сл.) *џудо*, ипак јој виде извесну аналогију у употреби речи *џудо* на почетку (зачин) неких билина (Левинтон 1983, 168). Са друге стране, постоје руске паралеле за словенску антитезу типа *Или грми, ил се земља џресе* итд., која се често уводи овом инвокацијом.⁴⁴ Уп. руске уводе типа:

³⁸ Бог. 28°, 10; 50°, 10; 66°, 4; 97°, 34, 38; Ерл. 80°, 25; 163°, 20; Вук II 22°, 23 итд.

³⁹ Киреевский 229°, 16, слично 225°, 7, 226°, 10.

⁴⁰ Киреевский 15°, 30.

⁴¹ Киреевский 8°, 4–9.

⁴² „Михайло Казарин и сестра“, записано у Сибиру у XVIII в., Кирша Данилов 22°, стихови 99–111 (стр. 112) = РНПЭ 76.

⁴³ „Три поездџи Ильи Муромца“, из Карелије, РНПЭ стр. 30.

⁴⁴ Нпр. Вук II 1°, 1, III 51°, 1; 74°, 1 итд, уп. Детелић 1996, 151.

*А не сѣльная туча затучилася,
А не сильнии грѣмы грянули:
Куда едет собака крымский царь? —
А ко сильному царству Московскому ...*

Већ у „Слову о полку Игореве“ грмљавина и олуја најављују наступање непријатељске војске.⁴⁵ Сетимо се горе изнете претпоставке да је реч *чудо* првобитно значила „знамење“. У бугарштини која обрађује један пра-стар, руској и српској епизи заједнички мотив, вила и змај који тајно лече рањеног Огњеног Вука називају се не *чудом*, већ *знамењем*.⁴⁶ Стога се може претпоставити изворна веза између уводне најаве „великог чуда“ и грмљавине као првог члана у стајаћем поређењу које следи, и која често представља знамење, као и оне небеске *ѝрилике* које у Вишњићевом „Почетку буне против дахија“ свеци вржу „виш’ Србије по небу ведроме“: гром усред зиме, комета, помрачење...⁴⁷ Треба ли подсетити да и та песма почиње инвокацијом *Боже мили, чуда великога!*? Та уводна формула сврстава се у веома промишљеној и корисној класификацији Мирјане Детелић и међу „опште“, тј. неvezане са контекстом, али и међу „посебне“, каква изгледа да је изворно била, другим речима, да није отварао било какве песме, већ управо такве чија радња садржи нешто чудесно.⁴⁸ Не уводи случајно та формула песму о Св. Николи,⁴⁹ где је реч о једном *чудном сну* и спасавању калуђера из буре, или песму у којој се царева намера да узме сестру за жену разбија такође о једно право хришћанско чудо,⁵⁰ или песму о Мајци Југовића, која почиње чудесним претварањем главне јунакиње у птицу;⁵¹ или песму у којој виле одводе са собом девојку која им је на рођењу обећана;⁵² или песму о преображају Секуле у крилату змију,⁵³ у чијим разним варијантама

⁴⁵ *Другаго дни велми рано / кровавья зори свѣтъ повѣдають;/ чръняя туча съ моря идуть, /хотятъ прикрыти 4 солнца, / а въ нихъ трепещуть синии мльнии. / Быти грому великому. / Идти дождю стрѣлати съ Дону великаго!* (Слово о полку Игореве стр. 58, уп. коментар на стр. 192). Уп. и *Во славнаим было городе во Муроме / Во большиим селе Корочарове, Не гром гремит, не стук стучит, / Говорит тут Илюшка своему батюшки ...* (Киреевский 1°, 1–3, билина о Иљи Муромцу).

⁴⁶ Бог. 16°, 21 д.: *Ма кад бјеше зачуло Огњен Вука ѝо знамење, / Он час ми је из камаре ѝо знамење ѝобјегнуло.*

⁴⁷ О небеским знацима и Бог. 100°, 60 дд.: *Мили Боже, чуда великога, / Гдје сад небо веле ведро б’јаше, / Сад доходи муѝно и крваво!*

⁴⁸ Детелић 1996, 133; 142, бр. 216 (ту се под бројевима 234–241 наводе и друге „посебне“ формуле са *чудо*, које смо делом овде разматрали; за основну идеју поделе уп. id. 12 д.

⁴⁹ Вук II 22°. У питању је светитељ који слови као *Чудотворац* *par excellence*.

⁵⁰ Вук II 27°.

⁵¹ Вук II 48°.

⁵² Вук I 732°.

⁵³ Вук II 86°.

се сам тај догађај описује као (*чудно, велико*) *чудо*.⁵⁴ Слично једна песма Ерлангенског рукописа (Ерл. 150°) формулом *Види чудо њрије невиђено* уводи мотив чудесног листања суше горе и сушења зелене какак у бугарштици бива непосредно означен као *чудно чудо* (Бог. 41°, 35 дд.), а уводној формули песме о „Змији младожењи“ *Сѣан'ѣе, браћо, да ви чудо кажем одговара* двапут поновљена унутрашња формула *Шѣа да види / виде? чуда големога!*, која први пут означава чудесан преображај змије у младића, а други пут младићеву изненадну смрт магијски изазвану спаљивањем змијског свлака.⁵⁵

Наравно, остаје изванредан број примера када „велико“ или „невиђено чудо“ из најаве изостаје у самој садржини песме, када дакле почетни стих заиста делује као, по терминологији Мирјане Детелић, „спољашња“ формула која нема другу сврху него да привуче пажњу слушалаца, али у поређењу са знатним бројем примера из најстаријих и најбољих збирки где је такав почетак контекстуално оправдан, ове друге случајеве ваља објаснити секундарном екстензијом старог модела, или накнадном елиминацијом из песме првобитно присутног чуда. Тако почетак песме „Чини Имбра Челебије“ *Мили Боже, чуда великога, / Шѣо царица не има њорода*⁵⁶ наговештава чудесно зачеће као у малопре поменутој песми „Змија младожења“, али у овој балади таквог мотива нема.

Осим паралелизма у увођењу песама формулама које садрже реч *чудо* и њиховог чудесног садржаја, запажа се велика сличност мотива означених речју *чудо* и слика у *чудним сновима* које симболично предсказују будуће догађаје: и овде и тамо јављају се небеска знамења, крилате змије, разне птице (соколови, гавранови, лабудови). На мотиву птице или животиње која говори ваљало би се посебно задржати. И у руској балади и у нашој бугарштици имамо мотив сокола који саопштава да је видео *чудно чудо*. Ту, дакле, поред предиката и објекта **viděti čudьno čudo* можемо на прасловенској равни реконструисати и субјекат **sokoľь*. У аналогним контекстима као чудо се означава час сама појава пророчке животиње, час садржај њеног саопштења; то је случај са гавраном у двама варијантама руске песме, или са визијом сестре будимског краља која *чудним чудом* назива три виле на јеленима, док у руској билини златороги турови сами говоре о чудном чуду. Можда није пресмело претпоставити да се ова алтернација своди на стару праксу прорицања по птицама или другим животињама: саопштења о чудима која се стављају гаврану или соколу у уста су заправо тумачења њихове појаве или гласа која је сама по себи *чудо* у смислу знамења, протумачивог

⁵⁴ Id. 67; 85° 72; Бог. 19°, 25, уп. више, нап. 24.

⁵⁵ Вук II 12°, ст. 1, 243, 261. У варијанти id. II 13° претварање змије у (човеколиког) змаја најављује се речима *Да ѣи видиши чудо неглејано* (ст. 52).

⁵⁶ Вук I 647°, 1 д.

на сличан начин као други небески и земаљски предзнаци.⁵⁷ Видели смо да су још у праиндоевропско доба постојали људи обдарени способношћу перцепције и интерпретације таквих божанских порука, и истовремено песничким даром, и да су у појединим старим језицима називи за њих изведени од истог глаголског корена од којег и словенска реч *чудо*. На тај начин српска и руска народна поезија потврђују нашу полазну претпоставку о изворном значењу те речи, засновану на њеним индоевропским везама, као „знамење“. Првобитно, *чудо* је нешто што се перципира — чује или види на јави или у сну, и тумачи као божанско откровење — а не нешто што се дешава. У целокупном српском и руском материјалу који смо овим поводом прегледали, само по једном долази формулација да се чудо догодило: у бугарштици о браћи Јакшићима:

*И то ми се бијаше чудно чудо учинило:
Вода из мрамора стјудена проврела је жива,
Из јавора сухога жутии цвијети процајитио...⁵⁸*

и у руској балади, која почиње стиховима:

*Как во городе Саратове
Да случилось диво дивное
Там жена мужа зарезала.⁵⁹*

У свим осталим примерима *чудо* је опажање, а не збивање. Посреди може бити како аудитивна, тако и визуелна перцепција. Српски обрти типа *то се чудо надалеко* (или: *све до бога*) *чуло* — као и комплементарна формулација *чудно чудо кажу*, којој смо нашли руску паралелу — могли би се објашњавати у смислу етимолошке везе *чудо* : *чутии*, а и у словенској антитези уведеној формулом *Мили боже, чуда великога!* преовлађују акустични моменти:

*Или грми, ил' се земља тресе,
Ил' удара море у брегове?*

Међутим, прасловенска старина се са много више основа може приписати вези **čudo viděti*. И у нашим, и у руским песмама *чудо* се чешће опажа о ч и м а, или означава као *невиђено* (в. горе), него као *нечувено*.⁶⁰ Такав

⁵⁷ Необична појава птице каткад се експлицитно тумачи као знамење, тако у песми о спаљивању моштију Св. Саве: док су их Турци носили у Београд, на војнике падне јато „гарванова“, „а на свеца тица соколица“ (Ибарски Колашин, Ђоровић 1927, 31).

⁵⁸ Бог. 41°, 35 дд. Овамо не спадају стихови *Ой како је свијетј постануо / није икакво чудо настјануло*, јер се ради о особи — чудесно лепој девојци, а не појави или збивању, в. ниже.

⁵⁹ Киреевский, дод. 7°, ст. 14, стр. 253.

⁶⁰ За овај ређи случај уп. *Мили боже чуда не чувена, ишо је жубор у бијелу двору ... ал' је жалост, ал' велика радост* (Пјеванија 39°, 1 дд.)

налаз је, уосталом, у складу са изворним значењем самог корена који је у *чудо* и *чуїти*, које обухвата све видове чулног опажања, што се лепо види и на самом словенском плану из речи као *чуло* или *чувсїво*.⁶¹ Ако је Порцих у праву да је именица **keudos / kīdos* оформљена као *s*-основа по угледу на **ueidos* „вид, лик, прилика и сл.“, онда би њена веза са глаголским кореном **ueid-* „видети, знати“, коју смо установили на прасловенској равни, сезала још дубље, у праиндоевропску епоху.

Наоружани сазнањима о поетској употреби речи *чудо* још у прасловенско доба, можемо се вратити њеном поређењу са хомерским изразом *κῦδος*. Рекли смо да је он претрпео помак од изворног општег значења „знамење“ ка „обележености знамењем“, коју њен поседник и његова околина доживљавају као особиту магичну моћ добивену од богова. Стога *κῦδος* долази најчешће као објекат глагола који значе „подарити“ или „задобити“, а не „опажати“, а такође и као трајна лична особина, у смислу у којем се Одисеј назива „диком Ахејаца“ (*κῦδος Ἀχαιῶν*). Таквој индивидуализованој примени грчке речи највише се ближи српска примена на девојку необичне лепоте.⁶² О њој је Мирјана Детелић писала поводом песме „Женидба Милића барјактара“, а ја поводом „Сестре Леке капетана“. Ова друга почиње стиховима:

*Од како је свијетї поѕтануо,
Није веће чудо наѕтануло,
Ни наѕтало, ни се ђегођ чуло*⁶³

У варијантама почетак бива проширен, тако у другој Вуковој верзији „Женидбе Стојана Јанковића“:

*Од како је свијетї поѕтануо
Није љетїши цвијетї процваїтио
.....
То се чудо на далеко чуло.*⁶⁴

Чудесна лепота има ефекат као и свако чудо. За Милићеву невесту каже се:

⁶¹ У том смислу се цел. форма *штоґдо* као и западнословенски облици са почетним *ц*-уместо *ч*- могу тумачити укрштањем са глаголом **(o)l'utiti* > сх. *ћуїїїїїи* „осећати“ (уп. Skok I 367 д.); по SP I.с. радило би се о чисто фонетској варијанти са индоевропским *s*-mobile.

⁶² Уп. у руској билини *Наезжал молодец ... / ... на то диво великое, / на тоѣ на красну девицу покїднуо* (Киревский 8°, 6–9).

⁶³ Вук II 40°.

⁶⁴ Вук III 22°, 1–22.

*Сви сватлови ником ѿоникоше
И у црну земљу ѿогледаше
Ја од чуда лијеје ђевојке.*⁶⁵

Тај обрт се већ сасвим ближи употреби епске речи *κῦδος*. Она се, додуше, примењује на јунаке и владаре, а не на девојке, али је и у једној и у другој примени присутно значење ривалства и престижа. Песме овога типа нису љубавне: просилац девојку познаје само по гласу који се о њој шири и који често, као у случају сестре Леке Капетана, прелази границе међу верама и народима. Задобијање такве, „чудо-невесте“ елемент је промоције како самог јунака, тако и заједнице — верске или етничке — којој он припада, као што је задобијање *κῦδος*-а предуслов за превагу властите стране у ратном сукобу.⁶⁶

Идеја преокрета или преврата у односу снага између две сукобљене стране лежи и у основи песме „Почетак буне против дахија“ (Вук II 24°): *чудо велико* које представљају разна знамења на небу и земљи најављује да ће *ѿ Србији земљи да ѿверне / и да друга ѿсѿиане судија*. Једна од *ѿрилика* коју *свеци вргоше* је *гром усред зиме, кад му време није*, и после свега што смо рекли чини нам се да имамо право да занемаримо јаз од три хиљаде година, који дели Тројански рат од Првог српског устанка, и да упоредимо Вишњићево *чудо велико* са громовима којима у осмом певању „Илијаде“ Зевс зауставља напредовање Ахејаца на челу са Диомедом и даје предност Тројанцима; за те громове каже се да су „*μεγα* тј. велики *κῦδος*“, ⁶⁷ док неки стих раније они у сличној конструкцији и са глаголом који иначе регира реч *κῦδος* бивају названи знамењем (*σημα*).⁶⁸ На оба места могли бисмо, без насиља, да преведемо са *велико чудо*, постижући тако склад између етимолошке и семантичке подударности какав се ретко успоставља и међу текстовима временски и језички много мање удаљеним један од другог.

⁶⁵ Вук III 78°, 91–93. Уп. за Лекину сестру *Заисѿа се Роси зачудише* (Вук II 40°, 405, такође 411, уп. и 237 дд.).

⁶⁶ Уп. Лома 1997, а и овде 106 дд.

⁶⁷ Ил. VIII 175 д. (Хектор говори): *γινώσκω δ' ὅτι μοι πρόφρων κατένευσε Κρονίων / νίκην καὶ μέγα κῦδος, ἀτὰρ Δαναοῖσιν ἔγε πῆμα*.

⁶⁸ Ил. VIII 170 д.: *τρίς δ' ἄρ' ἄπ' Ἰδαίων ὄρεων κτύπε μητίετα Ζεὺς / σημα τιθεῖς Τρωέεσσι, μάχης ἑτεραλκέα νίκην*.

2. ДУБИНЕ ПОВЕСНОГ ПАМЋЕЊА

Од тихог Дунава до Сињег мора

Формулаичних поетских спојева попут оног управо размотреног *велико чудо*, који се на основу подударности између двеју словенских традиција дају пројектовати на прасловенску раван, има, дакако, више; установљавање њиховог што потпунијег репертоара допринело би да се наша магловита представа о песничком стваралаштву старих Словена у многоме изоштри и употпуни. То, међутим, остаје задатак за будућност; овде ћемо се позабавити само још са два таква споја, заједничка јужним и источним Словенима, али не да бисмо наставили причу из претходног поглавља о језичким реликтима у српској епизици, него ће нас то разматрање које следи пренети на друго, историјско-географско поље нашег истраживања.

И у српским и у руским народним песмама, како лирским, тако и епским, море се редовно означава као „сиње“ (наше *сиње море* : рус. *синее море*), а Дунав као „тихи“ (срп. *тихи Дунав* и сл. : рус. *тихий Дунай*). Изразима типа од (*тихог*) Дунава *ѓа до (сињег) мора* омеђује се простор песничке имагинације у који се смештају митолошки догађаји и јуначки подвизи. Имена домаћих, добро познатих географских објеката контраиндикована су за такве поетичне, полумитолошке оријентире. Стога то што Дунав спада у репертоар општесловенских поетских представа не може служити као доказ тези да је колевка Прасловена била у средњем Подунављу, већ пре говори против ње (Lota 1993, 197 д.). Остајући при традиционалном схватању да је словенска прадомовина лежала с ону страну Карпата, морамо ипак допустити да су наши преци почели продирати са североистока у Подунавље доста рано, неколико столећа пре велике сеобе, и то из два смера, низ Дњепар ка ушћу Дунава, и преко Карпата у горњи ток Тисе; на обе тачке бележи их, под именом „Венеди“, тзв. Појтингерова карта из III в. н.е. (id. 196). У вези с тим, могла су се усталити два назива: **Dunavъ*, позајмљен од Гота на доњем Дунаву, ограничен на југоисток словенске територије, и **Dunajъ*, преузет од Дачана у Потисју, својствен свим северним Словенима, као и северозападном делу јужних Словена (уп. Schramm 1997, 209–227). Штавише, можда се назив „Тихи Дунав“ изворно односио на Тису; њено античко име, које су чули у форми *Tiso-* / *Tisa-*, Словени су могли иденти-

фиковати са својим придевом **tixъ*, са којим се оно подударало у локативу (*na, po*) *Tisě*.⁶⁹

Какво је, међутим, то *сиње* море? Да ли се ради о пуком описном придевку, типа *ведро небо*, *чисто поље*, или о ознаци једног одређеног мора, као *Црно море*, *Бело море*? Прасл. придев **sin'ъ* означава загаситу, хладну боју у распону од модре преко оловносиве до црне: у старословенским преводима црквених списа **синии** може стајати и за грч. μέλας „црн“ (Фасмер III; Bezlaј 3, 236). Словенска прадомовина није лежала непосредно на мору, а најближа мора била су јој Балтско на северу и Црно на југу. Није ли **Sin'e mor'e* био прасловенски назив за *Црно море*? Сам назив *Црно море* данас је, у одговарајућим гласовним ликовима, уобичајен у свим словенским језицима, али неће бити свесловенски и прасловенски, него су га други Словени преузели од источних, и то сразмерно позно, јер он ни у руском није стар. Староруски споменици Црно Море не називају тако, него *Понѿом*, преузимајући његово старо грчко име. *Црним* се ово море назива у низу других језика: нгр. Μαύρη θάλασσα, нем. *Schwarzes Meer*, итал. *Mar Nero*, тур. *Kara dāniz* (Фасмер IV 345). Како дакле назив **Сърно mor'e* највероватније није постојао у прасловенско доба, а синтагма **sin'e mor'e* у приближно истом значењу јесте, надохват руке лежи претпоставка да је „сиње море“ наших и руских народних песама заправо — Црно море, и да би требало писати са великим почетним словом *Сиње море*. Она се може поткрепити обртом *синее Дунайское море* (РНПЭ 358) и једним местом из Гогољеве „Страшне освете“, где Катерина, јадикуюћи над својим мртвим мужем Данилом, каже покојнику: *Ты посинел, как Черное море*. Такође, називом *сињоморац* за источни ветар у Срба на Косову (Нушић 1902–03, 33) и у Заглавку (СЕЗБ ХХ/1913, 11): „онај који дува са *Сињег*, тј. *Црног мора*“.⁷⁰

Овакво словенско назвање имало би свој непосредан извор у најстаријем познатом називу Црног Мора, који је до нас дошао посредством старих Грка: Ἄξεινος (Πόντος). Грци су то име поистовећивали са својим придевом ἄξεινος „негостољубив“, тумачећи да се море испрва тако називало због својих зимских олуја и због дивљачких обичаја становника свога приобаља, међу којима је било таквих који су странце (ξένοι, јон. ξείνοι значи и „гост“ и „странац“) хватали и приносили на жртву, јели њихово месо и од њихових лобања правили себи посуде за пиће. Након што су јонски Грци, од VIII века, почели оснивати колоније на његовим обалама, море је променило име у „Гостољубиво“: Εὐξεινος (уп. нпр. Strabo VII 3, 6 д.); доцније је

⁶⁹ Сам Дунав у свом доњем току могао је словити као „бели“, будући да се и атрибутивном споју **bělъ(ь) Dnаvъ / Dnаvъ* сме приписати прасловенска старина (по грађи о Дунаву у словенском фолклору коју сам прикупио заједно са колегиницом др Биљаном Сикимић).

⁷⁰ У преосмишљеној варијанти *сињоморац* тај назив распрострањен је на ширем подручју Србије.

та еуфемистичка преоблика сасвим преовладала, тако да стари писци, и грчки и римски, Црно море нормално називају „Еуксинским Понтом“. Изворни облик *Axeinos* нема, међутим, никакве везе са истозвучним грчким придевом „негостољубив“, него, по тумачењу Макса Фасмера изнетом још 1921. и данас општеприхваћеном (Vasmer 1971, 103–105), рефлектује од Скита преузето староиранско име мора **Axšaina-*, идентично придеву стперс. *aḥšaina-*, авест. *axšaēna-* „таман, загасит“, дословце *a-xšaina-* „не-светао“. Спој **axšainam zrayah* „тамно море“ чува се у средњеперсијском називу за Црно Море *Zrēh i Axšēn*.

Колико год да су били заведени примамљивом паретимологијом, Грци су у прво време свог упознавања црноморских предела морали бити свесни и правог значења преузетог имена. На то указује мит о првој пловидби Црним Морем. Пловехи у Колхиду, данашњу Грузију на источној обали Црног Мора, по златно руно, Аргонаути су, да би ушли из Боспора у Понт (Црно Море), морали да прођу између двеју „Сударних стена“ (Симплегада), са обе стране теснаца, које су непрестано ударале једна у другу и само се на кратко раздвајале остављајући слободан пролаз. Сходно једном пророчанству, морепловци су прво пустили голубицу, и када је она пролетела између стена неозлеђена, осим што су јој при свом поновном судару ишчупале перо из репа, они су кренули и сами и, веслајући из петних жила, успели да прођу са лађом, којој су стене сударивши се при њиховом пролазу стигле да оштете само део крме; то је био и последњи судар Симплегада, које су од тада остале занавек развојене, јер је било суђено да се сударају само док неком пловилу не успе да се провуче између њих. Ова добро позната прича⁷¹ садржи распрострањен мотив голубице коју бродска посада шаље у извидницу (класично место је у библијској легенди о Потопу: Постање 8, 8–12). У грчком миту, међутим, постоји и једна специфична веза између птице и задатка који јој је поверен: и голубица и Сударне стене су исте боје. Оне се осим *Συμπληγίδες* зову и *Κυάνεαι* (*πέτραι*): грчки придев *κυάνεος* означава мање-више исти распон у спектру као и словенски *сињи*: „загаситомодар, оловносив, црн“, а употребљава се и за боју голубијег перја; експлицитно је та веза подвучена у стиховима Еурипидове „Андромахе“, где Хермиона јадикује речима: „Да сам птица тамна перја (*κυανόπτερος*) из фтијске земље (Фтија је област у Тесалији одакле су Аргонаути испловили), или јелова лађа, која је као прво пловило прошла између Тамних стена (*διὰ Κυανέας*)“ (Eur. Andr. 861–865). Од истог придева *axšaina-*, који је у иранском имену Црног мора, изведен је и назив за голуба **axšainaka-* у дијалектима скитско-сарматске групе: осет. *axšīnæg*, хотан. *aššānaka-*, из иранског у тохарском Б (кучанском) *ekšinek* (Brandenstein/Mayrhofer 1964,

⁷¹ Уп. нпр. Apoll. Rhod. Argon. II 317 ssq.; 528 ssq.

101, Абаев I 220 д., Bailey 12). Стога се чини да епизода са Аргом и голубицом потиче из неке локалне легенде понтских Иранаца о настанку имена „Тамног, Голубијесивог“ мора. Сл. *сињ* употребљава се такође и за боју птичјег перја, уп. сх. *сиња кукавица* (и у НП), *с(ј)еница* < *синица*. Све ово даје извесну вероватноћу претпоставци да је у словенском називу *Сиње море* „Црно море“ први члан или калк (превод) скитског *Axšaina-*, или чак његов гласовни одраз, непосредно проистекао из познијег фонетског лика **axsīn-* блиског осетском *axsīn* „тамносив“ и накнадно наслоњен на **sin'b*.⁷²

Живећи у шумско-степском појасу између средњег Подњепровља и изворишта Висле, Прасловени су и у то доба имали сазнање о околним пределима; при том је њихов интерес првенствено био усмерен ка југу, камо ће их једном повести велика сеоба, дакле ка непрегледним степама које су се испод Дњепрових прагова простирале све до обала Црнога, „Сињег“, мора, и ка поречју Дунава с ону страну Карпатског горја. То су за наше претке била предворја тадашње цивилизације и најближа позорница светске историје; било је природно да се ту смештају стварни или замишљени подвизи и пустоловине прасловенских епских јунака, какав је био заједнички прототип руског Всеслава Волховича и српског Змај-Огњеног Вука, или руског Иље Муромца и јужнословенског Марка Краљевића. Није, дакле, чудо што су нам епске формуле сачувале два најмаркантнија међника тог јужног ви-докруга: *џихи Дунав (Дунај)* и *Сиње Море*.

Старина српских јуначких песама

То што српска епика има своје несумњиве корене у прасловенској, а ова у праиндоевропској епици установљава се компарацијом појединих елемената — језичких и садржинских, као што су поетске формуле, ликови, мотиви. Проблем старине српских јуначких песама треба посматрати одвојено. Епска поезија могла је, код Срба као и другде, постојати у континуитету, а да су стари песнички сижери падали у заборав и бивали замењени млађима, или бар осавремењавани новим историјским конкретизацијама. Оставимо за неко време по страни компаративну евиденцију, ограничавајући се на ону унутрашњу, коју нам пружају саме српске песме временом када су записане и историјским догађајима које опевају, као и на спољашњу, која се састоји у збиру расположивих података о њиховом постојању и извођењу у прошлости. Најранији познат запис је део бугарштице о деспоту Турђу и Јанку Сибињанину забележен крајем XV века од наших избеглица у Итали-

⁷² Ако и сам псл. придев није истог, иранског порекла. Уз отпадање почетног редукованог вокала и регуларно упрошћење *xs* > *s* из иранског облика се могла добити словенска основа **sin-*. Иначе етимологија придева *сињи* није јасна и решава се различито: једни га вежу са *сив*, други (упркос значењу загаситости) са *сијати*, уп. најскорије Snoj у Bezljaj l.c.

ји (Пантић 1977); књижевни помени о песмама претпоставно епског садржаја, прикази гусала и гуслара на живопису, понека реченица у неком старом спису или запису која зазвучи као народни стих и слични посредни показатељи (које је досад најпотпуније прикупио Костић 1933, уп. и Латковић 1954, Пантић 1981) не воде нас дубље од краја XII века. Подударан налаз пружају сами сижеи до нас доспелих песама. Као што је познато, у другој књизи Вукове збирке, где су сабране „најстарије пјесме јуначке“, након оних неисторијских, митолошко-легендарне садржине преузете из фолклора или из црквених извора, хронолошки низ песама на теме из српске прошлости отварају две песме о Немањи и Светом Сави (23° и 24°). Ако се недостатак индиректне евиденције за ранији период објашњава крајњом оскудицом извора (Летопис Попа Дукљанина, настао у другој половини XII века, као да сведочи о једној епској традицији везаној за ликове кнеза Владимира и Самуилове кћери Косаре из доба око 1000. године), не може се, са друге стране, порећи да је цела историја преднемањићког периода у памћењу народних песника подједнако избледела као и у самој старосрпској књижевности.⁷³ Да ли је рез био заиста тако дубок и потпун, да је пресекао сваку нит ранијег историјског сећања, тако да се континуитет са ранијом епиком свео на механичко преношење традиционалних језичких и поетских образаца? Има налаза који такав суд релативизују; они се по правилу везују за поједине топографске ознаке које излазе изван просторног и временског оквира у који их ставља контекст песме. Размотривши их обрнутим хронолошким следом, идући од XII в. на доле, ка ранијим раздобљима, осведочићемо се да у српској епској традицији није било потпуног прекида са наслеђем преднемањићке и предбалканске епохе.

Реликтна топографија српске епике

*Млав-Планина*⁷⁴

Једна од већих река у североисточној Србији, десна притока Дунава, носи име *Млава*. Истојзвучна, само друкчије наглашена реч *млава* означава у говорима средње Босне реку или воду која споро протиче или стоји, а тако

⁷³ По Брауну, то важи и за сам немањићи период; он истиче, наиме, да преткосовски сижеи показују легендарне црте стране правом јуначком песништву и изгледа да су настали прерадом других књижевних родова, што би значило да је епика код Срба под утицајем косовске трагедије или потпуно изменила свој нама непознат ранији садржај, или се тек после Косова развила из старијих и једноставнијих родова народног песништва (Braun 1961, 93 дд.). У другом делу ове књиге показаћемо основаност оне прве претпоставке.

⁷⁴ Са мањим изменама овде први пут објављујем свој чланак написан и предат за зборник посвећен 120-годишњици Ваљевске гимназије 1990, који, међутим, није никад изашао. Уп. Loma 1991, 106.

се зове и једна притока Фојнице; подударан пољски топоним *Mława* сведочи да тај назив потиче још из прасловенске старине: **mьl-ava* „вода која меље, тј. подрађа обалу“. Краткосилазни нагласак имена и брзи ток српске Млаве побуђују сумњу у исто словенско порекло, те се не може унапред одбацивати мишљење по којем би то био супстратни хидроним — име водотока које су Словени дошавши у ове крајеве преузели од затеченог античког становништва. Константин Јиречек, који је први истушио са таквом претпоставком, није у први мах могао указати на могућ антички источник имена *Млава*, јер је оно у историјским изворима потврђено тек од XIV века и не знамо како се река звала у античко доба. Доцније је, међутим, Јиречек наш хидроним довео у везу са именом античког места у Дакији *Malua*, које би у словенским устима ликвидном метатезом закономерно дало *Млава*. Додуше, место *Malua* налазило се северно од Дунава, негде на југозападу данашње Румуније, и по њему се цео приобални појас на тој страни реке називао *Dacia Maluensis*, али када су Римљани под Аурелијаном 270. пред готском најездом морали напустити Дакију, основана је заузврат на наспрамној, десној обали Дунава, у делу Горње Мезије, провинција *Dacia Ripensis* „приобална Дакија“; узима се да је при том латинском речју *ripa* „обала“ у *Ripensis* преведена дачка **malva* у *Malvensis*, која би значила „брег, обала“ и била у вези са румунским и албанским *mal* „брег, планина“ као заједничким старобалканским реликтом у оба језика. На тај начин за име реке *Млава* у Србији конкуришу две подједнако примамљиве могућности објашњења, између којих његови новији просудитељи остају неодлучни.⁷⁵ Петар Скок је, међутим, увео у расправу један податак који као да претеже у корист супстратног, античког порекла хидронима, указавши на ороним — име планине — *Млав*: ту нас планина као објекат имена удаљава од словенског значења: „тиха вода“ (која „брег рони“) и ближи албанско-румунском *mal* „брег, брдо, планина“ (Скок II 441 д.).

Моје властито истраживање полази од локације те планине *Млав*. По Вукову Рјечнику, одакле је Скок наводи, она би требало да се налази између Скопља и Качаника, али ни на најдетаљнијим картама, нити у географским и етнографским списима који обрађују то подручје, планине с таквим именом нема, а не располажемо ни историјском потврдом да би се у прошлости неки део масива Шаре и Скопске Црне Горе, који са две стране чине Качаничку клисуру, тако звао: Вуков запис у Српском Рјечнику остаје усамљен. Вук тамо као пример наводи стих из народне песме:

Млав њланино и њланино Сџара!

⁷⁵ Id. ib., са ранијом литературом.

Реч је о 125. стиху шесте песме из треће књиге Вукове збирке, где су „јуначке пјесме средњијех времена“. Пошто смо ту песму утврдили као једини извор оронима *Млав-џланина*, размотрићемо је подробније, да бисмо схватили како је Вук дошао до погрешне локације планине и наслутили прави објекат на који се то име односило.

Песма казује како је син Старине Новака — Грујица пожелео за жену кћер пладинскога краља коју је већ био испросио Грчић Манојло, те Грујица и Новак са својим хајдучима пресећу Манојлове сватове у Качаничкој клисури и један по један излазе Манојлу на мегдан, али их Грк све побеђује, па и самог Старину Новака, док га напослетку вила, Новакова посестрима, не опчини, претворивши се у девојку, и засени му очи, те га Новак повративши се из бега убије.

Као и код свих епских песама, и код ове треба разлучити два основна елемента: жанровски и историјски. По свом жанру ово би била једна од бројних песама о „женидби с препрекама“, које, по мом убеђењу, вуку порекло из обреда ратничке иницијације. Од за њих карактеристичних мотива у нашој песми срећемо мотив прерушавања с циљем да се младожења заплаши, заправо да се искуша његово јунаштво, „мач зелени“ као оружје којим он савладава противнике, вилу као јунакову помоћницу која се упоредо с њим хвата у коштац са вилом његовог супарника. Подробније о иницијацијским сижеима српске епике, па и о овој песми с тог аспекта, биће говора у 3. поглављу првог дела ове књиге. Овде је за нас важно сазнање да се у њој, испод наоко неисторијског и произвољног заплета, крије прастара епска баштина, која је у овоме или ономе виду била присутна у јуначкој поезији старих Словена још од пре њиховог досељења на Балкан; та спознаја о сижејно-мотивској старини ове песме помоћи ће нам да у новом, неочекиваном светлу сагледамо њену историјску подлогу, која такође може бити знатно старија него што се то на први поглед чини. Вук је, као што смо рекли, ову песму уврстио у песме „средњих“, тј. хајдучких времена, дакле из доба турске власти до почетка борбе за ослобођење (XV–XIX в.), што би било оправдано с обзиром на лик Старине Новака, који је живео у другој половини XVI века. Међутим, друга главна личност, Грчић Манојло, припада знатно ранијем времену: још је Иларион Руварац препознао у њему византијског цара Манојла (Емануила) Комнина, који је владао у другој половини XII века, у доба српске борбе за самосталност под великим жупанима Десом, Урошем и Стефаном Немањом. Физички изглед Манојлов, његово јунаштво и витешки дух побуђивали су опште дивљење и чинили од њега погодан образац за епског јунака. Додуше, уз признање о исправности Руварчеве идентификације Грчића Манојла са Манојлом Комнином обично иде констатација да се у сижеима везаним за овај епски лик не може препознати ниједна историјска успомена на византијског цара (уп. Maretić 1909, 166). То

би важило, дабогме, и за ову песму, где он гине од руке четири века познијег бугарског хајдука. Међутим, наша песма садржи и неке географске податке, који су нас управо и побудили да се њоме позабавимо, и у којима, ма како наизглед они конфузни били, можемо наипати зрнце историјског сећања.

Грчић Манојло окупља сватове у Софији и креће оданде по вереницу. Софија, раније Средац, лежала је у доба владавине династије Комнина у склопу Византијског царства и као главно место на путу од Цариграда до Београда била погодна сабирна тачка за византијске походе усмерене ка Србији и Угарској. Град *Пладин*, одакле је Грчић Манојло испросио кћер тамошњег краља, иначе је непознат, а мало ниже ћемо размотрити могућа тумачења тог топонима; но краљевска титула у XII веку у овом делу Европе указује на угарског краља, уп. Немањине речи у повељи Хиландару: **БОГЪ ОУТВЪДИ ГЪКЕ ЦАФЪМИ А ОУГЪЕ КРАЉЪМИ**. Наравно, пут из Софије за Угарску није водио кроз Качаничку клисуру, где по песми хајдуци сачекују Манојла, који јездећи клисуром предосећа напад и у песми призива *Млав-планину* и *Стару планину* питајући их да ли ће и њему, као и многим пре њега, доћи главе. Може се претпоставити да је Качаничка клисура ушла у ову песму тек накнадно и независно од стварних географских релација, као „стајаће“ место јуначких окршаја; имајмо у виду да се управо у „клисури тврда Качаника“ сукобе Марко Краљевић и Муса Кесеџија у чувеној песми коју је Вук забележио такође од Тешана Подруговића (Вук II 67°, стих 168). Та очито погрешна и секундарна локација борбе Грчића Манојла са Старином Новаком и његовим хајдуцима у Качаничку клисуру завела је Вука да Млав-планину стави северно од Скопља где ње, како смо се уверили, никада није било. Поузданији је помен Старе планине — северозападнoг огранка Балкана-Хема, по којој је историјски Новак хајдуковао и преко које је доиста водио древни пут из Цариграда преко Софије у средње Подунавље. И река Млава налази се на том основном правцу: планински масив у којем она извире текући на северозапад ка Дунаву раздваја од крајњих обронака Старе Планине само долина Тимока око Зајечара. Намеће се претпоставка да река Млава и Млав-планина наше песме стоје у некој географској вези. Додуше, пут из Цариграда и Софије није преко Старе планине водио у врлети горњег тока Млаве, већ се низ Нишаву спуштао у долину Велике Мораве, али историја дванаестог столећа бележи једну изузетну ситуацију у којој је том нормалном правцу био претпостављен управо кањон Млаве. Реч је о рату Византије и Угарске 1128. године, под Манојловим оцем и претходником на престолу, царем Јованом II Комнином. Дошавши са војском у Браничево, стари град на ушћу Млаве у Дунав, цар је убрзано радио на утврђивању града, али га ту затекне зима и војсци понестане залиха; дознав за то, угарски краљ Стефан II пређе Дунав и нападне Византинце, који су се морали наврат-нанос повлачити; да би избегли Угре,

кренули су преко пустих и стеновитих предела, за које историчар Јован Кинам, који једини описује ове догађаје, напомиње да их мештани зову „Каки скала“ (Κακή σκάλα), што на грчком значи „зла лествица“ (на српском топоним је могао гласити *Злосџуи* или сл.). Ту ипак Угри сустигну византијску заштитницу, али се након мањег сукоба повуку, а цар са војском сретно прође без губитака. Сви досадашњи коментатори Кинамова извештаја (Јиречек, Динић и др.) узимају да је „Зла лествица“ кањон Млаве, заправо теснац Ждрело и Горњачка клисура, куда су се Византинци могли од Браничева преким путем пребацити у долину Тимока и одатле преко Старе планине дохватити се цариградског друма.⁷⁶

Смемо ли претпоставити да епско страдање Грчића Манојла, пренесено у Качаничку клисуру, заправо чува искривљен спомен на невољу цара Јована II Комнина у клисури Млаве, која је морала имати снажан одјек међу Србима, и да би Млав-планина био првобитно назив за масиве Хомољских планина, Кучаја и Бељанице које просеца Млавин ток? Да се успомена на Јована II Комнина очувала у српској јуначкој песми под именом његова сина и наследника Манојла Комнина, не би било ништа чудно. У епској поезији мотиви се лако преносе са мање познате личности на популарнију, односно са раније на познију, поготову када их, као у овом случају, повезују тесне споне, јер се ради о два сукцесивна владара из исте династије, оцу и сину, чији су ликови подједнако могли потицати машту епских певача, будући да Јован II није био ништа мање јуначан и успешан ратник од Манојла. Што песма страдање Грчића Манојла везује за његову женидбу, такође може имати основ у историји Јована II: у време када се морао повлачити пред Угрима кроз кањон Млаве он је, додуше, већ био ожењен, али његова жена била је кћи угарског краља Ладислава I, Пирошка, у Цариграду прозвана Ирина, и тај брак на неки начин улази у предисторију византијско-угарског рата, јер је Јован II као шурак краља Стефана II, брата Ирине, сматрао да се може мешати у угарска посла; по „Бечкој илустрованој хроници“ Ирина-Пирошка је јавила Стефану II да га њен муж Јован II сматра себи потчињеним и тако подстакавши краљеву нетрпељивост према цару допринела избијању рата; са друге стране, Кинам пише да је Јована II у Браничеву нека Латинка, која је живела у Угарској, тајно упозорила да се краљ спрема на њега.⁷⁷ Епски одјек тих женских сплетки могао би бити у нашој песми мотив виле, Новакове посестрима, која је заслепила Грчића Манојла узевши на себе лик лепе девојке, свакако његове веренице, и тако омогућила Новаку да га погуби.

Наше разматрање довело нас је до следећих закључака:

⁷⁶ Уп. ВИНЈ IV/1971, 15–17 (превод Н. Радошевић-Максимовић, напомене Ј. Калић).

⁷⁷ Уп. ВИНЈ IV/1971, нап. 4 на стр. 7 (Ј. Калић).

1. Вукова песма о женидби Грујице Новаковића чува у свом историјском језгру сећање на византијског цара Јована II Комнина, на кога је у њој пренето име његовог сина и наследника Емануила Комнина, „Грчића Манојла“. Јованова женидба кћерју угарског краља и његов доцнији сукоб са Угрима који се 1129. завршио царевим вратоломним повлачењем из Браничева кроз планине североисточне Србије најстарији су историјски догађаји којима се до сада могло ући у траг у српској епској поезији.⁷⁸ Колико год успомена на њих у нашој песми била бледа и збркана, она даје драгоцену сведочанство о старини српске епике.

2. Оставимо ли по страни могућност да је име града *Пладин* реликт из још ранијег времена (в. ниже), смемо узети да топографија песме одражава реално стање раног XII века: од Браничева пут је Јована II водио кроз клисуру Млаве (*Млав-џланина*), па преко *Сџаре џланине* и *Софије* за Цариград. Облик мушког рода *Млав* као ознака планина око горњег тока *Млаве* поткрепљује претпоставку да то име није словенско, већ предсловенско-античко, у вези са дачком речју **malva* „обала“: *Млав-џланина* био би назив за приобални масив на десној страни Дунава између Тимока и Мораве, за разлику од Старе планине-Балкана.⁷⁹ Историјски условљен помен Старе планине, преко које је пут Јована II водио од Браничева у Цариград, подстакао је доцније везивање сижеа за Старину Новака и његову дружину, чиме је песма добила своју хајдучку боју, а премештање радње у Качаничку клисуру додало је на ту хронолошку пометњу и географску збрку, која је збунила Вука.

⁷⁸ Вук VI 13° „Неманић Стјепан и Урица баница“ чини се да садржи слојевито историјско сећање; најмлађи слој био би из доба ратовања краља, потом цара (Стјепана) Душана против Угара; прозна народна традиција у северозападној Србији чува живо сећање на велику битку у којој је он поразио „Мацаре“ и протерао их преко Саве; међутим, *Неманић* у нашој песми пре ће бити патронимик него династичко име, те би се радило о Немањином сину, краљу Стефану Првовенчаном, који је такође имао сукоба са Угрима, а и помен сремских банова вуче на доба пре оснивања Мачванске бановине средином XIII в.; сам мотив јуначне удовице угарског великаша која се бори против Срба (*Урица* није име, већ српски облик женског рода од *úr* „господар“) среће се у народној традицији о погибији кнеза Часлава средином X в. Но о присутности ове најстарије успомене под познијим наслојима у до нас доспелој песми сме се говорити само веома условно, знатно условније него у случају управо размотрене песме Вук III 6°, где имена *Грчића Манојла*, *Млав-џланине* и *Сџаре џланине* ипак пружају доста чврста упоришта.

⁷⁹ У том крају је још у XII в. могло бити остатака романског становништва у чијем говору је живео неизмењен облик *Malu(a)* и које је то име тумачило латинском речју *malus* „зао“, ако је судити по грчком преводу „зла лествица“ у Кинама. Или је овај грчки назив настао знатно раније, у рано византијско доба. *Скала* би ту могла бити и словенска реч у значењу „стена“ (?). Словенски облик са ликвидном метатезом *Млав(a)* морао је настати већ раније, до IX века.

*Пладински краљ и прекоморски Прибињ град*⁸⁰

На крају ове историјско-географске анализе песме Вук III 6°, ваља нешто рећи о Манојловом тасту у њој, „пладинском краљу“. Име града *Пладин* другде се не среће; прва асоцијација био би *Пловдин* или *Пловдив*, средњовековна бугарска престоница; додуше, Бугари су имали царење, а не краљеве, али српска песма о бану Милутину и Дуки Херцеговцу цара Михаила II Шишмана пораженог од Срба код Велбужда 1330. такође назива краљем (Вук II 31°, стих 14). Међутим, пут преко Старе Планине и кроз теснац Млаве, као и цела историјска подлога песме како смо је наслутили, упућују на угарског краља. Наравно, Пловдив је могао ући у песму и без историјско-географских обзира, по атракцији помена Софије. Но ако већ није посредни таква збрка или певачево произвољно именовање измишљене земље (*Пладински* звучи слично као *Латински*, а у другој сличној песми од истог певача, Тешана Подруговића, „Женидби Душановој“, улогу таста игра „латински краљ Мијаило“), могло би се претпоставити да имамо посла са једном врло древном ознаком за угарског владара. Пре доласка Угара у IX веку, у доба ћирилометодијевске мисије, Панонијом је владао словенски кнез Коцељ. Престоница му је била такозвани *Блаџански град* на *Блајном Језеру* (мађ. *Balaton*), па га старословенски извори називају „Блатанским кнезом“. *Пладин*, *Пладински* звучи слично придеву **БЛАТЪНЪСКЪ** а такође немачком облику словенског назива Блатног језера *Plattensee*, још можда по највише латинском *paludinus* „мочварни“ (латински извори **БЛАТЪНЪ ГРАДЪ** преводе *urbs paludarium*; немачки га зову Mosaburg, данас мађ. Zalevar). То би значило да се у српској епској песми сачувала титула словенских владара Паноније пренета на позније угарске краљеве. Спомен на стони град панонских кнезова можда се очувао у српској епизици и под једним другим именом. Песма о женидби Краљевића Марка Вук VI 24°, стих 24 д., води главног јунака у латински „Прибињ град преко мора“. *Прибињ* је посесив од *Pribina*, како се звао Коцељев отац, који је такође столовао у „Блатном граду“, а локација „преко мора“ може се односити на *Prekomorje* (*Prekmurje*), подручје с ону страну реке *Муре*, у које ваља да се некад рачунао и „Блатни град“.

Сријем мјестѿо жујѿно

Евентуално сећање српских епских песама на „Блатни град“ панонских кнезова одвело нас је у IX век, на простор и у доба делатности словенских апостола. Њоме је, у најмању руку једним делом, била захваћена и тадашња српска територија, с обзиром на то да је Методије био постављен за

⁸⁰ Уп. Loma 1993, 208, н. 68.

сирмијског, сремског епископа, са седиштем у данашњој Митровици, и да се област тадашњег српског кнеза Мутимира нашла под његовом црквеном јурисдикцијом. Почети хришћанства код Срба знатно су ранији од ћирило-методијевске мисије, али је она за површно христијанизоване словенске масе могла имати значај раван рехристијанизацији. Неку успомену на Методијеву епископску столицу и одатле зрачећу просветитељску делатност слутим у томе што у једној црногорској верзији песме „Свечи благо дијеле“ (Вук II 2°) *Сријем мјесто жујно* остаје као последња оаза где се зауставља свеопшта пропаст света и почиње његова духовна обнова кроз акцију хришћанског свештенства:

*Са свијем се свијетѝ дошамани,
До у Ср'јему, у то мјесто жујно;
Е се куће Сријемски главари
На сакују пред бијелом црквом,
Ту дошоше многи свешћеници,
Посједаше, ће је мјесто коме (56–61).*

Напослетку дође „самоук ђак“ и свима им узме веру те му се закону да ће служити литургију и молити Бога по закону, и Бог им услиши молитве, смилује се на сиротињу „те се опет свијет наслиједи“ (85).⁸¹

За подручје некадашње сирмијске митрополије везује се топографија епских и приповедних верзија светођурђевске легенде. Топоними *Ширин* и *Тројан* алтернативно долазе као имена града крај кога је Св. Ђорђе убио змаја у песмама и легендама на веома широком простору, до Лике и Пештери. *Ширин* или *Ширен* је рушевина на десној обали Саве наспрам Сирмија, данашње (сремске) Митровице, названа вероватно по некадашњој цркви сирмијског мученика Серена (*Serenus*), а *Тројан* стара тврђава на Церу, где је по легенди боравио истоимени троглави демон. У крајњој линији, то је римски цар Трајан (*Traianus*), освајач Дакије, који је овде, свакако под утицајем цркве, запамћен као демонизовано оличење паганства и супротстављен Св. Димитрију, слично као што је у Далмацији, на подручју салонске епископије, архидемонске црте попримио велики прогонитељ хришћана Диоклецијан (*Diocletianus*), *проклеѝ цар Дукљан* српских песама и предања.⁸²

Проклеѝа Индија

Песме о кажњавању грешног човечанства

У вези са сећањима на борбу хришћанства са паганством у српским јуначким песмама посебан интерес побуђује име земље *Индија*. Да бисмо се

⁸¹ Више о песмама овог типа на страницама које следе.

⁸² Уп. Лома 1993, 211 д.; 1998, 45–53; Лома 1998b, 2–4.

приближили бољем разумевању његовог значења у овом контексту, треба да нешто подробније размотримо типолошке одлике песама у којима оно долази. То су песме типа „Свечи благо деле“. Овде дајемо само сумаран опис типа на основу неколико изабраних варијаната; за њихов попис в. Krstić 1984, 602. Огорчени тешким безакоњем у „проклетој“ земљи *Индији* (*Инђији*), где

... браїи браїи на мејдан зазива,
 ђевер снаси о срамоїи ради,
 А браїи сесїру сесїром не дозива

(Вук II 1°, 32–34, слично 2°, 13–18), светитељи се окупе и поделе међу собом „благо“ или „дарове“; по правилу Св. Илији падају у део громови, његовој сестри Огњеној (у варијантама Блаженој) Марији муње, или сама земља Индија (али је њено оружје и у тој варијанти *огањ*), Св. Петру вино, пшеница или кључеви од небеског царства (раја), Св. Пантелији летње врућине, Св. Арханђелу Михаилу јесење време (непогоде), Св. Николи „воде и бродови“, Св. Јовану кумство и братимство, Св. Сави снег, мраз и лед, Св. Ђорђу зелене дубраве и пролећно цвеће итд. Види се да су ови „дарови“ заправо божанске функције, најчешће везане за доба године када пада празник датог свеца. У првој Вуковој варијанти светитељи, поделивши даре, измоле од Бога „кључе од небеса“, па „закључају“ небо и запечате облаке, изазивајући тролетну сушу:

Заїворише седмера небеса,
 Ударише пїечайї на облаке,
 Те не їаде дажда из облака,
 Плаха дажда ниїи роса їїиха,
 Ниїї' обасја сјајна мјесечина:
 И не роди вино ни шеница,
 Ни за цркву часна леїтурђија,
 Пуно време за їири годинице;
 Црна земља исїуца од суше,
 У њу живи їройадоше људи;
 А Бог їусїиї їїешку болезању
 (...) Те їомори и сїтаро и младо (Вук II 1°, 65–77),

док у другој варијанти исте збирке они („анђели“) делују свако у складу са својим управо додељеним „даром“, тј. функцијом, па су и катаклизмични ефекти разноликији:

... св'јеїу муке ударише:
 Илија их громовима гађа,
 А Марија муњом и сїријелом;

*Не могли их Богу обрнуџи.
Аранђео навали бријеме,
Никола им зашисну бродове,
Свети Петар и ајосџол Павле
Узеше им џуђе и шеницу
И од земље свакоји берићеџ;
Па их Божје сунце изгорело,
Горело их џри године данах,
Док узавре мозак у јунака,
Докле џуче ками у лугове,
А осану гора кроз џланине;
Докле црна земља исџуцала,
Пуче црна земља џо џри лакџа,
Те се ломе коњи и јунаци;
Свети Саво џушџио снијега,
Три године снијег не оџаде,
Док у свијетџ нишџа не осџаде,
И овчари овце изгубише,
Из свијетџа челе џобјегоше,
Са свијем се свијетџ доџамани ... (Вук II 2°, 34–56)⁸³*

У обе варијанте преживели народ се покаје и врати правој вери: „(...) што остало, то се покајало / Господина Бога вјеровало“ (1°, 79 д.), те свет би-ва обновљен, *оџет се наслиједи* (2°, 85), тако што се поново успоставља нормална смена годишњих доба, другим речима, нарушени космички поредак:

*И осџаше Божји благосови,
Да не џадне леда ни снијега
До један џуџи у години дана ... (1° 81–83).*

У народној поезији Индија не слови, међутим, увек као проклета, већ се каткад приказује у сасвим друкчијем, идеализованом светлу, тако у песми из Повља на Брачу делимично наведеној у МН I 1, стр. 479 ластавица Мостарки дивојци одговара да лети

*(...) из Индије равне,
Гдино људи врло Бога моле,
Гдино слуша млађи сџаријега,
А сџарији Бога великога,
Гдино овце свилна рунца носе,
А дивојке ракам до колина.*

⁸³ У МН I 1, 5° спојене су обе тактике; забележена у Босанској Крупи, ова песма очито је настала у православној средини, ако већ није испевана по узору на Вукове штампане варијанте.

Варијанта из Сућурја на Хвару id. 481, која пева о „дривцу“ што је доједило

*(...) од Индија равних,
Гди не слуша млађи сџаријега,
А сџарији Бога јединога,
Гди браћи браћи на ноже џозива,
Сесџра сесџру гди курвом дозива...*

очитује нам да је идеализација индијских обичаја у брачкој варијанти настала простим изокретањем уобичајених формулација о „безакоњу“ из епских песама о проклетој земљи, али свеједно позитивна, бајковита слика Индије као земље куда лете птице селице као да је била од почетка својствена лирској поезији; налазимо је и у песми Вук I 665° из Рисна, где се босиљак жали „тихој роси“ што не пада на њега, а она се правда да је тог јутра гледала „чуда великога“, како је у свађи око „зелене планине“ вила орлу садомила крила:

*Љушо цмиле џићи орловићи,
Цмиле љушо, јесџ им за невољу;
Ђешила их џица ласџовица:
„Не цмилиџе, џићи орловићи!
Повешџу вас у земљу Индију,
Ђе шџир коњу расџе до кољена,
Ђеџелина џрава до рамена:
Ошкле никад не залази сунце.“ (11–18),*

и орлићи се утеше.

Предложак народне песме о свецима који кажњавају грешно човечанство тражен је у хришћанској литератури, у „Слову о 7 гресех непростених“, где Арханђео Михаило „снег и град носит где сут злије чловеци“, а Богородица лије сузе молећи се за грешне људе, као и у „Слову Епифанија к Андреју“, где се на сличан начин описује кварење моралних обичаја (Матић 1954b; уп. Милошевић-Ђорђевић 1971, 176–203). Треба, разуме се, узети у обзир и Откровење Јованово, одакле се, између осталог, може објаснити називање светитеља анђелима.

Међутим, већ је Чајкановић схватио да су, без обзира на своју накнадну хришћанску превлаку, епске песме о „последњем времену“ у основи паганске, и да одражавају стара индоевропска есхатолошка схватања, препознатљива у епским традицијама старих Нордијаца и Иранаца, пре свега у нордијском миту о „Сумраку богова“ (Џајкановић 1938). За кварење обичаја које претходи пропасти света и навештава је, он *op.cit.* стр. 481 са описима српских песама пореди 45. строфу Велуспе: „браћа ће се сукобити и поста-

ти братоубице, сестричићи ће погазити род; тешко је на свету, велико браколомство“.⁸⁴ Другу упечатљиву српско-нордијску паралелу представља нестанак пчела и оваца као предзнак пропасти света. Осим наведеног места у Вук II 2°, 54 д.:

*И овчари овце изгубише,
Из свијетла челе побјегоше,*

Чајкановић наводи и стихове 107–111 из „Женидбе Лазареве“ (Вук II 32°):

*Настјануће пошљедње вријеме,
Нестјануће овце и вшенице
И у пољу челе и цвијетла;
Кум ће кума по суду ћерати,
А браћи браћи зайти по мегдану,*

као и Милићевић 1894, 69 (Шумадија и свуда):

*Кад нестјане овце и вшенице,
Кад нестјане вчеле и цвијетла,
Настјануће пошљедње вријеме:
Кум ће кума зайти да се суде,
А браћи браћи вијати' по мегдану.*

За истоветно веровање код северних Индоевропљана Чајкановић упућује на Olrik 1913, 393. Даље паралеле су у вези с начином пропасти света, где би космичке катастрофе Велуспе биле упоредиве са апокалиптичким сновиђењима косовских песама (в. доле 223 д.), а зима са снегом у трајању од три године (Вук II 2°, 51 дд.; Петрановић II 1°, 70 дд.) имала би пандан у германским и персијским веровањима. Мисли се на легенду о митском цару Јими који је саградио подземно склониште (*vara*) да би спасао народ од узастопних зима (уп. Widengren 1965, 52 д.).

На словенском компаративном плану — који Чајкановић ни иначе није довољно узимао у обзир — не налазимо директне паралеле овом типу песама. Једино мотивски блиска песма где се светитељи одлучују да ли да казне конкретне кривце — сељаци који раде у недељу — има свој пандан у руској обредној лирици. Могу се упоредити жетелачка песма из прве књиге Вукове збирке насловљена „Кад жању Турцима у недјељу“ (Вук I 246°; за варијанте в. Krstić 1984, 50):

⁸⁴ *Bræðr mino beriaz / ok at þonom verðaz, / mino systrungar / sífiom spilla; / hart er í heimi, / hordómr mikill ...* (Edda I, 10). Паралелан сиже постоји и у руским билинама: *Сын с отцом на суд идет / Брат на брата с боем идет / Брат сестру за себя емлет* (Кириша Данилов 58°, уп. Левинтон 1983, 167).

Вала Богу! вала јединоме!
 Где ми власи жању у недељу!
 Над њима се шири облака вију:
 Један облак громовић Илија,
 Други облак Огњена Марија,
 Трећи облак свети Панћелија.
 Проговара свети Панћелија:
 „Удри громом, громовић Илија,
 „Удри огњем, Огњена Марија,
 „Ја ћу већром, свети Панћелија.“
 Ал' говори Огњена Марија:
 „Немој громом, громовић Илија,
 „Немој већром, свети Панћелија,
 „Ни ја огњем, Огњена Марија;
 „Јер власима Турци не верују,
 „А тишеница тијешајка не чека“

и руска песма која се певала уз „зеленые святки“, последње недеље пред Духове (РНПО 200°):

Туча с громом сговаривалась:
 Доли-лѣли-лѣли-лѣ!
 „Пойдем, туча, гулять на полѣ,
 „На то поле на Заводское!
 „Ты с дождем, а я с милостью,
 „Ты польешь, а я выращу!“
 Туча с громом сговаривалась:
 „Пойдем, туча, гулять на поле,
 „На то поле на Лопьяльское!
 „Ты с грозой, а я с молнией,
 „Ты стукнешь, а я выпалю!“
 Доли-лѣли-лѣли-лѣ!

Ако је судити по поређењу српске и руске песме, разговор персонификованих небеских сила над житним пољем о томе да ли треба да га униште свака својим оружјем (или обаспу свака својом благодаћу) изгледа да је био својствен прасловенској обредној поезији. У руској песми нема хришћанске интерпретације, као што је нема ни у српским варијантама „Месечеве женидбе“ (о којима в. ниже). У српској песми присутан је мотив удруженог дејства светитеља, сваког у складу са својом компетенцијом, својим „даром“, ради кажњавања безбожних људи као у „Свечи благо дијеле“.

Указани паралелизми подучавају нас да је есхатолошка криза умногоне пројекција годишњег тока природе у космичке циклусе, пре свега кроз

митологизацију климатских поремећаја (снег који се годинама не топи, или вишегодишња суша). На то питање још ћемо се осврнути на самом крају ове књиге (II 4–5). Овде нагласимо да подела „дарова“ међу свецима успоставља природан ток године, са смењивањем временских прилика према празницима појединих светитеља. С обзиром на то да Чајкановић у песме о пропасти и обнови света поред оних типа „Свечи благо дијеле“ и косовских, у којима је доживљај пропасти државе попримио космичке размере, убраја и песме које говоре о укидању паганских култова, попут оне о Светом Ђорђу који убија аждају и укида култ „сребрног бога“ у Ширину (478 дд.), занимљиво је да је у једној песми из Шаулићеве збирке (I 1, 4°) подела дарова међу свецима здружена са светођурђевском легендом, која прича како је Св. Ђорђе пробо копљем „неситу аждају“, а она у ропцу „испљуснула“ језеро. Тај последњи мотив може бити веома стар, јер подсећа на то како у староиндијском миту змај Вртра погођен Индрином муњом испушта воде које је држао у себи заробљене. Подударност је још уочљивија ако се упореди верзија мита о Вртри из петог певања Махабхарате (Indravijaya), у којој након Индрине победе над Вртром следи васпостављање космичког поретка поделом функција међу боговима. Стога, ма шта год се мислило о вредности Шаулићевих записа (в. горе 18), склоп ове песме не мора бити плод произвољне комбинације двају легендарно-епских мотива, већ може одражавати њихову древну повезаност.

Већ на први поглед, песма „Свечи благо дијеле“ представља један политеистички сиже, сажимајући и обједињујући она за функције појединих светаца везана народна веровања у којима је мало шта хришћанско осим самих хагионима који су у процесу христијанизације непосредно заменили паганске теониме или су бар послужили као ознака за одређене представе наслеђене из многобоштва. Поред поделе „блага“ или „дарова“ међу свецима која претходи кажњавању исквареног човечанства, мотив доделе истих надлежности истим свецима среће се и у песми о Месечевој женидби, где их они не деле сами међу собом, већ их добијају као свадбене дарове од невесте као учесници на свадби Месеца и Муње. Тако у Вук I 230° звезда Даница жени свог брата, „сјајнога мјесеца“ муњом од облака, а невеста дарива сватове: куму, Богу јединоме, даје небесне висине, деверу Св. Петру — Петровске врућине, старом свату Св. Јовану — лед и снег, војводи Св. Николи — „на води слободу“, кочијашу Св. Илији — „муње и стрјеле“.⁸⁵ У оба слу-

⁸⁵ Сасвим слично у id. 231°: кум Бог једини добија небеске висине, Св. Јован, који је овде „прикумак“, „зимске цичине“, Св. Никола (овде стари сват) „воде и бродове“, апостол Петар као девер „љетне врућине“, Св. Пантелија, „прави сват“, „три сјајне свијеће“, јенђибула Огњена Марија „онај огањ живи“, а кочијаш Св. Илија „стрјеле и громове“. МН V 1, 3° из Славоније почиње тиме што лигу Мандалину просе троји просиоци: за жарено сунце, за сјајног мјесеца и за седам Влашића; она се двоуми (уп. Вук I 229°) па се напослетку одлучи за

чаја заједничка је идеја хармоничне дистрибуције божанских функција, само што се у овом другом случају она везује за хармонизацију небеских појава, симболично изражену кроз успоставу брачне везе међу њима, а у оном првом за обнову нарушеног религијског и моралног поретка међу људима. Месечева женидба пада у освит времена и говори о настанку света оваквог какав је, о установљењу космичког поретка; другим речима, тема ове песме је космогонијска и теогонијска, док песма „Свечи благо дијеле“ описује есхатолошку кризу до какве нужно долази у цикличном кретању времена и која резултира обнављањем складног међусобног односа неба и земље, богова и људи; при том упоредо настаје ново, катастрофама у моралном смислу селековано човечанство и наступа нов божански нараштај. Та опрека између две песме наизглед је потпуно избрисана, јер у обе фигурирају мање-више исти свечи којима падају у део мање-више исте функције, но извесна дискретна, али битна дистинкција постоји: у песми о Месечевој женидби „Бог једини“ заједно са светитељима као први међу њима учествује у сватовима и у подели дарова (добија „небеске висине“, дакле бива устоличен на свој положај — физички и хијерархијски — врховног божанства), док у песмама као Вук II 1° он, „Бог истини“, остаје изван круга светитеља — изворно млађих божанстава — који између себе деле благо и након тога од њега измоле „кључе од облака“: моћ да „ведре и облаче“ над земљом, тј. да спроведу акцију преображаја старог света. Оно што је ту приказано као тродневна молитва светитеља Богу, у паганској верзији је могло пре изгледати као развлашћење небеског бога од стране његове деце, млађег нараштаја богова, спроведено тако што су му, милом или силом, одузели његову најважнију ингеренцију — пуштање и заустављање кише. У том смислу веома су важне варијанте где нема светаца нити поделе блага међу њима, већ иступа „ведро небо“, очито идентично Богу на небесима христијанизоване варијанте, које због људских грехова сушом и другим недаћама кажњава „црну земљу“. Две варијанте из Хрв. Приморја (МН I 1, 478 д.) почињу свађом „црне земље“ са „ведрим небом“, које она позива на суд зато што је

*(...) шаре злоћом свакојаком:
Од Михоља до Јурјева дана
Буром, зимом, ледом њревеликим;
Од Јурјева до Михоља дана
Тучом, гладом, сушом њревеликом (6–10),*

Сунце, а у подели дарова сватовима „млади кум“ — Бог велики добије небеске висине, прикумак „Петар присвети“ петровске врућине, стари сват „Громовић Илија“ муње и громове, дјевер Ива Крститељ крсте и постове, а „свадбице блажене дивице“ злаћане јабукe. Друге варијанте набраја Krstić 1984, 4.

а небо назива земљу проклетом и каже да му се замерила стога што је на њој „злоћа превелика“ (следи сличан опис искварености религијских и моралних обичаја као у напред наведеним песмама типа „Свечи благо деле“).⁸⁶

Тај пасивизирани бог који је небески и вишњи, и изједначен са ведрим небом, може се, с једне стране, упоредити са ведским Дјаусом, са друге стране са словенском представом о небеском „deus otiosus“-у, како га приказује Хелмолд:

*(Словени) не поричу да поред разноликих божанстава којима приписују поља и шуме, пастиње и стираси, постоји један бог на небесима који влада над осталима: свемоћан, он се ствара само о небеским пословима, а остали сви пошичу од његове крви и свако од њих обавља дужности која му је додељена и сматра себе уколико вишим, уколико је ближи томе богу богова.*⁸⁷

У вези са крвним сродством богова као потомака небеског бога треба указати на очито нехришћански детаљ у појединим варијантама (МН I 1 5°) да су свечи који благо деле укључујући Огњену Марију браћа и сестра (редовно су Св. Илија и Огњена Марија брат и сестра); не каже се директно, али имплицитно излази да су они сви деца Бога (оца).⁸⁸

Зашто је „проклета земља“ у овим песмама управо *Индија*?⁸⁹ Ћоровић (1929) и Костић (1937, I дд.) мислили су да је Индија овамо ушла из романа о Александру, али она тамо није „проклета“. Пре би се могло помишљати на роман „Варлаам и Јоасаф“, али ни тамо та карактеристика није довољно изражена. Матић 1954b одлучује се за житије Св. Томе, који је претрпео мучеништво у Индији, а варијанту *Инија* објашњава тиме што је певачица, слепа Степанија, будући Сремица, повезала име земље са именом тамошњег села.⁹⁰ Треба се, међутим, упитати, није ли *Индија* у песмама овог типа само плод накнадног преосмишљења? Варијанта песме где је „црна земља“ супротстављена „ведром небу“ које је назива прокле-

⁸⁶ За варијанте в. Krstić 1984, 7.

⁸⁷ Helmold Chron. Slav. I 84 = Meyer 1931, 45–46. „<Slavi> inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiore, quo proximior illi deo deorum“. Уп. Gasparini 1961.

⁸⁸ Пасивни „Господ Бог на небесима“ кога смењује његов син присутан је и у мачванској скасци о Дабогу, којој Чајкановић налази доста додирних тачака са легендарним традицијама о цару Тројану и о Светом Ђорђу из истих крајева; уп. доле 222.

⁸⁹ *Инија земља проклеџа* у Вук II 1°, тај облик имена и у песми МН I 1, 5°, насталој очито у православној средини, *Индија* у више варијаната наведених тамо на стр. 477–481, у Вук II 2° само *земља проклеџа* (7).

⁹⁰ 1455–67: *Indya Csánki* 247; у поменицима XV–XVIII в. *Индия / Инџина* ГлСУД XLII/1875, 134, по Михајловићу 1966–68, 160 д. од *Анђелија*, турским посредством (?).

том и кажњава због људских непочинстава, као и легенда где се син небеског бога обрачунава са демонским владаром земље, очитују да се и у песмама „Свечи благо дијеле“ *проклеџа земља* не мисли као једна међу земљама нити се сагрешења и покајања тичу једног одређеног народа, већ је реч о целокупној земаљској површи настањеној људима, „васељени“, и о целом човечанству. Ако је традиција о кварењу, пропасти и обнови света била ипак мишљена кроз неки конкретан етнички садржај, то су могли бити само властити преци, Срби и Словени у доба покрштавања, како је то већ Чајкановић наслутио, а не на неки далеки незнабошци, становници Индије, земље на рубу познатог света. Ако је дакле приповест усмерена вертикално, а не хоризонтално, можемо помишљати да иза *Индија / Инђија* као имена „проклете земље“ у овим песмама заправо стоји **Виндија* „земља Венада / Винда“ (нем. Wenden) тј. оно подручје у словенско-германском пограничју где су преци балканских Срба живели као пагани пре досељења на југ и примања хришћанске вере. У вези с тим занимљив је мотив Индије као земље у коју лете и из ње долећу птице селице (ластаница), присутан у женским песмама (уп. напред наведену Вук I 665°). У северних Словена постоји митолошка представа о земљи на југу камо одлазе птице селице и посебан назив за њу, струс. *иџни*, ген. *иџни* у Поученију Владимира Мономаха, укр. *вірей, вірій*, блр. *вiрыі*, пољ. *wyrzaj*; упркос сумњама (уп. ЭССЯ 8/1981, 236 д.) остаје највероватнија иранска етимологија од *a(i)ryā-* „земља Аријаца“ (Фасмер II 137 д.), уп. дан. *Иран*, нперс. *Īrān < Aryānām* (ген. мн.). То би значило да је овај назив настао у доба док су Словени живели у својој прапостојбини а ирански Скити и Сармати југоисточно од њих, у северном прибрежју Црног Мора.⁹¹ Чини се да је у нашим лирским песмама име земље *Индија / Инђија* као предела где одлазе птице селице заменило овај стари најпре географски, а затим полумитолошки назив. У епским песмама оно би, међутим, у облику са *в-*, било изворно: **Виндија*; уп. дублирање облика *ириј / вириј* које се објашњава срастањем предлога *въ irijъ*, док бисмо овде имали, обратно, декомпозицију почетног гласа схваћеног као предлог у доба кад је успомена на некадашњу постојбину тог имена избледела а у народу се преко средњовековне књижевности распространило знање о далекој земљи Индији. Под претпоставком да је (*В*)*индија* изворно значило управо земљу Венада, тј. паганских Словена, отклања се унутрашња противречност ових песама које очито говоре о паганској прошлости самих Срба и Словена, а смештају је у бајословну земљу на самом крају њима познатог света.

⁹¹ За проблем извођења осет. *ir, iron < aryana-* в. осим поменутих мишљења Фасмера и Трубачова и Harmatta 1950, 288 д., Абаев I 545 д.

Леђани

Око 950. византијски цар Константин Порфиригенит у свом спису „О народима“ прича, свакако и на основу савремених српских извора,⁹² о „некрштеној Србији“ на северу одакле су се балкански Срби у доба цара Ираклија, у VII веку, доселили на југ Европе, у Далмацију. Он такође међу тадашњим српским земљама издваја „Паганију“ на десној обали Неретве, објашњавајући да су њени становници, потомци некрштених Срба досељених под Ираклијем, прозвани тако зато што су у новој домовини примили хришћанство доцније од својих осталих саплеменика. Појмови „некрштене“ или „беле Србије“ и „Паганије“ појашњавају нам ситуацију у којој је могла настати епска традиција о „проклетој земљи“ као о делу прошлости сопственог народа и пружају извесну потпору нашој горе образложеној претпоставци да је *Индија* песама о кажњавању грешног човечанства заправо **Виндија*, земља *Винда*, тј. некрштених Срба, како су их звали њихови већ христијанизовани германски суседи. Може се повући још једна паралела између Порфиригениновог извештаја и готово девет стотина година доцније забележених српских епских песама. Средином десетог века, у балканских Срба још је свеже сећање на пределе данашње Пољске, које се огледа у Порфиригениновом податку да захумски кнез Михаило, сина Вишебудов, потиче из племена Дичићи са реке Висле (Porph., De adm. imp. 33). На другом месту, говорећи о Источним Словенима, багренородни цар као њихове западне суседе помиње племе Λενζανῆνοι (id. 9). То су *Леђани*, *Леђан-град*, *леђанска земља* српских јуначких песама. Име изворно означава становнике необрађених поља: прасл. **lędъ* „пуста земља, ледина“, **Lęd'aninъ*, мн. **Lęd'ane* назив за њене становнике.⁹³ Тако су се звали преци потоњих Пољака, а хипокористик од тог имена *лях*, *ляси* и данас у руском означава Пољаке, као што их Мађари називају именом *Lengyel* које је у IX–X в. настало од слов. **Lędane* са још очуваним назалом, али са већ извршеном променом *dj > ḍ* карактеристичном за српску фонетику. Српске песме убрајају Леђане у Латине, што ће бити накнадна црта, проистекла можда из сазнања о католичкој вероисповести Пољака, но чини нам се вероватно да је овај племенски назив спадао у српску епску номенклатуру још у старој постојбини, пре VII века и одсељења дела народа на Балкан, кад су преци балканских Срба живели у суседству „Леђана“ и док су још увек и једни и други били пагани. У руским билинама помиње се неки град *Леденец*, чије је име Халански упоредио са српским *Леђан-градом*, али то поређење фонетски не стоји, уп. Фасмер II 475, где узима да је то дан. Талин, који се у средњем веку латин-

⁹² Уп. сада Лома 2000.

⁹³ Постојала је и варијанта **Lędit'i* „Ледићи“, коју у облику *Lendizi* бележи тзв. Баварски географ (IX в.).

ски назива *Lindanissa* (тамо и претпоставке о скандинавској или финској етимологији тог имена). Ваља, међутим, запазити да и у том случају, као и при поређењу са топонимом из српских песама, руско *e* у првом слогу стоји уместо очекиваног *я* од **е*. Објашњење за одступање од гласовних законитости могло би се наћи у наслањању фолклорног назива на реч *лед*, а у том случају остаје могућност да се *Леђан-град* и *Леденџ* ипак сведе на заједничко епско наслеђе.

Вода Трушина

Странствовања и деобе у циклусу браће Јакшића

Да епска традиција о српским великашима у Угарској XV–XVI века чува сижее и мотиве велике старине, довољно сведочанство пружа циклус Змај-Огњеног Вука са својим сижејним и мотивским аналогијама у руској народној епизици (уп. Jakobson/Ružičić 1950). Не у мањој мери то важи и за циклус браће Јакшића. Дмитар и Стефан Јакшићи су историјске личности, синови, или посинци Јакше, војводе деспота Ђурђа, који су се по коначној пропасти Србије 1459. иселили у Угарску и ступили у службу краља Матије. Свеједно, у ономе „што наше нар. пјесме (и бугарштице и десетерачке) пјевају о Јакшићима, није готово ништа исторично осим имена Стјепан и Митар“ (Maretić 1909, 168). Са друге стране, у песмама њиховог циклуса сасвим је лепо препознатљив рефлекс индоевропског близаначког мита, који је у свом класичном виду познат из грчке и староиндијске митологије. Протагонисти су му два брата-близанца, коњаника, „синови Неба“, и њихова сестра, коју заједно спасавају од отмичара, или је обојица просе за жену. Код Грка то су Диоскури и Хелена, а такође Орест, Пилад и Ифигенија, чије бекство са Тауриде по свој прилици одражава неки домаћи, ирански митски предложак (уп. Лома 1998с); код ведских Индијаца, двојица Ашвина, „Коњаника“, и њихова сестра Сурја, „Сунчица“. Сродне представе срећу се код Германа и Балта, у чијим народним песмама аналогне улоге играју двојица „Божјих синова“ и „Сунчева кћи“. ⁹⁴ Најдиректнији словенски пандан овим ликовима представљају два брата Јакшића (најчешће Дмитар и Стјепан), и њихова сестра, у песми која говори како ју је неки туђин, најчешће Арапин, отео и одвео у своју далеку земљу, а браћа је налазе и ослобађају. Класичан запис је Вуков II 97°: „Јакшићима двори похарани“.⁹⁵

⁹⁴ Ward 1967; Лома 1998с, 175 дл.

⁹⁵ За варијанте и литературу уп. Р. Пешић уз Вук II, стр. 610, Krstić 1984, 619. Од варијаната које Крстић наводи овамо не спадају: Богишић 105°: варијанта Љутице Богдана и његове сестре; Ерл. 49°: Сестра остаје верна брату (Грујици); Ерл. 129°: „Невера сестре“ (Бодолић Богдану); Вук I 723° и 724°: Љутица Богдан и његова неверна сестра; Петрановић III 47°: тип „Сестра Љутице Богдана“, о Сибињанин Јанку; Jukić-Martić 2°. Уп. још „Јакшићи“ (црногорска) ЛМС 43/1838, стр. 55–66, о њој Матици 1983.

Најраније забележена варијанта код Богишића (45°, бугарштица), осим што потврђује старину и стабилност сижеа, сасвим је бледа: сазнавши од мајке да су му сестру као малу отели Турци, Стјепан Јакшић је налази код неког Морињског бана. Препознавање и повратак догађају се без посебних перипетија. Митар се помиње само да је остао дома уз своју жену (76). Осим Мориња, једини географски оријентир је Дунав: у тренутку када Стјепан долази по сестру, морињски бан је отишао „граде д’јелит на Дунају хладне воде“ (42).

У Вуковој варијанти, два брата Јакшића, Дмитар и Богдан, задесили се „у Ужицу граду бијеломе“ пијући вино, кад им дође писмо из „Бијограда“ од мајке да су им двори изгорели и похарани, а сестра Јелица одведена. Они брже боље одјезде у Београд и тамо дознају од мајке да су починиоци били црни јунаци на враним коњима, и да су отишли „право низ Дунаво“. Њих двојица оду у Арапску земљу, али ни за три године тражења не успеју наћи сестру нити чути за њу. Четврте године „Димитрија“ каже брату да се врати у Београд и види је ли им мати жива, а он сам продужи с трагањем. Тако дође на воду Ступницу и затекне на њој четири робиње, па их замоли да му захвате воде из реке, но оне га упозоре да је не пије јер „није здрава по јунаке“, него да оде Арап-агиним дворима где Јакшићева сестра водом напаја свакога пролазника за здравље своје браће. Девојке му опишу пут до тамо: кад прешавши Ступницу уђе у чаршију, видеће с леве стране велике дворе „покривене лимом и ђумишем“, окружене „бакреном авлијом“, а пред капијом је „сребрна ћуприја“. Чувши то Дмитар не тражећи моста ни брода прегазу Ступницу и дође пред Арапове дворе, па запева „танко гласовито“; сестра га у двору чује и заплаче се од жеље за братом; на то је он позове да му изнесе вина, заклињући је њеном браћом, и она га тад позна. Пошто су се изгрлили и изљубили, немајући вина, Јелица да брату новца да оде у механу и пије док се увече не огласе хоће са џамија, па онда нека дође и убије Арап-агу, кога ће она претходно опити, а капију ће оставити отворену. Кад је била „велика јација“ Дмитар се поново упути Арапову двору и уђе у двориште, па горе на чардацима види Арап-агу како пије вино с двоје Арапчади. Јелицу која им је служила вино ага упита зашто за три године откако је постала његова жена нема никога од њеног рода да је походи, а она одговори:

*„Колико је небо од земљице,
толико је и мој род од мене“ (129 д.).*

На то Дмитар помоливши се Богу изађе уз чардаке, сабљом одсече Арапину главу и посече двоје Арапчади, па погази коњем Арапову мајку као што је Арап његову, понесе његово благо и поведе коње, вративши му тако „жалост за срамоту“, и крене са сестром дома. Кад су били на Ступни-

ци „Арапинче црно“, мали син кога је Јелица имала са Арап-агом и за кога је измолила од брата да га не посече јер јој је срцу мио, почне плакати, а Дмитар га узме од сестре тобож да га забави па му искине главу из рамена и баца га у реку. На сестрин прекор утеши је да ће је он и Богдан боље удомити, а „од зла рода нек нема порода“ (168).

У Милутиновићевом запису (Пјеванија 7°, од Петра Мркаића, родом Херцеговца, из Петровића у Бањанима) нема, као ни у бугарштици, овог драстичног мотива, иначе све тече слично као код Вука: док су се Митар (Димитрије) и Шћепан Јакшићи налазили у Дубровнику, Турци поробе њихов Стојни Биоград, похарају и спале кулу Небојшу, „потуре“ им старицу мајку, а сестру Анђелију Хасан-ага одведе преко мора у Арапску земљу; она некако дојави браћи да је заробљена, и Митар пође да је тражи; након девет година дође на „студено зелено језеро“, где затекне тридесет девојака како беле платно и умивају се; оне га упозоре да не пије воде с тог језера, јер она „трује коње и јунаке“ и упуте га Хасан-агиним дворима, које краси од злата јабука. Митар нађе сестру дома док је ага био у лову; кад се овај вратио, жена га превари да су јој оба брата погинула: „сиње их је море утопило“ (282), па га успава отрављеним вином и побегне с братом купивши велико благо; четвртог дана бекства сретне их Шћепан за којег у први мах помисле да је Арапин, јер му је од јада лице потамнело; срећно се врате у Биоград и затекну још живу мајку.

Сижејно зависном од Вукове варијанте чини се Шаулићева (I 1°, 32), само што је у њој Шћепанов итинерар развијенији: из Стамбола Шћепана пут води преко планине *Сџмине* (постоји планина тог имена у Херцеговини), где су преко пута преминуле јелове гране испод којих пролећу виле, вуци вију, гаврани гракћу, затим кроз клисуру Качаницу (Качаничку?), где су кости на навилке и чести мраморови „од солдата Божурлије бана“, на простругу Просеченицу, на врху планине, крај „воде чобанице“, где се пут рачва на троје; Шћепан крене право, на „Бакоњину зелену планину“ где нема „дрва ни камена“ него пуше морска југовина и одваја коње од јунака, па туда сиђе на морску обалу, одакле га „Бјелац Латинин“ у ораховој лађи превезе у Чиплачко поље, где је град *Чийлак* са три хиљаде кула међу којима је највећа Црног Арапина, седмоспрата, са златним кровом наврх којег је на копљу пободена медвеђа глава.

Након Чајкановићевих истраживања која су јасно показала да иза „Црног Арапина“ у српској традицији стоји божански владар царства мртвих,⁹⁶ не треба много досетљивости да се иза оваквих псеудотопографија

⁹⁶ У прилог овог закључка, до кога је Чајкановић дошао у својој студији о српском врховном богу објављеној први пут 1941. (= 1973, 362 д.; 368; 450), могу се навести две тужбалице које је Григорије Николић забележио у другој пол. XIX в. у сремском селу Шашинцима (1888, 1°, 2°): у првој се за преминуло дете каже да ће га мајка данас „Арапу предати“, а у дру-

препозна митолошки образац пута на онај свет;⁹⁷ посебно је у том погледу индикативан мотив граничне воде, било мора (у праиндоевропском миту двојица близанаца спасавши сестру беже с њом преко мора), било језера или реке чија се вода не сме пити, јер је отровна (свакако у том смислу, што онај ко је пије губи сећање на свој земаљски живот и сврстава се међу мртве; в. ниже). Стога не мора бити случајно изабран мотив наводног утапања двојице браће „у сињем мору“ у варијанти из „Пјеванија“. У њој, уосталом, налазимо још једну архаичну црту: опис два брата Јакшића као коњаника-близанаца:

*Оба су ми браћа једнолика,
а на њима једно одијело,
а оба им коња дорашасћа,
гриве су им увијатије златом,
седамдесет и четири илейенице,
ишћо је њима сестра увијала
кад је ш њима коње подизала,
куд гођ иду, ниђе с' не расћају,
коње јашу добре упоредо,
коњ'ма им се гриве мијешају,
он удара један у другога,
Јакшић Мишре и Јакшић Шћейане (81–93)*

Само се по себи разуме да је у епу отклоњен мотив инцеста тако што су ликови сестре и невесте раздвојени и уклопљени у два независна сижеа, један о ослобођењу заробљене сестре, који смо управо размотрили, други о женидби једног од двојице браће; но и овде, као јасан траг њихове првобитне истоветности, налазимо мотиве путовања кроз далеке, полумитске пределе и отмицара девојке. „Женидба Тодора Јакшића“ (Вук II 94°, од Тешана Подруговића) почиње тако што се будимски краљ шета у пратњи Тодора Јакшића, а са куле их посматра будимска краљица и младић јој се свиди, па му обећа своју кћер Иконију, а он јој на то — у име зарука — да хиљаду дуката, пола њој, пола кћери, и оде своје „Бијограду“ да сакупи сватове: „Ал' за дуго свадбу одгодио: / До годину дана бијелијех;“ (37 д.). Прође,

гој за умрлу девојку да се опремила „у Арапску у земљу незнану / у Арапа повођана нема“; тамо је тамница без прозора, сунца и месеца.

⁹⁷ Уп. Nodilo 1885–90, 185 дд.; такође Чајкановић 1941 = 1973, 364, где констатује да је Нодило у праву када мисли да се двори Арап-агини „замишљају у доњем свету“. Арапин је првобитно троглав, отуд утрајање у Вуковој варијанти: Арап-ага с двоје Арапчади. Уп. Nodilo op.cit. 205. Нечег митолошког има и у опису Арапина код Шаулића: он седи на златном престолу, и куда јаше изазива ефекте сличне олујном ветру: „гора јечи“ — гране шкрипе, „ведро небо звечи“ — грми из ведра неба, трава се повија по земљи, лишће (трепери?) на дрвеху; Арапиново дете је огњевито.

међутим, три године, а Тодора нема; четврте године понавља се почетна ситуација: будимској краљици допадне се други јунак, Звијездић Иван (50), кога је са куле видела уз краља, па сада њему обрекне Иконију и од њега такође прими на дар исту своту, а он обећа да ће, док оде „до Звијезде града“ (85) и сакупи сватове, за петнаест дана бити натраг у Будиму. Но будимски краљ сазна за то, па му буде жао због Тодора; писмом му јави да му је девојка препрошена и да брзо сакупи стотину сватова па похита ноћу у Будим да му он дâ кћер. Тодор се нађе у невољи, јер су му деветорица браће одсутни, на царевој војсци, а остао је само нејаки Стјепан од дванаест година. Искупивши брже-боље стотину сватова похитају, и пошто „Дунаво здраво пребродише“ (142) дођу по ноћи под Будим. Видећи их ујутру, краљица пише Ивану да сакупи хиљаду сватова:

*„Но не иди бијелу Будиму,
Већ ти хајде на мезево равно
На Трутину на воду сџудену,
Па уваћи воду од извора,
Од извора ојџи до ѿнора,
И дочекај Јакшића Тодора“ (157–162)*

Овај послуша савет, а кад је краљица за то дочекала, она дâ Иконију Тодору да је води. Но краљ, пратећи Тодора низ Будимско поље, упозори га на заседу и саветује му:

*„Ти се враћи кроз б'јела Будима,
Па ти хајде на Винош ѿланину,
Па ћеш оџуд у Бијоград доћи“ (197–199).*

Тодор му се горко захвали, прекоревајући га што му то није рекао још у Будиму, а сада га је стид да се кроз град враћа, јер ће испасти да се уплашио Ивана. Опростивши се с краљем, он стигне на Трутину и тамо, у зеленом лугу, стане, па дâ хиљаду дуката своме брату Стјепану да оде Ивану, врати му тај новац као његов веренички дар, и окуми га Богом и Светим Јованом да девојку не отима, већ да Тодору и њој кумује. Прешавши реку „ћупријом“ (224), Стјепан нађе Ивана под „бијелим чадором“ (230) на којем су „три златне јабуке“ (229), али га овај извређа и отера натраг. Чувши одговор, Тодор посади Иконију на свога „вранца виленога“ (285), привеже јој ноге испод коња а руке вранцу око грла; она му каже да јој боље одсече главу него да је тура „живу у Трутину“ (297), али он је теши да ће вранац испливати, а ако она чује за њега да је погинуо, нека иде Бијограду и уда се за било кога од његово деветоро браће „и љепшијех и виших од мене“ (309). Ударивши вранца по сапима, погна га на Трутину, и он срећно изађе „на мезево равно“ (315), па онда

*Како зв'језда преко ведро неба
Кроз хиљаду њролеће свашова (316 д.);*

једни га видеше, други не; видевши га, Иван се пита да ли је то соко пронео лабуда, или вранац Тодора Јакшића. Угледавши с оне стране Трутине да је вранац изашао у Голеш планину, где је девојка безбедна и где јој је рекао да га чека, Тодор седне на „косната дората“ па сâм оде пред Иванов чадор и даје му Божју помоћ, а овај га осионо, као малочас његова млађег брата, ослонљава „Јанково копиле!“ (337). Тодор га окуми Богом и Светим Јованом, небом над њим и земљом под њим да му не отима невесту, коју је он први испросио (338–345). Позива Ивана му буде венчани кум, а његову дружину зове у сватове и нуди да му врати хиљаду дуката што је дао Иконији. Но Звијездић му одговара истом увредом као малопре, поседа свога „ђогата“ и „потеже мача зеленога“, али овај, у складу са својом магичном природом (уп. доле 96 дд.), реагује на огрешење о Бога и Светог Јована тако што Ивану најпре десна, а затим лева рука прионе за њ и не може га исукати. Тако беспомоћан, Иван је лак плен за Тодора, који једним ударцем сабље расече на пола и њега и његова белца (355–361), а затим позове своју дружину, те ударе кроз „мезево равно“ и побију три стотине Иванових људи, при чему се особито истиче млађани Стјепан, док му Тодор не довикне да престане, јер за своју победу морају захвалити не сопственој снази, већ Богу и Светом Јовану који су онеспособили непријатеље. У Голешу нађу Иконију, Тодор је скине са вранца и посади на дората, пољуби свога вранца међу очи, узјаше га па одјезде у Биоград, где одведе девојку право у „Ружицу цркву“ (385) те се венчају „по закону“. Напоследку, он пише будимској краљици, када пође кћери у походе, да не иде Звијездић-Ивану, већ њему, Јакшићу Тодору (387–393).

Митолошку интерпретацију ове песме дао је Нодило, који полази од — и по нашем мишљењу исправне — претпоставке да епски ликови двојице браће Јакшића рефлектују митолошку представу о двојници браће-небеских коњаника, попут ведских Ашвина или грчких Диоскура. Мотив свађе двојице Јакшића због жена своди на заваду божанске браће око њихове сестре коју обојица хоће за жену: у прилог оваквом тумачењу наводи бугарштицу где вила, да би је остале прогласиле краљицом међу њима, завађа браћу Јакшиће, па Митар убија Стјепана (Богишић 43°). Исту митолошку подлогу Нодило види и у песми о женидби Тодора Јакшића, узимајући да је првобитно према Тодору, дневном небеском коњанику, стајао као његов брат и супарник Иван, чије се „ноћно биће одаје тиме, што је из *Звијезде града*“, док је Тодор из белог града-*Биограда*, а такође и описом јунака, јер песма Ивана најпре описује истим речима као Тодора „вас у срми и у чистом злату“, али онда, у градацији, додаје један детаљ који може имати митолошко значење:

На њему је коласџа аздија,
 По аздији исџлејене гује
 Повисоко изведене главе,
 У усџима све драго камење,
 Види му се ноћи џуџовати,
 У џо ноћи, како у џо дана;
 Љејши Иван од сваке џевојке (57–63).

Околност да Тодор поред нејаког брата Стјепана — који, међутим, у тренутку борбе показује велику снагу и јунаштво — има још деветоро браће Нодило објашњава латинским умнажањем дневнога близанца-Полукса, израженим кроз множину *Polluces*. Четврта година у којој тек Тодор долази по девојку била би четврто доба ноћи; на раздвоју дана и ноћи ноћном коњанику Ивану из *Звијезде* умакне девојка-Зора, а он сам страда на води Трутини која би по Нодилу, заједно с мостом преко ње, била митска представа из доњег света.⁹⁸

Нодило је, дакако, представник „натуралне“, тачније „соларне митологије“ XIX века, наш следбеник Адалберта Куна и Макса Милера, и његово истраживање српске и хрватске претхришћанске религије делило је у последњих сто година худу судбину тога научног правца чије многе, првенствено методолошке заблуде превазилази само презрива лакоћа с којом су и његови најочитији резултати одбацивани. Но друга половина овога столећа донела је нови развитак индоевропске компаративне митологије на здравијим методолошким основима, особито у Француској и у Сједињеним Државама (в. напред 15 дд.). У светлу наших данашњих сазнања, Нодилова интерпретација ове песме, као и неких других наших фолклорних текстова, показује се у основи исправна, а у појединостима се да допунити и кориговати. Претпоставка да су првобитан пар близанаца чинили Тодор и његов супарник Иван, а не Тодор и његов млађи брат у песми Стјепан, чини се сувишна ако се узме у обзир архаични индоевропски близаначки мит који је, како смо то горе већ напоменули, досад најпотпуније реконструисао Доналд Ворд на основу подударности у разним индоевропским традицијама, међу којима га можда у најчистијој форми чувају народне песме Словенима најближих Балта: Сунчева кћи (лит. *Sáules dukt*, стинд. *Duhitā Sūryasya*) обећана је за жену својој браћи, божанским близанцима (лит. *Diėvo sūnėliai*), али је дата Месецу (или ју је Месец отео). Два брата повраћају, одн. ослоба-

⁹⁸ Nodilo 1885–90, 235 дд. Радослав Катичић се у низу радова позабавио реконструкцијом прасловенског култа плодности, добрим делом на основу народних песама, чију околност, по њему, представља женидба једног од девет Громовникових синова сопственом сестром (нпр. Катичић 1992). Тај инцестуозни мотив, број браће, као и неки детаљи („зелени луг“, мост) препознају се у овој песми, према горе предложена интерпретација њеног садржаја и личности у њој, заснована на балтским паралелама, донекле одступа од Катичићеве.

ђају сестру-заручницу; то се дешава на обали мора, где она пере рубље, или на пучини, где је она у опасности да се утопи, али је њих двојица спасу. У Ивану од *Звијезде*, чија одећа јасно симболизује ноћно-звездано небо, није тешко препознати Месец; и начин на који страда: расечен сабљом, типичан је за судбину лунарних божанстава и симболизује преполовљавање месеца кроз његове мене; у литавској народној песми Месец бива на исти начин кажњен од бога Перкуна (пандана словенском Перуну) за неверство према својој жени-Сунцу. Нодилу је промакла симболика боја коња који чине значајан, суштаствен елеменат култа и митологије индоевропских божанских близанаца. Тодоров коњ је црн (вранац): боја представља ноћну путању Сунца кроз подземни свет од запада до истока (сетимо се да по савету будимског краља Тодор по девојку долази ноћу). Но пред сукоб са Иваном, Тодор преседа на братовљег-Шћепановог црвенка (дората), на њему прелази злокобну реку преко моста и побеђује свога противника: јасна метафора зоре са њеним руменилом, у коме се Сунце поново јавља у свом сјају а Месец избледи на небу. Иванов коњ је белац (ђогин), симбол Месеца који ноћу сија и осветљава небо док омркло Сунце путује кроз таму подземља. Девојчино препливавање реке на коњу једног од браће аналогно је горе поменутом спасавању Сунчеве кћери из мора.

Испрва бисмо поред сукоба двојице небеских-соларних коњаника са Месецом имали и сукоб између саме браће око девојке. Мотив је врло стар и у нашој епизи од раних времена везан за Јакшиће, које изворно завађа вила (поменута бугарштица Богишић 43°; даље варијанте Krstić 1984, 618), а њихове доцније свађе због жена неће бити ништа друго него одјек тог првобитнијег мотива. Његова старина очитује се и у чињеници да га препознајемо изван епике, у неисторијским песмама. Упоредимо једну коју је Милићевић записао у јагодинском крају (Кнежевина I 214), и једну сарајевску из Вукове збирке (Вук I 612°).

1.

*Колико се месец засјао
чак се виде Београду враћа,
Ту се бију два браћа рођена,
Оба браћа за једну девојку:
Једно Нича, а друго Никола.
Нича сабрo две сџа и два сватја,
А Никола шри сџа и шри сватја.
Нича иде гором Лиљаковом,
А Никола гором Биљаковом,
Оба иду двору девојачком.
Девојка је шред њих шшејшала:
Ничи дала свилену кошуљу,*

*А Николи од мака мараму:
„Оба браћа, оба живи били!
А ја не ћу ни за једног йоћи
Да не мећем свађу међу браћу,
Да не цвелим вашу сћару мајку.“*

2.

*С вечер' сјала сјајна мјесечина,
Обасјала зелену ливаду,
По њој йасу два господска коња,
чувала их два господичића:
Бан Сћијейо и кайейан Јово.
Бан Сћијейо Јову говорио:
„Да мој браће, сјајне мјесечине!
Благо, браће, ономе јунаку!
Кога није на далеку драга;
А моја је драга на далеку,
Исћруну ми јаглук и марама:
У марами грозжје односећи,
А јаглуком сузе ућирући
Са мојом се драгом расћајући.“
Ал' говори Јово кайейане:
„И моја је драга на далеку,
Ал' кад мени на ум йадне драга,
Ја не гледам тшавној ноћи доба,
Ний' мој коњиц мућиној води брода:
Пућем идем, за њим йраха нема,
Воду газим, за њим брчка нема.“*

Мотив два брата која просе исту невесту експлицитан је само у јагодинској песми (1). Имена браће су неисторијска: њихов редослед упућује да није *Нича* направљено од *Никола*, како би се најпре могло помислити, већ да је *Никола* узето према *Нича*. Вероватна се чини претпоставка да би ово име било у вези са речима *ником*, *ничице*, *йоникнући* и да се односи на залазеће Сунце. Сродан староиндијски придев *пуак*, *пса-* у Ригведи IV 13, 5 означава залазеће Сунце (*sūrya-*), а у доцнијој астролошкој литератури најнижу тачку путање неке планете. И географија песме је митолошка. Помен *Београда* упућује на песме о Јакшићима, али ће бити у праву Нодило када тај *бели град* Јакшића схвата митолошки. *Гора Лиљакова* је неки језовит ноћни предео (*лиљак*, ген. -ака „слепи миш“: РСА). (*Гора Биљакова* по свој прилици нема посебног значења, већ је само варијација тога претходног назива, као и *Никола* од *Нича*). Мотив два различита пута којима браћа

иду девојци и од којих је један наговештен као мрачан, ноћни препознаје се у Вуковој песми из Сарајева (2), премда је тамо само имплицитно назначено да су *Сџијејо* и *Јово* браћа (кроз њихово међусобно ословљавање), а драгачне су им различите. Поред карактеристичног увода са месечином, који је заједнички овој песми са јагодинском, на Месец упућују и завршни стихови који описују необично ноћно кретање *кајетана Јова*, за чијим коњем нема праха по путу нити „брчка“ на води: уп. Вукову загонетку за Месец: „Сивац море прескочи, а копита не скваси“. Ни имена двојице „господичића“ нису без интереса. *Бан Сџијејо* и *кајетан Јово* подсећају на *Сџејана* Јакшића и *Ивана* Звизеждића Подруговићеве песме о женидби Тодора Јакшића. Имена јесу хришћанска, али имајмо у виду да се *Стеван бан* из песме Вук I 376° може упоредити са *Степаном паном* белоруских коледница, што указује да је на овај или онај начин посреди елеменат велике старине. Девојачки дарови у јагодинској песми могу се схватити симболично: свилена кошуља као боја сутона, марама од мака као руменило зоре.

Да се вратимо Подруговићевој „Женидби Тодора Јакшића“, посебну пажњу ваља посветити имену реке у овој песми *Трућина*. У песми о проналажењу сестре Јакшића Вук II 97° већ смо се сусрели са водом Ступницом као међником онога света; напомену да она „није здрава по јунаке“ (58) појашњавају својства воде *џрусовине*, којом у једној другој песми (Вук II 95°) новопазарски паша покушава да избрише сећање заробљеном Шћепану Јакшићу не би ли га навео да се потурчи. Пошавши с том намером сужњу у тамницу, кћи пашина узме

*Ћод ѓазухо боцу џрусовине,
у коју су биља од ѓланине (...)
... ѓо јесѓе вода заборавна:
ко с'умије и ко се најѓје,
своја ће му вјера омрзнуѓи,
заборавиѓ' своју ѓородицу (231–237).*

Нодило умесно ову трусовину доводи у везу са рекама из других песама истог циклуса, како са Ступницом, тако и са Трутином, и види у позадини митолошку представу аналогну грчкој Лети (Λήθη), води заборава у доњем свету (1981, 204). Шћепан одбија да пије те воде и умије се њоме, па заједно са девојком бежи из тамнице где је закључан иза дванаест брава — јасан соларни симбол. Нодило иде даље, повезујући и језички *Трућина* и *џрусовина*. За ову последњу реч указује на израз *суџрусан* „ошамућен“ човек; но вода ће бити названа тако једноставно стога што је *наџрушена* биљем. За *Трућина* помишља на исти корен као у *оџров*.⁹⁹ Доиста, у чешком

⁹⁹ Nodilo 1885–90, 237, н. 2: друге везе које он тамо претпоставља, са грч. Τριτογένηλο, стинд. *Trita-*, авест. *Θραῖταona*, формално су немогуће.

од тог корена има реч *trutina* „отров“, којој одговара пољска *truczina* (поред уобичајене *truczina*) у истом значењу. Значајно је, међутим, да постоји и стварна речица *Trutina* у југоисточној Чешкој, десна притока горње Лабе. Помиње се још у хроници Козме Прашког под годином 1110, где је реч о походу пољског краља Бољеслава Кривоустог који је подржавао чешког кнеза Собјеслава I против његова брата кнеза Владислава I. Прешавши дотада некоришћеним путем венац Крконоша, Бољеслав је пустошио чешко пограничје, да би 8. октобра дошло до одлучне битке близу ушћа Трутине у Лабу, у којој су Пољаци победили, али без икаквих политичких консеквенци: Владислав није признао права Собјеславу, који се с пољском војском након битке вратио у Пољску (A. Wędzki у SSS VI 1, 165 д.). Profous IV/1957, 384 д. и St. Urbańczyk у SSS VI 1 165 разматрају етимологију имена *Trutina*, које тако бележи Козма у XII в., а од XIII в. оно има облик *Trotina* и односи се поред реке и на село. Са једне стране, указује се на подударност ранијег облика са *-u-* са поменутом речју *trutina* „отров“, а са друге стране на могућност извођења од прасл. зоонима **trōtь / *trutь* „трут“, чеш. *trout*, пољ. *trut* итд.¹⁰⁰ Са формалне тачке гледишта обе ове етимологије хидронима *Trutina* > *Trotina* могу се бранити, али у семантичком погледу оне су високо проблематичне, јер значењима „отров“ или „вода крај које има пуно трутова“ нема аналогије у словенској хидронимији. (Против прве могућности говорио би пре свега неизведен облик апелатива; већ придев „отровна“ био би са гледишта словенске творбе географских имена нормалнији, мада као значење необичан; са друге стране, лично име [надимак] **Trō/utь* оставило је трага у топонимији словенских земаља, али у образовањима на *-ов-*, док је овде антропонимско постање практично искључено).¹⁰¹ Додуше, оба аутора позивају се на српски хидроним *Трушина*, али реч је само о реци из наше народне песме, које на месту где је песма ставља — у околини Будима, тачније у Будимском Пољу „Мезеву“ (од мађ. *mező* „поље“, Skok II s.v.), на путу према Београду (да се мисли на српски Београд сведочи помен цркве Ружице, али је првобитно могао бити посреди Стони Београд, будући да песма Вук II 95° ставља Јакшиће у „Биоград Стојни“) — колико знам, нема. Треба, према томе, закључити да је *Трушина* српске јуначке песме или нере-

¹⁰⁰ Образовања на *-ina* типа сх. *Вучина* = рус. *Волчина* „вучја река“, тј. „река око које има пуно вукова“ распрострањена су у словенској топонимији; формално се односе према придевима на *-јь* као њихова поименичења (уп. рус. *волчий* поред *волчий*) и имају попут ових значење на граници између описног и присвојног, изражавајући врсту припадност: подробно Лома 1997b, 14 дд.

¹⁰¹ У тзв. „Либушином суду“ помиње се неки јунак *Труи* који је у Крконошама убио љутог змаја (по Ratibor ot gor Krkonoši, ideže Trut pogubi saň liutu). Наводно је скаска о томе још у прошлом веку живела у народу (Palacký/Šafarík, *Die ältesten Denkmäler der böhmischen Sprache* 93, по Руварац 1857, 33). Песма је ноторни фалсификат, а да ли је и прозно предање кривотворитељева измишљотина, нисам у стању да проверим.

алан, митски хидроним, идентичан чешкој и пољској дијалекатској речи за „отров“ — значење које добро пристаје како контексту саме песме, где Иконија моли Тодора: „Не турај ме живу у *Трутину*, / веће мени осигеци главу!“ (297 д.), тако и аналогји са заборавном водом *џрусовином* и са „по јунаке нездравом“ Ступницом из истог циклуса Јакшића — или да се ради управо о чешкој речи *Trotina* < *Trutina*, чије би име, оставши на тај начин усамљено, најпре могло бити предсловенски супстрат, сл. **tr̥rot-*, уп. код Птолемеја у II в. н.е. *Τουροῦντας* као име притоке Балтичког Мора (Ptol. Geogr. III 5, 1). Ово друго тумачење мени је вероватније, будући да наша песма у Трутини ипак види реалну реку и смешта је на слабо познати север: намеће се закључак да у овом епском хидрониму живи са севера донето сећање на притоку Лабе, које не искључује његову накнадну адидеацију са сазвучном речју за „отров“, која је такође словенски дијалектизам ограничен на исто, западнословенско подручје.

Постоји и један разлог начелне природе из кога дајемо предност реалној интерпретацији епске Трутине пред митолошком и поистовећујемо је са једином познатом реком тога имена. Реч је о томе да је архаичан митолошки сиже, који недвосмислено лежи у основи песме о женидби Тодора Јакшића и који је ван сумње прасловенски и балтословенски, дакле донесен у сеоби Срба из њихове северне постојбине, тешко могао бити у току безмало хиљаду година чуван и предаван у свом изворном виду, са паганским божанствима као јунацима и са митском географијом, да би тек у XVI веку добио свој данашњи историзовани лик са будимским (угарским) краљем и браћом Јакшићима. Много прихватљивијом се чини претпоставка да је тада већ постојећа јуначка песма само „освежена“ тако што су у њој актуелније историјске личности замениле неке раније јунаке; штавише, да је у томе облику епске, а не митолошке песме овај сиже и доспео у VII веку на Балкан. Чак и наизглед чисто митска фигура Ивана од Звијезде града двосмислена је у том погледу: док се *Зв(у)језда* у нас јавља као ороним, на чешком подручју долази и као топоним, а стари град Дјевин (Diewin) зове се још *Hvězdo* (име је потврђено тек од XVI в. и изводи се од презимена *Hvězda*: Profous I 720, 721; слично се Иван од Звијезде зове још и *Звијездић*, но остаје хронолошки јаз). Пре се може помишљати на област око реке *Queis*, која извире близу горњег тока Лабe, а чије лужичко име *Gvězda* одговара српском *Звијезда*. *Винош-џланина* не постоји на словенском југу (уп. RJA s.v.), али један део масива Крконоша, под којим извире Трутина, носи име *Jinonoš* (или *Jiňak*), одакле је облик наше песме могао настати простом хапологијом *ноно* > *но*, као у *законоша* < *закононоша*; *в-* би могло бити секундарни прирастак као у *Виногошић* < *Иногошић*, област код Врања — или се, пре, чеш. *Jinonoš* своди на описни назив **Vinonos* „крива ноша“ са доцнијом декомпозицијом почетног *v-* схваћеног као предлог, тако да би српска песма чувала првобитни анлаут овог оронима. Коначно, чак се и

за *Будим* у нашој песми може претпоставити северни „супстрат“: главним градом Угарске можда је овде, по сазвучности имена, замењен главни град Горњих Лужица, *Будишин* (*Budyšin*, нем. *Bautzen*). Будишин, река Квиса („Звезда“) са градом Лубањем, Крконоше са Јиноношем (*Виноношем?) и Трутина: око свих тих локалитета може се на карти описати круг пречника не већег од сто километара. Чини се да је управо ту, у лужичко-шлеско-чешком пограничју, древни митолошки сиже нашао своју ранију епску позорницу неких хиљаду година пре него што су га српски гуслари заједно са Јакшићима преселили у Угарску. Ако би некога бунила претпоставка да се у песми записаној почетком XIX века чувају тако древне топографске успомене, подсетићемо га да је у другој песми забележеној од истог певача поприште легендарне женидбе Леђан-град, за који нико не спори да представља сећање на Пољску донесено из предбалканске постојбине. Да је Тешан Подруговић био баштиник древне епске традиције сведочи и горе (41 дд.) размотрено име *Млав-џланина* у трећој његовој песми.¹⁰²

Ако садржина „Женидбе Тодора Јакшића“ и јесте очито неисторијска, ипак није искључено да у циклусу Јакшића имамо одблесак једне реалне историјско-географске ситуације. Не само да се помен реке Трутине може довести у везу са походима Срба из Полабља према средњем Дунаву какви су морали претходити њиховој великој сеоби у Далмацију, него је мотив двојице браће која деле очевину и притом се споре, као један од централних у циклусу Јакшића, можда само нека врста „обнове“ или „реконкретизације“ српске епске легенде која је дошла до изражаја и у Порфирогенитову казивању, а чији су првобитни јунаци могли бити управо она два сина владара „Беле Србије“ у првој половини VII века која су се по очевој смрти сукобила, што је резултирало одсељењем једног од њих са половином народа на југ. Аналогија је била утолико већа, што су и Јакшићи водили једну сеобу народа из Србије у Угарску, која се због своје масовности дуго памтила.¹⁰³

Постојаност епске географије

Топономастички налази представљени у овом поглављу не морају, сваки за себе, бити неспорни, но у свом збиру они нас, верујем, суочавају са једном стварном појавом. Насупрот тежњи ка непрестаном обнављању оно-

¹⁰² Чак и успомена на саме *Луџице* као да се очувала у циклусу Јакшића, јер смо видели да их песма Вук II 97° „Јакшићима двори похарани“ без икаквог историјског основа смешта у *Уџице* (3), можда због сазвучности са именом српске постојбине; одблесак истог историјско-географског сећања могло би бити и омеђење Богдановог дела очевине и *Србију до Уџица града* у песми о „Дијоби Јакшића“ Вук II 98°, 18.

¹⁰³ Уп. Лома 1993, 118 д.

га што бисмо смели назвати епском просопографијом, тј. ка везивању старих сижеа за нове, актуелне јунаке, препознатљиве и блиске слушаоцима, епска географија показује знатно већу конзервативност, свакако зато, што за поприште збивања није важио тај захтев блискости и препознатљивости, већ је, напротив, било у извесној мери пожељно да географска имена којима се оно одређује поседују извештан призив тајновитости и егзотике; да би га она имала, певачи их нису морали измишљати, мада су знали и то чинити, већ су се често задовољавали да задрже топографију старих сижеа, прекривену патином прошлости и помућену забором стварних просторних релација, везујући је за млађе историјске ликове. Тако је долазило до анахронизма какав је смештање браће Јакшића, ликова из XV–XVI века, на добрих хиљаду година старију историјску позорницу предбалканске домовине, или то што само стотинак година старијег од њих Марка Краљевића пут води у престоницу панонских кнезова IX века, а цара Душана у раносредњовековну Пољску. Ваља, на крају, нагласити да би теза овог поглавља, колико год се чинила добро поткрепљена конкретним налазима, остала да виси у ваздуху, када не бисмо располагали сведочанствима друге природе о још много већој старини наших песама, каква нам пружају њихове језичке формуле (о којима смо говорили у претходном поглављу), одблесци веома архаичних обреда и идеолошких матрица у њима (које износе на видело следећа два поглавља), и напослетку сами сижеи; древност неких од њих предочили смо на претходним страницама, а систематично разоткривање праиндоевропске подлоге основног заплета српске епике остављено је за други део књиге.

3. РИТУАЛНА ПОДЛОГА ЕПА Песме о женидби са препрекама и обреди ратничке иницијације¹⁰⁴

Троглави отмичар невесте као лутка или маска

Тзв. „женидба са препрекама“ један је од најомиљенијих сижеа српске епике. Да би одвео невесту, младожења сам или уз помоћ својих сватова мора извршити више узастопних задатака. Након тога у већем броју варијаната следи сукоб младожење или његовог помоћника са натприродним бићем — најчешће троглавим змајем — које покушава да преотме невесту. Структурално, овај мотив чини последњи и најтежи задатак, премда се експлицитно не задаје. Младожења често унапред зна за њега, или бива право-времено упозорен.

Неман која покушава да јунаку преотме невесту по правилу је у тастовој служби. Има јасне митолошке атрибуте: три главе, од којих једна бљује ватру а друга испушта хладан ветар, као што је то случај са војводом Балачком у класичној Вуковој варијанти „Женидба Душанова“ (Вук II 29°), записаној од Тешана Подруговића. Међутим, у низу других варијаната то није никакво натприродно биће, већ обично плашило: прерушен човек или покретна лутка. У „Женидби Црнојевић Ива“, Ерл. 188°, Балачкову улогу игра „вјерна слуга“ бана приморскога, црни Арапин:

*„Чујеш вјерна слуго Арапине,
Ти си јунак рода јуначкога,
И у тебе три ватре имају,
Већ отиди у гору зелену.
Ако Бог да те свате разбијеш,
Теб' девојка, а нами дарови.“
То је Арап једва дочекао,
Пак отиде у гору зелену
Куд су друми господе сватовах.
Пак им онди у бусију седи,*

¹⁰⁴ Ово поглавље представља поправљену и, посебно у свом завршном делу, допуњену верзију чланка Лома 1998а. За песме о женидби уопште уп. Дрндарски 1988.

*На се меће шри змајевске главе,
А на леђа вучје кожушине.
Кад су свати дошли у бусију,
Онда Арај изађе на друме,
Из уста му сија живи огањ,
А из чела громови ћуцају,
А на нос му љућа киша иде.
Замагли се она црна гора. (97–114)*

Сви свати побегну, само Марко остане с девојком и одсече главу (једну!) Арапину. У принципу, само је једна и важна, она под којом је његова права глава; остале главе су празне маске. Једна варијанта из Горње Крајине (МН I 1, стр. 585) за несудоног растуриатеља сватова, Милавера, слугу дужда од Млетака, каже:

*Меће на се девети чудних глава
Ама девети виловскијех глава,
Па он иде на друм пред сватове,
Из уста му љавовић вјетар ћуше,
Из ноздрва модар љамен лиса,
Из очију муње сијевају*

Погуби га Секула, који је незван у сватовима свога ујака Јанка. У Tommasea (id. 586 д.) младо момче Милин испросио кћер дужда Млечанина, но његова жена шаље за сватовима слугу *Белавера* (: *блавор*, алб. *bullár*, рум. *bălaur* „змај“, уп. Skok I 169 д.):

*„Белавере, вирна моја слуго!
Ну ошћији у камаре горње,
Мећи на се двије рисовине,
Рисовине и дви медвидине,
И сву главу змаја огњенога.
И посиди доброга доратиа,
Посади се на раскрижје ћућа.
Када прођу свати и дивојка,
Зубим шкрини као муња сиња,
Главом хукни, као громак ћукни,
Поврати ми јединицу ћерцу,
Даћ ћу теби један шовар блага,
Тер уживај за живошћа швога.“*

Сви се свати разбегну, само Марко остане с девојком и посече Белавера, па пошаље два своја сокола да ухвате вилу која је у одласку устремила младожењу Милина, те га извиди: очито мотив „Краљевић Марко и вила

Равијојла“, премда у овој варијанти поред младожење Милина фигурира и Милош Обилић, као стари сват. У „Женидби Бановић-Стјепана“ (МН I 1, 63°) жена краља од Будима каже слузи Милутину:

*„Обуци се у кожу од вука
И њрисџави зубе јејенове (јеленове?)
Па раићерај њо гори сватјове“ (232–234)*

Но сама невеста, Маре, објасни сватовима:

*„Не бојте се, мила моја браћо!
Ово није огњевити вуче,
Него слуга миле мајке моје!“ (241–243)*

Једна сремска варијанта (Николић 1888, 42°), где је младожења Ива Чарнојевић, а непознати му нећак Радоња (Раде) од Крагова, онизак и здепаст, кога су на гори одгајиле виле (њихова сестрица му је помајка, остале посестрима), и који је одрастао чувајући овце, има сличан мотив: кад су свати, пошто је Раде извршио задатке, повели (Латинку) Роксанду, у гори с једне стране (почне да) „лиже пламен, а са друге нешто јечи“; сви се осим Рада уплаше, но девојка објасни да то њена браћа „изводе мудрост“. Уп. и Вук ркп. II 51°.

У неким варијантама младожењин противник не прерушава се у змаја, већ у дивљу звер, не би ли младожењу застрашио. Нарочито су занимљиве младожењине реплике којима исказује своју неустрашивост: оне показују карактер епских, изворно можда обредних, формула.

У варијанти „Женидбе Сибињанин Јанка“ коју је у Далмацији забележио Tommaseo (МН I 1, 70°), Јанков сестрић чобанин Нине убија свога побратима Лизанка Планинка, који је за рачун латинског бана већ девет пута отимао његову кћер сватовима, а сад, десети пут, обећана му је у награду за жену. Пошав да растера сватове, Лизанко

*облачи кожу од курјака
и навлачи кожу од медвједа (356 д.).*

Видећи га, Нине му каже:

*„Побрајте Лизанко Планинко!
Не бојим се ни жива курјака,
А камо ли коже од курјака,
Не бојим се ни жива медведа,
А камо ли коже од медведа“ (sic! екавски, 372–376).*

Слично у варијанти „Женидбе Грујице Новаковића“ забележеној од истог певача од којег и „Женидба Душанова“, Тешана Подруговића (Вук III 6°). Како је то већ горе у погл. 2 изложено, историјска подлога ове пе-

сме сеже у прву половину дванаестог века, када је византијски цар и угарски зет Јован II Комнин бежао пред Угрима кроз клисуру Млаве. У песми уместо њега као младожења иступа његов син Емануил Комнин, „Грчић Манојло“, анахроно сукобљен са Старином Новаком и његовом дружином који покушавају да му преотму невесту. Пошто је Манојло савладао једног за другим више противника, супротставља му се сам Новак, застрашујуће прерушен:

*Но еїџо тїи сїџарога Новака,
На њему је сїџрашно одијело:
На њему је кожух од међеда,
На глави му кайа вучеїшина,
И за кайом крило од лабуда,
Очи су му двије куїе вина,
Треїавице од уїїине крило;
И он носи сабљу сїџароковну (256–263).*

Међутим Манојло се не уплаши:

*„Ближе к мене, Сїџарино Новаче!
Не би бахом из Клисуре тїврде,*

(тј., по Вуковом објашњењу, „не ћеш ме поплашити и плашњом истјерати из Клисуре“)

*Виђео сам и жива међеда,
А камо ли кожу од међеда,
Виђео сам и живого вука,
А камо ли мрїїву вучеїшину;
Виђео сам и живого орла,
А камо ли орлу пїерушину“ (269–277).*

(Како то већ Вук запажа, напред се помиње лабудово крило, а овде „орлу перушина“.) У двобоју Манојло побеђује Старину Новака, али му овај потом ипак дође главе захваљујући превари своје помоћнице виле, слично као Марко Муси.

Млади Иво Сенковић, коме није још ни шеснаест година, излази на мегдан аги од Рибника да замени свог остарелог оца Ђурђа. Отац га упозорава да је Турчин велики јунак, а осим тога

*„На њему је руво сїџраовиїџо:
Рисовина и самуровина,
А на коњу сама међедина,
Бојно коїље вуком пїокројено;
Само ћеш се рува пїоїлашиїїи ...“ (Вук III 56°, 51–55).*

На то младић одговара :

*„Што б' се, бабо, рува йойлашио?
Ја с' не бојим ни жива курјака,
А камо ли мртви кожешина“* (id. 64–66).

Иво се сукоби са агом од Рибника и убије га. Контекст овде није женидбени, али је реч о првом двобоју младог јунака.

У песми „Радул-бег“ (Пјеванија 39°) цар Шишманин, шаљући свога целата да убије Радул-бега кога је позвао на крштено кумство, говори му:

*„Пођи, слуго, у камару тјајну,
на се удри одијело сираино,
рисовине и међедовине,
а усџакни калџак од три вука,
џригни се сираином лавчеином,
џод скуџи узми сабљу од мејдана
џер џи бегу џосијеџи главу.“* (215–221)

Злопогледа Вук који је у Радуловој пратњи сукоби се са њим:

*„Та што си се, курво, нагрдио?!
Знаш ли, курво, твоју ли џи нуну,
да се Србљи још не џреџадају
од живиџех лавах и вуковах,
а нектоли мртвиџе мјешинах.“* (232–237)

Заподене се двобој и Вук убије царевог слугу.

У другој песми из исте збирке (Пјеванија 125°), на Косову једна наспрам другој стоје војске бечког и турског цара; *момче младо мали Радоване* из хришћанске војске једног за другим изазива турске јунаке на двобој и побеђује их, пре свега захваљујући ефекту свога „страшног одела“:

*он задркџа џуниџем дланиџем (?)
а зашкриџа суром међедином,
а зашклаџа од међеда глава,
као да је на међеду жива* (112–115 = 198–201, слично и 73–75).

На крају му на мегдан изађе *луди Усеин*, који се не уплаши:

*„Бака џиди, чудна каурини!
Чим он сираши на Сиџниџу Турке?
А џако ми обје не исџале,
видио сам и међеда жива,
а нектоли од међеда главу.“* (205–209).

Поделе мегдан, али се на крају установи да је (Х)усеин Радетов брат.

Каткада је у игри механичка манипулација. У песми МН III 1°, јунак носи на коњу главу од медведа која помоћу гајтана зева као да је жива, и њоме плаши непријатеља. У Вуковој песми VII 15° девојку која седи у соби на душеку чувају са леве стране два хајдука машући голим ножевима, са десне целат са сабљом у руци а изнад ње змија која сипа огањ из уста; ушавши, јунак се уплаши, а девојка га умири речима „Није ово вође ништа живо, него мртво на чекрк сагнато“ (по Krstić 1984, 445).

Нема места сумњи да би посреди била секундарна рационализација изворног митолошког чудовишта-отмичара невесте. Пре ће бити да је у „литерарнијим верзијама“, каква је она Подруговићева, фингирани карактер борбе прећутан у корист већег драмског набоја, но и ту је Милошев сукоб са троглавим Балачком остао слабо развијен: избадивши из себе пламен и ветар, Балачко постаје безопасан и Милош га без по муке побеђује.¹⁰⁵ Варијанте где се сватовима уместо правог змаја супротставља маска или лутка непосредније се наслањају на сам свадбени обред, у којем налазимо пандан за готово све задатке из песама о „женидби са препрекама“: стрељање јабуке (тикве, врга, чаше), препознавање невесте и „лажну“ невесту, витешке игре (рвање, тркање), па и неке елементе за које се епски мотив којим се овде бавимо јасно да везати: прерушавање сватова у животиње, нарочито у медведе, њихову међусобну борбу, пресретање сватова у путу од стране људи маскираних у „Арапе“ или „вукове“. Већ је уочена веза између ових саставних делова свадбеног обреда и прерушеног отимача невесте у епским песмама, био то троглави Арапин или демонска животиња (вук, медвед), као и њихов иницијацијски карактер (Детелић 1992, 226–233; 248). На раном културном ступњу на којем су такви обреди могли настати свадба је била завршни део комплексног и често дуготрајног поступка иницијације, како младића, тако и девојке. Епску поезију, разуме се, занима мушка, ратничка иницијација, током које стасали младић треба да, стварно или симболично, докаже своју зрелост и способност да ступи у друштво одраслих мушкараца и искусних ратника. Тек уласком у то друштво, он стиче право на женидбу. У том оквиру ваља тражити и изворни смисао свадбених задатака, укључујући и борбу са троглавцем.

Мотив свадбених задатака које млада или њена родбина постављају младожењи и његовим сватовима има и своју ширу распрострањеност. Још је Халански поредио нашу „Женидбу Душанову“ са епизодом из „Песме о

¹⁰⁵ Костић 1939b овај и сличне мотиве рационализује позивајући се на опис „змаја“-аеростата као ратне справе која је лебдела над главом ратника и бљувала ватру, са пиљем да заплаши противника; имала је „вучју“ главу, но од првог поготка спласнула би. Контексти у којима ти мотиви долазе упућују, међутим, на њихово обредно порекло, а и сама ратна справа је, са своје стране, могла у ратну технику ући из обреда.

Нибелунзима“ кад краљ Гунтер одлази на Исланд да испроси Брунхилду: тамо му бивају постављени тешки задаци, које уместо младожење извршава Зигфрид (уп. Maretić 1909, 260–262). Но ту нема борбе са (вишеглавим) змајем. Значајно је, међутим, да се јунаци руског епоса неретко сукобе са змајем или змајоликим демонским противником (*Змей Тугарин*, троглаво *Идолице*).¹⁰⁶ Ближа сличност са српским песмама огледа се у томе што се у неким случајевима ради о првом подвигу младог јунака (Добриња и Змај), а каткада се сукоб ставља у сватовски контекст (Дунај-просилац). Стога има основа претпоставци да епско змајборство на обе стране има своје прасловенске корене.¹⁰⁷ Ипак, за право разумевање међуодноса митског, обредног и епског у овом мотиву од веће су помоћи паралеле из појединих других индоевропских традиција, које истовремено читују његову још дубљу старину.

Иницијацијски двобоји у индоевропским традицијама и код примитивних народа

Кушање младожење од стране особе прерушене у змаја налазимо и у персијском националном епу Шахнама (IV 6–9). Ту јунак Феридун тројицу својих синова, који су себи управо испросили невесте, једног за другим искушава изашавши пред њих прерушен у змаја. Тај начин није произвољно изабран; сам Феридун је главни змајборац у иранској митологији. За њега као таквог нема бољег начина да испита да ли су његови синови достојни свога оца, него да их макар фиктивно суочи са онаквим демонским противником каквога је некада сам савладао и стекао славу.

Тај Феридунов подвиг у верзији Шахнаме представља победа над демонским узурпатором иранског престола Арапином Захаком, коме су ђаволском мађијом из плећа изникле две змијске главе. У ранијој, авестијској верзији мита, *Θραεταοпа*, како гласи ранији облик Феридунова имена, побеђује троглавог змаја Дахака (*Ažiš Dahāko*, одатле, преко турског, наше *аждаха*).

Прича каже да је Феридун имао три сина, али им није дао имена док нису стекли снагу и стасали за престо. Онда је послао свога везира Jandal-а да им нађе невесте, три рођене сестре краљевског рода, што је овај напоскон и успео на двору јеменског краља Сарва. Сарв се устезао да *dā k̄həri* и налазио разне изговоре, али када су му напоскон три Феридунова сина лично дошла, дозволио им је да поведу невесте.

¹⁰⁶ Сукоб се ту по правилу дешава на води, уп. троглавог Арапина на Ситници Пјев. 72°, 262.

¹⁰⁷ Уп. Путилов 1971, 32–70; Астафьева 1993, 13–72, 179–187. Бугарске песме о јуначкој женидби, о којима в. Иванова 1992, 123 дд., већ кроз своју номенклатуру јасно пројављују српски утицај и стога се не могу узети као самосталан изданак прасловенске епске традиције. Исти суд важи за релевантне записе из збирки Матице Хрватске.

Када је Феридун примио вести да се три принца враћају, кренуо је истим путем њима у сусрет са намером да провери њихов дух и да ошклони сваку неизвесност коју је у погледу њих имао. Стога их је пресрео прерушен у змаја, од кога ни лав не би могао умаћи неверојатност. Беснео је и пушио се као да киди од јарости и кроз уста бљубао њламен. Када је видео да му се тројица синова приближавају, увербаваши их кроз шмину као три мрачна брега, подиже облаке прашине, испљуну пуну и заурла громко, да је цео свет одјекивао. Најпре пресеће свога најстаријег сина, најдостојанственијег и достојног да носи круну, који рече: „Човек који је стекао мудрост и моћ расуђивања не сме се сукобити са змајем у бици“. На то хитро окрете леђа и побегне. Отац крете даље у сусрет свом средњем сину који, видећи га изблиза, причврсти шетиву на свој лук и затеже је, рекавши: „Када је бици у току, шта има везе да ли је непријатељ бесни лав или коњаник?“ Када се најмлађи син приближио, он сазивши змаја испусти гласан узвик и позва га: „Губи се! Ти си обичан рис, и не осуђуј се да спајеш на пут лавовима. Ако је до твојих ушију дошло име цара Феридуна, не спуцај у борбу са његовим синовима. Ми смо његова деца, сва тројица смо му синови, спреми да носимо буздован и жељни боја. Најбоље ти је да нам се склониш са пута и нестане у дивљини, иначе ћу те удесити на начин који ти се неће свидети.“ Феридун саслуша и сагледа све то са задовољством и, проверивши особине својих синова, ишчезну са лица мести, али се затим поново појави, овај пут у свом правом лику као њихов отац, достојанствено и свечано, праћен бубњевима и дивљим слоновима. У руци му је био његов буздован са главом бика, а следили су га људи највишег ранга у његовој војсци. Свет је сада очито био у његовој власти. Узгледавши цареву лице, њменићи младићи сјахаше и шрчећи му пришоше, затим њубише земљу (пред њим) а радосна вика гомиле надјача буку слона и бубњева. Он узме своје синове за руку и благослови их, указујући им највећу пошаст. Затим им рече: „Тај праћени змај, који је хтео да уништи свет својим ваљеним дахом, био је ваш отац који је желео да провери вашу храброст. Ствари су му се расветлиле и он се вратио срећан. Сада ћу вам наденути имена, као што приличи разумну човеку. Теби, најстаријем, име ће бити Salm. Нека би широм света одзвањало твоје благослање (kām), јер си изабрао безбедност (salāmat) од змајеве чељуст (kām) и када је био шренућак за то ниси оклевао да му умакнеш. Човека који је довољно лакомислен да се не ушлаши слона или лава треба звати будалом, а не храбрим јунаком. Тебе, мој средњи сине, који си од прве показао своју одважност и чија се жештина само расламсала од огња, називам Tur, храбрим лавом кога ниједан слон не

може савладаџи. Храбростџи је врлина на џресџолу; малодушан човек не може држаџи узвишен џоложај. Следеџи си џи, мој најмлађи си-не, човек одважна и раџиборна духа, сиџособан и за брзо и за џромишљено деловање. Изабрао си средњи џуџи између земље и ваџире, једини џрикладан џравац за разумна човека. Иако си џврдоглав и млад, џи џоседујеш бодар дух. Једино човек као џи заслужије хвалу у свеџу. Сиџога је Ёрај џрикладно име за џебе. Суђено џи је да будеш велики у сваком џогледу, јер си од џочетџка џоказао лавовску храбростџи и у џпрунуџку џоасносџи сиџољио своју мужевностџи.

Након тога, Феридун подели свет између своја три сина, давши Салму Рум (Грчку) и запад, Туру — Туранију и Кину, а најмлађем, Ирацу — Иран и Арабију (Shah-Nama 25–28).

Ова упечатљива словенско-иранска паралела добро се уклапа у налазе до којих је на другом материјалу дошао Жорж Димезил у својој врло значајној студији о ратничкој функцији код Индоевропљана. У поглављу насловљеном „Scenarios et accessoires“ Димезил се најпре осврће на закључак до кога долазе Е. Benveniste и L. Renou у својој познатој монографији (1934) о индоиранском богу рата: епиклези стинд. Индре *Vrtra-hán-* „убица Вртре“, која чува спомен на Индрину много слављену победу над змијоликим чудовиштем тога имена, одговара староиранско име бога победе ав. *Vərəθraϥna-*, које се, међутим, може схватити само имперсонално: „онај који слама отпор“, будући да у иранској традицији није познато митолошко име *Vrtra-*, већ само неутрум ав. *vərəθrət* „отпор“; са друге стране, и стинд. маскулинум у Ригведи означава масу једва живу, пасивну и без одговарајућег оружја, а Индрина победа над њом пореди се са обарањем стабла громом (RV II 14, 2) или секиром (RV X 89, 7, уп. X 28, 7 д.); и пре, и после боја Вртрин положај описује се глаголом „лежати“ (*śī-* : грч. κείσθαι), а претња коју он представља за свет пре је економска него ратна: он је запречио воде (RV II 14, 2) односно прогутао реке (id. IV 17, 1).

Паралелан сиже у староиндијској митологији представља Индрина победа над троглавим чудовиштем које прети да уништи читав свет, описана у Махабхарати (V 9, 3–40). Димезил (134–136) наглашава детаље у опису ове борбе који указују на артифицијелну природу троглаваца. Он не пружа никакав отпор, већ на удар Индрине вађре једноставно пада на земљу и Индра препушта дрводељи који се ту задесио да му одсече све три главе, из којих притом излеђу птице. Другим речима, троглавац је описан као дивовски дрвени кип,¹⁰⁸ и то је у складу са чињеницом да га је створио бог-покровитељ мануелних вештина Тваштр, нека врста божанског дрводеље.

¹⁰⁸ Уп. Саксонов опис рушења дивовске Рујевитове статуе у Кореници која је била израђена од храстовине и имала седам лица на једном врату, у чијим су се устима гнездили ласте (Meyer 1931, 55).

Успомену на ритуални, симболични карактер борбе са чудовиштем Димезил налази најбоље очувану у нордијској традицији. У једној саги (*Hrólfs saga Kraka*, погл. 23) говори се о јунаку Бјаркију (*Boðvar Bjarki*) који је узео под своју заштиту младога Хета (*Höttr*) убивши једног од телохранитеља краља Хролфа (*Hrólfr*) који су га малтретирали. Њих двојица се затим супротстављају огромном крилатом чудовишту (*troll*) које о празнику средине зиме (*jól*) увија свет у таму, пустоши земљу и убија најбоље краљеве јунаке. Хет се уплаши и сакрије, док Бјарки мирно приђе немани која се и не помиче, једним убодом мача прободје јој срце и она падне мртва, а он дозове Хета из његовог заклона и да му да попије крви и поједе један комад меса убијеног чудовишта. Затим ступи с њим у пријатељски двобој, који потраје дуго и у којем се покаже да је Хет заиста стекао снагу и храброст. Онда по Бјаркијевој замисли усправе поново чудовиште као да је живо, не рекавши никоме шта се десило; сутрадан, чувши да је неман још увек близу његова двора, краљ упита своје витезове ко сме да јој се супротстави; Бјарки предложи Хета, који, немајући свог мача, затражи од краља његов мач *Gullinhjalti* „са златним браником“ и с њиме без по муке „убије“ већ мртво чудовиште; упркос краљевој оправданој сумњи у његов подвиг, он се тиме уврстио међу јунаке и по краљевом мачу понео ново име *Hjalti*. Кратку варијанту истог предања преноси Саксон Граматик (*Saxo Grammaticus* II 6, 9): у њој Бјарки (*Biarco*) уместо чудовишта убија дивовског медведа и даје свом младом штићенику, који се ту зове *Hialto*, да пије медвеђе крви како би постао снажнији. Преносећи ову причу, Димезил запажа да се у њој митолошки мотив стварне борбе са чудовиштем — које је, међутим, пасивно — удваја у мотив фингиране борбе са његовим мртвим телом, чија се ритуална подлога прозире већ и стога, што сами актери приче — пре свега краљ Хролф — ту борбу не узимају озбиљно (Dumézil 1969, 139–141).

Слично удвајање, само на митолошком нивоу, Димезил налази у једној легенди о богу Тору (*Þór*), скандинавском пандану староиндијског Индре (*Snorri, Skáldskaparmál* 17): у Торовом одсуству боговима (Ази) долази незвани гост, див Хрунгни (*Hrungnir*); они немају куд до да га позову на го-збу, а он их малтретира и прети им да ће пренети Валхалу у своју земљу, да ће их све побити, да ће са собом одвести две богиње, Фреју и Сиф, коначно да ће им попити сво пиво. Уто Ази проговоре Торово име и Тор се магично појављује у дворани; како је Хрунгни ненаоружан, закажу један другом двобој у одређено време на одређеном месту. Дивови, уплашивши се за Хрунгнија, направе му двојника од иловаче у кога ставе срце јунице; у двобоју, Торов штитоноша Тјалфи (*Þjalfi*) без по муке обара тога глиненог дива, док Тор убија Хрунгнија који му, међутим, у паду притисне својом ногом врат, тако да га нико није могао ослободити док није дошао његов син Магни (*Magni* „Сила“) стар само три дана. Удвојени сукоб Тора са Хрунг-

нијем и Тјалфија са глиненим дивом Димезил тумачи упоредношћу обреда (борба са лутком) и мита на којем се овај заснива (подвиг бога олује и рата) и указује на једну важну митолошку црту пораженог дива: поред камене главе, каменог штита и бруса као оружја, он има тророго срце од камена. Тај мотив Димезил оправдано доводи у везу са мотивом чудовишне троглаве змије као противника у обреду иницијације (на иницијацијски карактер Торове борбе са Хрунгнијем указује напомена да му је то био први заказан двобој).¹⁰⁹ Преименовање младог ратника након првог подвига, у ствари обављене иницијације у нордијској саги има паралелу у Феридуновом надевању имена тројици синова после свадбе и кушања, а то што се „подвиг“ врши посебним мачем — у „зеленом мачу старог Војина“ и у „Агриковом мачу“ Повести о Петру и Февронији (в. ниже 96 дд.).

Обредни пандан овим индоевропским митолошким традицијама Димезил налази код северноамеричких Индијанаца настањених на западној обали Канаде, у Британској Колумбији. Реч је о змијоликом чудовишту које црвенокожци Бела Куле (Bella Coola) и племе Kwakiutl зову *S̓isiutl*, а они око Томсонове реке (Thompson River) — *Senotlke*; у митовима се редовно представља као двоглаво („double-headed snake“), у обредима као лутка — двоглаво или троглаво, као маска — троглаво. Попут српскога змаја, то је амбивалентно биће, час добронамерни заштитник, чешће демонски противник; између осталог, фигурира и у митовима о ослобађању вода, али нарочито у иницијацијама: у иницијацији врача или поглавице, ловца или ратника, било да је јунаку довољно да ту чудовишну змију случајно сретне, било да мора ступити у борбу са њом и донети њен свлак. Посебно је јака веза овог змаја са ратницима; код Бела Кула-Индијанаца он се назива „Ратник“; код Квакиутла Сисиутлов плес изводи ратни поглавица, а Сисиутл има средишње место и у обреду Тбq'uit повезаном са припремама за ратни поход. Индијанци са Томсонове реке верују да младић који пронађе и убије Сенотлкеа и скине му свлак постаје непогрешив стрелац и непобедив поглавица у рату, који чак својим погледом може окаменити противника. Обредне представе змаја варирају од гломазне конструкције начињене од дрвета, коже и тканине коју покрећу сакривени манипуланти, до маске коју носи један човек, која у средини има људско лице а са стране, изнад рамена, две помичне змијске главе.¹¹⁰ Међутим, епизоду из Шахнаме која стоји најбли-

¹⁰⁹ Даље Димезил пореди староирску традицију о сину богиње рата Мориган (Morígan) по имену Мече који је имао три срца и у њима три змије; да га није убио јунак Мас Сечт те змије би порасле и потаманиле све живо у Ирској (Dumézil op.cit. 144). Тешко је не сетити се три срца Мусе Кесеције и змије на једном од њих (Вук II 67° 253–264, уп. и Пјеванија 145°, 69–75).

¹¹⁰ Dumézil op. cit. 136–138; описану северноамеричку маску он пореди са Фирдусијевим Арапином Захаком који поред своје људске главе има две змијске са стране, закључујући да такав приказ Феридуновог противника није плод позније рационализације, већ да је, као и код урођеника Северне Америке, и у другим традицијама, укључујући староиранску, од иско-

же нашим песмама и заједно са њима речито подупире његову тезу, Димезил не наводи. Паралела коју он повлачи између индоевропских митолошко-легендарних традиција и северноамеричких ритуала је, разуме се, само типолошка. Упоредно постојање суштински аналогног мотива у свадбеним обредима јужних Словена и у њиховој епској поезији, као и у персијском епу, пружа стога жељену поткрепу Димезиловом закључку о његовој праиндоевропској старини и иницијацијском значењу.

Однос обред : еп пројављује се у овом сегменту доста јасно, и само остаје питање односа обреда према миту. У митским и легендарним традицијама које наводи Димезил разазнаје се двојство сукоба са правом немани, који има космолошки карактер (Тор и Хругни, Бјарки и живо чудовиште), и фингиране борбе са њеном репликом, која има иницијацијски значај (Торов штитоноша и глинен див, Хет и тело убијеног чудовишта). Ово удвајање имплицирано је и у наведеној епизоди из Шахнаме, која са друге стране својим свадбеним контекстом стоји веома блиско примерима из наше епике: ту се прави змајеубица Феридун прерушава у змаја да искуша своје синове. Победа Феридуна/Траетаоне над чудовишном змијом, као и слични подвизи богова и хероја у другим митологијама, обично се везују са новогодишњим обредним комплексом, којим се прославља победа над силама хаоса и симболично обнавља космички поредак. Треба, ипак, имати на уму да иницијант кршећи у обреду зрелости лутку само понавља митски подвиг неког бога; пасивност чудовишта својство је првобитног хаоса који је отпор (*vrtra*-!) чину стварања света, уп. мит о убиству Тијамат од стране Мардука, чији је сценски приказ био саставни део новогодишњег обреда.¹¹¹ Сама иницијација могла је наћи своје место у том ритуалном склопу. У најмању руку, на то упућује горе наведена скандинавска легенда, где се сезонска појава крилатог чудовишта и победа над њим везују за празник зимске краткоднице, а на другој страни фингирани дуел са његовим мртвим трупом има јасно значење ратничке иницијације.¹¹²

И у овом случају епика се показује као посредник између људске и божанске равни, између обреда и мита. Социјалном помаку који кандидат остварује положивши испит зрелости и уврстивши се међу одрасле мушкарце са свим повластицама и обавезама тога статуса одговара у епској транспо-

на постојала разноликост у приказивању чудовишне змије. Као што смо видели, наша епика потврђује такав суд: демонски противник је час змај, час црни Арапин, а јавља се и мотив „намонтираних“ змајских глава.

¹¹¹ За старе Индијце и Иранце в. Widengren 1965, 41–49.

¹¹² Ваља нагласити да се у овде упоређеним епским и легендарним традицијама не јавља мотив да змај јунака прогута пре него што га овај савлада. Тај мотив карактеристичан је за бајке; Проп га у светлу фолклорних паралела убедљиво тумачи као иницијацијски обред симболичног силаска у доњи свет, који се замишља, а каткад и приказује као утроба немани (Пропп 1986, VII 12–14).

зицији егзистенцијални помак протагониста од обичног човека до хероја, полубожанског бића. Чин којим се то остварује — борба са троглавом немани — пројектује се на све три равни: на људску, ритуалну као фингирана инсцениација, на херојску, епску као први подвиг будућег јунака и на божанску, митолошку као дуалистички структуриран сукоб бога са демонским супарником који угрожава темеље космичког поретка. Човек као учесник ритуала при том не имитира бога непосредно, већ преко његове епске пројекције. И овде се, дакле, сусрећемо са интерпланарношћу јуначког песништва, на коју смо горе 13 д. већ указали као на кључни појам за његову дефиницију.

Индоевропски авункулат

Осим идеолошке, иницијацијски сижеи српске епике имају и своју социолошку димензију. Пада у очи да у њима средишње место по правилу има сроднички пар ујак — сестрић: цар Стјепан (Душан) и Милош Војиновић, Јанко и Секула, Краљевић Марко и Огњан (Змајоѓени Вук, Драгиша...).¹¹³ Изворни смисао је да стари, искусни јунак упућује у ратничку вештину свога сестрића. То је црта индоевропске старине.¹¹⁴ У неким другим индоевропским традицијама, као код старих Ираца, постојао је обичај да се сестрић даје ујаку на васпитање. Такав је случај са краљем Конхобаром и сином његове сестре Кѹхулином (Cúchulainn). Такође је наглашена посебна љубав која веже ујака и сестрића и која, по Benveniste-у, надилази љубав између оца и сина.¹¹⁵ У нашим песмама то је изражено тако што се сестрић назива *милиш*, или носи име изведено од *мил-*, *драг*: *Милош*, *Драгиша* или сл. Неке варијанте почињу тиме што је сестрић упућен ујаку да га научи јунаштву:

*да ја ширажим ујака мојега,
да ме ујак учи сјећи Турке* (Пјев. 110°, 26 д.).

слично

*да ме ујко научи мегдана,
како ћу се браниш' од Турака,
и како ли сабљом ударашти* (Вук VI 19°, 74–76),

односно „сабљом сећи бритком“ (Вук ркп. II 39°, 60). Сусревши се, они се не познају и сукобе се, при чему се сестрић покаже бољим јунаком од ујака; тек након препознавања следи прави подвиг. У овој другој варијанти из Ву-

¹¹³ Уп. Влаховић 1956.

¹¹⁴ Уместо сестрића, Марков ученик може бити његов унук (Сзајка 1977, 336; о изворној еквиваленцији та два степена сродства уп. Benveniste l.c.).

¹¹⁵ За не. „авункулат“ уп. Benveniste 1969, 223–237; Beekes 1976; Bremmer 1976; Гамкрелидзе/Иванов 1984, 772–774; посебно за Англосаксонце Cummers 1901, за Словене, нарочито за Србе — Gasparini 1973, 277–297.

кове збирке Марков „огњевити“ сестрић Змај-Огњени Вук дели мегдан са црним Арапином који не само што врши насиље над невестама и вереним девојкама, него онима које неће да му се покоре одсеца руке до лаката, јунацима који немају да плате харач вади очи и све их држи везане за дрвеће око свога шатора, морећи их глађу и жеђу. У преломном тренутку двобоја Вук коље Арапина зубима:

*Под грлом га зубима доваћи,
Како га је лако доваћио,
У гркљан му зубе увалио,
Зубима му гркљан извадио (VI 19°, 265–268)*

и затим савладава његову пратњу, ослобађа робље и односи Арапинову главу своме ујаку који га чека. У том часу младићу позли:

*Бирдем га је забољела глава,
Паде Марку у криоце главом
Без ријечи и без одговора (295–297)*

Марко се препадне да ће му сестрић преминути, а онда горе у облацима види у црно завијену вилу како оплакује свога побратима црног Арапина, и схвати да је она опчинила Вука. Даље радња тече слично као у песми „Марко Краљевић и вила Равијојла“ (Вук II 38°): помоћу свога сокола Марко ухвати вилу и примора је да својим дахом и лековитим биљем оживи Вука; опоравивши се, овај је хтедне погубити, но ујак га спречи, и наговори га да се са њом посестри.

Црни Арапин, често троглав, или троглави змај може се схватити као симбол ритуалне препреке или запреке која стоји пред младићем и коју он савладава следећи одређен митолошки узор (у ведској митологији тај узор је Индринa победа над Вртром, чије име значи „запрека“). Први мегдан младог Змај-Огњеног Вука дублира подвиг његовог ујака Марка у познатој песми Вук II 69°, који убивши насилника Арапина укида свадбарину, тј. одстрањује једну такву препреку. Овде се не можемо упуштати у свеобухватну анализу епског лика Змај-Огњеног Вука, чија је сродност са Волхом Всеславјевичем руских билина и прасловенска старина неспорна, већ ћемо се задржати само на управо изложеном, јасно иницијацијски обојеном сижеу. Индикативно је већ само име младог јунака. Још на рођењу он има одговарајуће белеге:

*Није чедо чедо каквано су:
Вучја шаја и орлово крило,
И змајево коло њод њазуом;
Из уста му модар њламен бије (Вук, Рјечник 1818, 234).¹¹⁶*

¹¹⁶ Уп. Стојадиновић I 14°, МН I 1, 580.

Три „зламења“: вук, змија и вила уз њега су и на самртном часу (Богишић, 16°). Његов руски пандан, Всеслав „Слова о полку Игореве“, Волх Всеславјевич руских билина, имао је способност да се претвара у вука. И тај митолошки мотив по свој прилици има ритуалну подлогу. Код разних индоевропских народа *вук* је синоним за разбојника, преступника (уп. Гамкрелидзе/Иванов II 492–497), но на дубљем културном нивоу вуковима се означавају — а у магијском смислу и сматрају — припадници ратничких дружина, једне архаичне друштвене установе о којој овде ваља нешто рећи, јер се чини да добар део епских мотива који су овде размотрени или то тек треба да буду вуче у крајњој линији порекло из њених митова и обреда.

Ратничке дружине

Ратничке дружине¹¹⁷ имају своје корене у ловачко-сакупљачкој приреди, када су се сви за оружје способни мушкарци једног племена удруживали ради заједничког лова и борбе против непријатеља. Са развојем сточарства, њихов ратнички аспект је све више преовлађивао, кроз непрестану борбу са суседима око воде и пашњака и међусобно преотимање стада. Развој земљорадње сузио им је простор, и у историјско доба оне се јављају углавном код номадских народа на рубу цивилизованог света, за који су представљале непрестану претњу својим пљачкашким упадима и чак освајачким походима. Јачањем улоге једног предводника из ратничких настају војне дружине, способне да трајније поседују веће територије и организују власт на њима. Неке од њих положили су темељ мање или више трајним државним творевинама старог и раног средњег века, тако што је завојевачка мањина бивала етнички и културно асимилована од стране потчињеног већинског становништва и претворила се у неку врсту елитног војничког staleжа. Већ је у више наврата изношена претпоставка да су (Прото-)Срби и (Прото-)Хрвати били такве, сточарско-ратничке дружине иранског порекла, које су се у једном тренутку населиле међу словенске земљораднике, наметнуле делу њих своје име и постепено се славизирале, поставши од инородног владајућег слоја нека врста војног племства.¹¹⁸ Но и независно од основаности ове по себи могуће, али за сада недоказиве претпоставке, не може се превидети чињеница да су се елементи заједничке словенске духовне баштине, међу њима поједине епске традиције попут ове, образовали у средишту једног културноисторијског комплекса на чијем југоисточном рубу, код иранских Скита и Сармата, као и на северозападном, код старих

¹¹⁷ Или „дружине мушкараца“: нем. *Männerbünde*, фр. *sociétés d'hommes*. Определељујући се за израз *рајничка дружина* скрећем пажњу да тај првобитни облик треба разликовати од *војне дружине* (нем. *Gefolgschaft*), као његове позније трансформације, в. ниже.

¹¹⁸ Најскорије о томе в. Loma 2000, 142 д.

Германа, наилазимо на обиље обичаја и представа карактеристичних за ратничке дружине. Прасловени свакако нису могли остати имуни од тих обостраних утицаја, тако да се словенско-ирански и словенско-германски паралелизми које смо у овом сегменту традиције установили не сведе на „праиндоевропску“ баштину, већ, бар делом, одражавају посебне млађе везе између етнокултурних области североисточне Европе у првих хиљада година пре Христа и првој половини првог миленија хришћанске ере.

С обзиром на управо предочен општи историјско-географски оквир, као и на низ посебних аналогја у кругу митова и обреда којима се овде бавимо, за нас су нарочито занимљиве староиранске ратничке дружине. Темељно истраживање о њима остаје Викандерова (Wikander) књига из 1938, а врло садржајан преглед њихових карактеристика даје Widengren 1960, 23–26. Њихови корени сежу у заједничку индоиранску (аријску) епоху, па и још дубље, у доба праиндоевропског заједништва. Чланови аријских ратничких дружина били су млади ратници: стинд. *marya-*, авест. *mairya-*, у средишту чијег култа је стајао митски лик јунака-убице змаја; код Иранаца је то Траетаона = Феридун или Крсапа, који убија змију по имену Дахака (*Aži-Dahāka-*), односно „рогатог змаја“ (*Aži-srvara-*). Тај његов подвиг славили су као централно приказање о новогодишњој светковини. Врховна божанства ратничких дружина били су у Индији Индра, у Ирану Митра и Вају; њихов главни атрибут: физичка снага (авест. *aojah-* = вед. *ōjas-*, одатле придев авест. *uṛa-* = вед. *ugrá-*). Припадници иранских ратничких дружина носили су црне заставе са приказом змаја или саме у виду змаја; косу су уплitalи у плетенице (авест. *gaēsu-*); борили се откривених прсију или чак сасвим наги, обузети екстатичким заносом (авест. *aēšma-*), који је, бар делом, био изазиван опојним напцима и природним дрогама; називали се вуцима (авест. *vəhrka-*, „вук“, каткад означен као „двоножни“: *bizangra-*; нперс. *gurg*), речју која иначе у примени на људе значи разбојника, преступника: стинд. *vrka-*. Живели су у некој врсти сексуалне слободе, која је долазила до израза и у склопу поменутог празника Нове године. Због своје агресивности и оргијастичког карактера својих култова били су оштро осуђивани од зороастризма, религије која се изворно заузимала за интересе мирних земљорадника и седелачких сточара. Ипак је њихов утицај на политички развој Ирана био веома велики. Парћанско царство, током векова најозбиљнијег супарника Римске империје, основала је једна таква ратничка, одн. војна дружина скитског порекла која се са севера доселила у Персију; змајеборац Феридун је, изгледа, првобитно био традиционални јунак Парћана (Wikander 1938, 104).

Начин на који млади Змај-Огњени Вук убија свога првог противника — „вучки“ га коље зубима — не треба схватити као очајнички младићев потез у тренутку када му није преостало друго оружје, већ као одраз ритуала ратничке дружине. За Ските Херодот бележи обичај да свако од њих кад

убије свог првог непријатеља — пије од његове крви (IV 64). Чувен је Херодотов податак о Неурима, племену скитског начина живота настањеном северозападно од Скита, негде у данашњем Поднепровљу, чији се припадници једном годишње на магичан начин претварају у вукове (IV 105). Реч је или о делу Прасловена, или о неком њима географски и културно сасвим блиском етносу, а сама прича најпре се може схватити као одблесак годишњег обреда којим се вршило посвећење нових чланова ратничке дружине, њихов пријем у „вучји чопор“. Пијење крви погубљених непријатеља и „вучје“ понашање потврђени су код паганских Словена у Полабљу. Велети су још око 1100. заробљеним хришћанима одсецали главе и врчевима пуним њихове крви, завијајући као вуци (*horrendis vocibus ululantes*), наздрављали пред жртвеницима свога бога Припегале (*Pripegala*).¹¹⁹ Вучје завијање начин је како се хајдучи дозивају (нпр. Пјев. 89°, 58); прасловенска сложеница **vǫlkovuja* „човек који завија попут вука“, сачувана углавном у топонимији разних словенских земаља, може бити у вези са сличним обичајима. Предање о вуку-родоначелнику, забележено код разних индоевропских и неиндоевропских народа (Римљани; Турци), које се традиционално тумачи као остатак тотемизма, пре би могло припадати митовима ратничких дружина и очитовати њихову улогу у образовању датих етноса. То важи и за још у средњем веку забележену традицију да су Срби — вуци, као и за важну улогу коју је вук играо у митологији Скитима сродних Сармата. О томе сведоче археолошки налази, као и епска традиција њихових потомака, Осета на Кавказу, о Верхегу као родоначелнику рода Ехсертегата, из кога су највећи јунаци осетске митологије. Име *Æxsertæggate* сродно је стариндијском *ksatriya*- и првобитно је означавало ратнички сталеж, а *Wæræg* је изведено од индоир. **vrka*- „вук“ (уп. Абаев IV 96 д.; 229 д.).¹²⁰ Змај-Огњени Вук из горе наведене песме коље свога првог, демонског противника „како вуче јагње“¹²¹, и тиме потврђује своју у имену садржану вучју природу: на обредној равни, прва победа, ритуална или стварна, промовисала је кандидата у вука — члана ратничке дружине. У светлу тога сазнања може се

¹¹⁹ Meyer 1931, 16. С обзиром на податак да је Припегала преко пророчанстава захтевао да му се на жртву приносе непријатељске главе (*ferus in dictis capita, inquit, vult noster Pripegala id. ib.*), име му се може са доста вероватноће протумачити као **Priby-golva* „онај који прибавља главе“; за могућност да се оно чува у имену сремског манастира *Прибина Глава*, раније *Прибглава*, уп. Лома 1998b, 3–4 и доле 197 дд.

¹²⁰ Проблем ликантропије исувише је сложен и о њему је одвећ много писано да би се на овом месту могао ноле исцрпно приказати. За не. перспективу уп. од новијих радова Gerstein 1974, Иванов 1975. Потпунији приказ улоге вука у српској традицији остављам за другу прилику.

¹²¹ Слично Страхинић бан зубима закоље Влах-Алију „како вуче јагње“ (Вук II 44°, 747), но ту контекст није иницијацијски, јер је бан већ искусан јунак који се не бори да задобије жену, већ да је поврати од отмичара.

сагледати мотив „страшног одијела“, начињеног пре свега од вучјих и медвеђих кожа, које носи противник у низу варијаната песме о „женидби са препрекама“: на крају иницијације новопосвећеник се суочава, у фингираном дуелу, уместо троглавог змаја, са чланом ратничке дружине у коју треба да ступи, одевеним на начин на који се њени чланови прерушавају односно, у магијском смислу, претварају у дивље звери у својим обредима и на ратним походима. Медвеђи уместо вучјих атрибута или упоредо с њима налазе при том најближу паралелу у скандинавским берсеркирима (*ber-serkr* „одевен у медвеђу кожу“), ратницима „дивљим попут паса или вукова“, како их описује један стари текст (*Ynglingasaga* 6), који су се борили без оклопа и важили за несавладиве; упоредо са њима, код Скандинаваца су постојали и *úlf-heðnar* „(људи) у вучјој кожи“; ти у грабљиве звери не само прерушени, већ у извесном смислу у њих преобраћени чланови ратничких дружина су, по предању, служили богу Одину док је владао на земљи, чинећи тако земаљски пандан небеској војсци палих јунака окупљеној око Одина у Валхали. Сама та мртвачка војска: *Einherjar* има свој култни предложак у старогерманским ратничким дружинама. Описујући Германију у I веку хришћанске ере Тацит помиње племе *Harii* који иду у ноћне препаде обојених тела и са црним штитовима тако да изгледају као мртви устали из гроба, терајући непријатеље у бекство већ самом својом појавом.¹²² Подсетимо да се код Словена повампирени мртвац појављује у лику вука, као *вукодлак*.¹²³ На тај начин, ратничка дружина се пројављује истовремено као вучји чопор и као вукодлачка војска.

Осим као име за новопосвећеног ратника у епској песми, реч *вук* се јавља и у склопу свадбеног обреда, као назив за младожењу и његове вршњаке, што поново очитује горе већ предочену везу између ратничке иницијације и женидбе. По варошима у Херцеговини, кад сведу младенце у ложницу младожењу у песми ословљавају *горјанине вуче* (Грђић-Бјелокосић 1896, 79). У истим крајевима (Босна и Херцеговина, Лика), младожењини вршњаци који се окупљају око младожењине куће и прве ноћи збијају шале (плаше младенце) зову се *вукови* (РСА 3/1965, 116, са изворима). У Грбљу, пошто младенце сведу у ложницу сватови, а особито девер, завијају као вуци (Ђорђевић 1958, I 234). Могуће да је нормални начин женидбе чланова

¹²² Tacitus, *Germania* 43. За старогерманске ратничке дружине темељно дело остаје Höfler 1934. Уп. Dumézil 1969, 127 дд. О загробном боравишту палих јунака и његовом владару в. доле 133 дд.

¹²³ По једном новијем тумачењу, реч би изворно значила не „човек у вучјој длаци“, већ „вук-медвед“, тј. њен други дело био би у вези са балтским називом за медведа, стпрус. *tlók*, лит. *lokys* (В. В. Иванов / В. Н. Топоров у Мифи народова мира I 242 д.). Као спој истих значења занимљиво је и име главног јунака англосаксонског спева *Beowulf* „пчелињи вук“, тј. „медвед“; као борац против змајева и других чудовишта, Беовулф се може упоредити са Бјаркијем из горепоменуте саге, који сâм слови као син медведа.

ратничких дружина била оружана отмица девојке, обична у Србији до почетка XIX в. (Вук 1818 s.v. *оџмица*); игра на поселима у Херцеговини, у којој сваки момак уграби девојку која му се допада и са њом отпева неку песму, зове се *вук и овце* (РСА I.c.). Положивши испит зрелости, младожења ступа у друштво пуноправних, за рат способних мушкараца, *вукова*, па се и сам назива вуком.¹²⁴ Има индиција да су сви чланови ратничке дружине полагали право на невесту новопосвећеника. У средњеперсијском стари индоирански назив за припадника ратничке дружине **marya-* означава, у облику *mērak*, помало бизарну институцију привременог супруга коме прави муж на одређено време уступа своју жену (Wikander 1938, 10).

Друга иницијацијска искушења

Као што смо видели да поједини атрибути епског отимача невесте (пламен и студен ветар које бљује троглави змај; „страшно одијело“ добилено комбинацијом разних дивљих животиња) могу истовремено одражавати реалне елементе обреда (борба са троглавцем или са прерушеним чланом ратничке дружине) и симболизовати искушења иницијације (жега и хладноћа које новопосвећеник мора да истрпи, звериње са којим се среће током свога боравка у дивљини), тако и се и вила коју у разматраној песми Змај-Огњени Вук стиче за посестриму да двојако схватити. Како у низу других варијаната новопосвећеник задобија невесту, *вила* као назив за женско митолошко биће које припада свету дивљине може овде представљати епски израз за „пратиље“ чланова ратничких дружина које су са њима живе у односу слободне љубави, изван иначе прописаних друштвених оквира; стога их зороастријска традиција назива „курвама“ (ав. *jahikā-*); каткад су оне означене и као чаробнице, вештице (ав. *pairikā-*). Без обзира на то што посестримство искључује сексуалну везу, сме се помишљати да је друговање српских јунака са вилама имало изворно и ту димензију. Но са друге стране, то што млади ратник при свом првом подвигу задобија вилу може се схватити и симболично. Та реч, која на словенском југу означава женска митолошка бића, у севернословенским језицима је назив мушког рода за махниту, луду особу, значење још довољно присутно у српским глаголима *виленети* и *виловати*. Борбени жар, занос је по својим манифестацијама сличан лудилу, или беснилу (грчки хомерски термин за то *λύσσα* изведен је од *λύκος* „вук“). После махнитања редовно долази клонуће, тако да Вук који у вучјој јарости зубима закоље свога противника а затим привремено обамре од вилине чаролије и најзад се поврати трајно задобивши вилу за посестриму заправо представља новопосвећеног ратника који се тешко опорав-

¹²⁴ Вуком се отимач девојке означава и у хетитској традицији (Гамкрелидзе/Иванов II 756).

вља од први пут доживљеног наступа борбеног заноса, али га убудуће поседује као способност која се увек у датом тренутку активира. Ту би, дакле, вила била само митолошка метафора за борбени занос, махнитост која јунака обузима.¹²⁵ На други начин, то стање означава се као жестина, јарост и описује метафорично као *ваџра*: одатле Вуков надимак *Огњени*, као и израз *огњевити јунак*.¹²⁶ У једној песми јунак, Радул-бегов заточник, који не носи случајно исто име *Вук*, не да се заплашити „страшним одијелом“ свога противника, већ га убија, а онда почиње сећи све госте за трпезом по реду, и има само још толико свести да упозори свога господара, кога више није у стању да препозна:

„Ко је вођен бего Радул-бего?
Нека бјежи, уклони се с њуша,
крвца ми се на очи навукла,
у незнању њосјећ ћу му главу!“ (Пјев. 39°, 251–254).

Може се упоредити једна епизода из ирске саге. Након свога првог мегдана у којем је на граници земље погубио три Нехтина сина — тај тројни противник би, по Димезилу, дублирао троглаву неман присутну у више митолошким верзијама¹²⁷ — млади улстерски јунак Кухулин враћа се на својим бојним колима, сав крав и опијен борбеним заносом, у престоницу Улстера (*Etain Macha*); једна пророчица упозорава његовог ујака, краља Конхобара, да ће младић, ако га некако не умире, побити све његове ратнике. Краљ пошаље пред њега сто педесет нагих жена не би ли га постиделе; на тај приказ Кухулин одврати лице и допусти да га изведу из кола; затим, да би угасили његову јарост (*ferg*), стављају га заредом у три котла пуна хладне воде; први се од врелине распрсне, други прокључа, а у трећем се вода само загреје до топлоте коју једни људи могу поднети, а други не. Тако охладе младог јунака, па га обуку (Thurneisen 1921, 125–139, уп. Dumézil 1969, 121). Сличан мотив Димезил налази у осетској легенди о чудесном рођењу јунака Батраза: његово тело је од усијаног челика и потребно је седам котлова воде да га угасе. Дужи боравак младог посвећеника у дивљини;

¹²⁵ Сама реч *вила*, буг. (*само*)вила, слн. *vila* пореди се са рус. *вилѣтъ*, укр. *вилѣти*, блр. *виліць* „скренути са правог пута“, чеш. *vila* „глулак“, пољ. *wiła*, даље лит. *vylis* „лажљив“, *vielótis*, *vielóju*. Са друге стране, примамљива је веза са *војска*, *војник*, стел. **воинџ**, **повинџти** „победити“, лит. *veju*, (*pa*)*výti* „гонити“. Уп. Skok III 593; Фасмер I 314, 315, 322. Изворно би то била апстрактна именица са значењем „махнитост, лудило“, или „својство војника“; „занос у који пада ратник у боју“. У истом семантичком кругу остаје претпоставка позајмице из сарматског **vila*- од **vīrua*- у вези са стинд. *vīrua*- п. „јунаштво“.

¹²⁶ У наведеној песми Вук VI 19°, кад „Огњанин Вук“ дели мегдан са ујаком Марком, где он удара Марка, тече крв, а где Марко удара њега, „ту искачу огњене варнице“ (57).

¹²⁷ Као и у римској легенди о борби тројице браће Хорација против три брата Куријаца којом се решава рат између Римљана и Албанаца, а у којој преживљава само један Хорације који по повратку из боја, у гневу, убија сопствену сестру (Dumézil 1969, 17 дд.).

његова необуздана, зверска агресивност при повратку у село; неколико уза-
стопних потапања у воду која је смирују; малаксалост која га затим обузи-
ма; забрана сексуалног контакта са женом у току наредне године, сви ти
елементи се срећу и у иницијацијском обреду дружине „људождера“ код
северноамеричког племена Квакиутл из околине Ванкувера (Dumézil 1969,
123–125), а имају, дабогме, паралеле у сличним ритуалима широм света.

Искушеников боравак у дивљини доста је јасно наговештен у једној пе-
сми из Топлице (Милићевић 1884, 409–411). Јунаци су опет Краљевић Мар-
ко и његов сестрић Огњан (тј. Змајогњени Вук). Песма почиње стиховима:

*Коња игра Краљевићу Марко,
Сас Огњана мила сестричића (1–2)*

Тај мотив структурално одговара сусрету ујака са сестрићем који је
пошао к њему да стекне ратничка звања, њиховом двобоју и препознавању.
Стога овде „играње коња“ треба схватити као витешку вежбу у склопу поу-
ке из јунаштва коју ујак даје сестрићу. У тој игри ухвати их ноћ, и Марко
пита Огњана „Куде ћемо к ноћи почивати?“ (7). Одговор гласи:

*„Мили ујко, Краљевићу Марко!
Да ноћимо у горе зелене:
Зелен' шрава — свилена ћосицеља,
Ведро небо — шарени јоргани!“ (9–12)*

Као да имамо пред собом, у епској транспозицији, још један фрагмент
обредног текста у којем посветитељ (ујак) ставља на пробу свога искушени-
ка, а овај му одговара наводећи обредни пропис. Даље се, међутим, радња
одвија тако, што на Марков предлог њих двојица оду на конак латинском
краљу. Ту, у тренутку када је послужено вино, младић престаје са вечером.
То се објашњава појавом лепотице која му је пиће послужила, краљеве кће-
ри, у коју се напречац заљуби и коју на крају, извршивши тешке свадбене
задатке, укључујући борбу са „халом троглавињом“, задобије. Изворни
смисао Огњановог устезања за трпезом могао би, међутим, бити то што
младић, док не прође чин иницијације, нема права ни да пије са одраслим
јунацима ни да се ожени.¹²⁸

У овој песми занимљив је још мотив пуштања крви коњу. Младићу је
задато да у „гори зеленој“ у „безданом језеру“ ухвати „пловку злато-
крилку“, улови „перо пауново“ и откине „зрно малиново“. Марко му даје
свога Шарца, јер је његов коњ „јоште ненаука“, а Шарац је „језеру обико“.
Следи упозорење:

¹²⁸ Уп. извињење које на крају „Женидбе Душанове“ цар Стјепан упућује Милошу, да
га је „...путем намучио: / и конаком, и глади, и жеђу“ (Вук II 29°, 689).

*„Када будеш језеру на среди,
Туја има хала шроглавиња,
Хоће шара у воду да сїоне.
Немој ми се, деїше, уїлашиїи!
Већ извади сабљу из ножњица,
Па їи удри шару їо грудима.
Из шарца ће крвца їолеїеїи,
И шарац ће на брег да излегне.“ (65–77).*

Нешто слично, али другачије осмишљено, срећемо у песми о Марку и његовом млађем брату Андрији (Андријашу). Њен зашет почиње Андријиним жељом да се огледа у јунаштву са Марком, а овај, не желећи да се бије са братом, предлаже да се надмећу у трпљењу жеђи: браћа се упуте кроз безводне крајеве и на крају Андрија, први попустивши, хтедне заклати коња да му се напије крви, но Марко га спречи и упуту у оближњу крчму (даљи зашет води Андријиној смрти и Марковој освети над његовим убицама).¹²⁹ Клање коња и гашење жеђи његовом крвљу мотив је који се у нашој епизи иначе везује за самог Марка (нпр. Ерл. 176°, Вук VI 23°, 38°), а Климент Александријски бележи га као обичај код Скита (Paedagogus III 3, 24). Такав поступак није се морао сводити на случајеве крајње нужде, већ је могао оличавати идеал самолишавања и сналажљивости, ритуално оствариван у склопу иницијације.

У испит уздржљивости младог искушеника спада и избегавање општења са супротним полом у припремном раздобљу иницијације. Одговарајући мотив такође се среће у српским јуначким песмама. Идући у сватове леђанског краља, за кога ће као заточник погубити троглавог Арапина, млади „луди“ Грујо Новаковић послуша савет свога оца Старине Новака да при проласку кроз Сарајево не обрати пажњу на турске девојке које га гледају и дозивају (Пјев. 72°, 49 дд.). Туркиње Секули у Цариграду показују дојке из недара, загрћу скуте уз колена да му покажу ноге и откривају лица, не би ли се којој приволео, јер цар хоће да га потурчи (МН I 1, 76°, 600 дд.), али он одвраћа очи од њих, слично као млађани Кухулин.

У иницијацијским обредима примитивних народа среће се и кушање ватром (нпр. пролазак кроз ватру, ход по ужареном угљевљу). Тај обредни поступак треба разликовати од мотива стицања унутрашњег „огња“ као симболичне представе ратничког заноса, премда се не може ис-

¹²⁹ У једној варијанти Марков противпредлог гласи да скупа ударе на Турке; Андрија се при том поплаши тридесеторице јаничара, а Марко већину посече, а тројицу зароби и да брату да их сам погуби „неће ли се сјећи научити“ (Пјев. 36°, 71). Није искључено да се понегде и у нека времена практиковао сурови обичај иницирања младог ратника убијањем заробљеника, но посредни може бити и одјек другог ритуала, при којем се жртва изабрана из редова ратних заробљеника приносила богу рата, познатог код Скита („Ареј“) и Словена (Радогост, Прилегала). У вези са тим је можда и култ мача, сабље „жедне крви“, која се такође посвећује „иницира“ људском крвљу, уп. ниже 100.

кључити нека дубинска веза између једног и другог. У једној македонској варијанти песме о Марку и његовом сестрићу у којој се овај зове Секула (!), младић да би задобио кћер латинског владара мора, поред других задатака, да савлада црног Арапина отхрањеног за бој са њим, да преплива Црно море и с оне стране донесе три златне јабуке и да уђе у усијану пећ (уз помоћ Марка и његовог Шарца, Секули све то успева).¹³⁰ Изобличењем овог мотива може се објаснити иначе бизаран сиже песме Ерл. 134°, где Јанко моли своју сестру да да једног од своја три сина да га „два целата млада“ на Велебит-планини муче на два огња жива у замену за њега, Јанка, а она каже:

„Ако би ти дала Милована,
Милован је мајци миловање;
Ако ли би дала Радована,
Радован је друго радовање,
Већ даћу ти сина Вукосава“ (22-26),

па тако и учине; Вукосав горећи прекорева мајку, али њу не ражали, већ гане вилу са планине, и она је устрели (варијанте Krstić 1984, 620).¹³¹ Најмлађи сестрић чини се предодређен за улогу искушеника — на до нас доспелој равни текста: жртве — већ својим именом *Вукос(л)ав* (уп. варирање имена (*Змајогњени*) *Вук* и *Секула* код сестрића-иницијанта; као што ујак-иницијатор Секули може бити Марко, тако се и овде, обратно, Вукосаву — Вуку јавља Јанко).¹³²

Посебне историјске околности допринеле су да се фрагменти ове идеологије нарочито дуго и добро очувају код Срба. Током средњег века њен баштаник је, као и другде, био властеоски сталеж, у чијем поседу се она постепено преображавала под утицајем средњовековне витешке културе; један такав амалгам је косовски епос. Падом под Турке тај процес је заустављен. Део преживелог племства прешао је у ислам, задржавши на тај начин свој друштвени положај, други део је избегао у суседне хришћанске земље, ступивши у пограничну војну службу и тако наставивши борбу против Турака и својих исламизованих сународника, а трећи део се повукао у тешко приступачне пределе, где се „повлашио“¹³³ и похајдучио. Местимице, пре

¹³⁰ Ђурић 1961, 54, уп. Krstić 1984, 608, 65°.

¹³¹ У неким варијантама из уже Србије Сунчева сестра шаље сина у замену за Сунце у војску, или да га погубе, уп. Влаховић 1956, 207 дд..

¹³² На ватру алудирају и имена сестрића (*Змај*) *Огњени* (*Вук*) и *Огњан*. Искушавање ватром може једноставно симболизовати жегу којој се младић излаже у припремном периоду, али можда иза њега стоји посебно ритуално значење. Огњевитост је особина јунака коју стиче иницијацијом, уп., поред јарости младог Кухулина и „каљења“ новорођеног Батраза, и *tapas-*, „топлоту, енергију“ коју Арђуна стиче подвизањем у планинама (Mbh. III 167, 9 дд.).

¹³³ Власи — номадски сточари румунског језика — испрва су били страна компонента у склопу српске државе. До краја средњег века темељно су пословењени, између осталог за-

свега у динарским брдима, точак историје вратио се уназад и стара амбиваленција припадника ратничких дружина, „вукова“, који су својој заједници били у рату главна узданица, али у миру стална претња, обновила се у сличним привредним и друштвеним околностима. Погранично четовање, крађа и прекрађа стоке, разбојнички препади, све то што у оквиру једне сређене, законске државе није ништа више до преступ и злочин, поново је, у условима отпора иноверном завојевачу, могло бити слављено као подвиг; хајдук, „горски вук“, био је истовремено и разбојник и борац за слободу. У хајдучким дружинама и срединама понајбоље су се чувале старе јуначке песме и стварале нове у духу идеологије древних ратничких дружина, и то све до у прошли век: многи међу најбољим Вуковим певачима били су хајдуци. Стога никакво чудо што су се у таквим условима одржали и неки врло архаични женидбени ритуали.

Мач зелени старога Војина

Додатно¹³⁴ ћемо се осврнути на још један могућ одблесак иницијацијског ритуала у словенској епиској традицији. Реч је о мотиву посебног оружја, најчешће мача, којим млади јунак изврши свој први подвиг савладавши троглаву немањ. Милош Војиновић то чини „мачем зеленим старога Војина“, тј. свога оца, који му браћа дају шаљући га ујаку у сватове; исти „мач зелени“ носи и Грчић Манојло, младожења у другој Подруговићевој песми о женидби (Вук III 6°), о којој је такође већ било говора у овом и у претходном поглављу. Шта значи епитет *зелени уз мач*, није јасно: но највероватније се чини да је реч о старом бронзаном оружју које стоји негде похрањено док не дође у руке младог иницијанта и по којем је попала зеленкаста плесан. У песми Стојадиновић I 14° Змај-Огњени Вук рађа се са јуначким обележјима: има прамен вучје длаке, на рамену му игра мудра видра, из недара бије плаховит змај, о бедру му је окована сабља, а на мишици *мач гребештак*. Одраставши код ујака, краља Матијаша, он себи за коња изабере неугледно врано ждребе, које једино од краљевих коња није могао помаћи с места (уп. Марков избор Шарца), а за оружје узме зарђали мач гребештак. Затим се свети за оца баби Јерини и зету, турском цару, и осло-

хваљујући тежњи Србаља — зависних земљорадника ка њиховом, слободнијем начину живота, која се остваривала најчешће кроз мешане бракове, појава коју законодавство тежи да сузбије. Већ тада *влах* постаје од етничког социјално одређење; власи су од седелачких земљорадника имали много већу слободу избора места становања и право ношења оружја, штавише, бавили су се увелико и разбојништвом, као нека претеча доцније хајдучије. Након пада под Турке влашки, тј. полуномадски статус постаје примамљив и за део преостале хришћанске властеле у слабије приступачним планинским пределима. Отуда *влах* као погрдан израз у устима како потурчене српске властеле, тако и становника приморских градова. Уп. Његошев „Горски вијенац“, стих 360 дд.

¹³⁴ Овај завршни одељак није садржан у Лома 1998а и објављује се овде по први пут.

бађа своју браћу. Рђа на гвозденом гребештаку потврђује да зелена боја на Војиновом, очито бронзаном, мачу није ништа друго до плесан. Први подвиг који Вук њиме врши није, додуше, убиство змаја, но ваља се сетити да је у српској епској традицији управо он змајеубица *rag excellence*, и да та црта његова лика има своје коренове у прасловенској давнини, како то произлази из подударача песме „Царица Милица и Змај од Јастрепца“ (Вук II 43°) и староруске „Повести о Петру и Февронији Муромским“, коју је средином XVI в., по народним легендама, написао Јермолај-Еразмо.¹³⁵ Та већ одавно уочена подударност, која чини један од угаоних каменова при реконструкцији прасловенске епике,¹³⁶ протеже се и на мотив који нас овде занима. Змаја не може убити нико други до млађи кнежев брат, који је нежењен (тј. иницијант) и који се жени у следу догађаја изазваних змајеубиством. Таква предодређеност противника мотив је који се среће и у песми „Царица Милица и Змај од Јастрепца“, али и у „Женидби Душановој“ (Вук II 29°), где Милош каже за Балачка: „Ја га знадем и он ме познаје“. Што је важно, и у српској и у руској верзији змај се може убити само одређеним, унапред познатим оружјем. У двама варијантама песме „Царица Милица и змај од Јастрепца“ наведеним у МН I I, стр. 571, оружје којим се убија змај приписује се вилама, било да је то „вилиноско копље“ које је „огњеном Вуку“ даровала вила (рукопис из Дубровника), било „бријаткиња ћорда“, „што му б’јеле даровале виле“ (Брист код Макарске); уп. више (91 д.) о значењу виле у иницијацији. У муромској легенди, змајево пророчанство о сопственој смрти гласи: „Смртъ моя естъ от Петрова плеча, от Агрикова же меча“ (630). Не знајући шта је Агриков мач, Петар га налази у цркви Воздвиженија часног крста код Мурома, где је лежао у зиду олтара у шупљини између опека. И овде се, дакле, ради о древном оружју похрањеном — и то на свештеном месту — за посебну намену. У коментару на стр. 765 претпоставља се да је у Повести име јунака Агрикана из билина замењено грчким именом *Агрик* (Αγροίκος). Што се тиче манастира, узима се да се у XIII в., у доба кад се ставља радња Повести, налазио на месту где је доцније била дрвена Крстовоздвиженскаја црква, која се у изворима краја XVI–XVII в. помиње на подручју града. Смемо ли претпоставити да је црква заменила неко светилиште са мачем као фетишем бога рата, и да је тај мач-фетиш у посвети цркве замењен крстом као знаменом хришћанства?¹³⁷ У нашем случају за супституцију мача крстом осим смисла саме легенде го-

¹³⁵ Ермолај-Еразм, *Повесть о Петре и Февронии Муромских*, Памятники литературы древней Руси, Конец XV — первая половина XVI века, Москва 1984, стр. 626–648. О писцу в. стр. 763–765, а коментар 765–766.

¹³⁶ Уп. Maretić 1889, 90 и 1909, 250; Скрипиљ 1946; Жирмунский 1962, 95 д.

¹³⁷ О могућој замени паганских идола крстом у Срба писао је већ Чајкановић, додуше без довољно поузданих примера; доцније је та идеја развијена и, нажалост некритички, примењена на косовски мит у књизи Поповић 1976.

вори и спољашња сличност усправно пободеног мача са крстом, његова крстообразност. Ово није нагађање без икаквог основа, јер су слична светилишта постојала у античко доба на тлу потоње Русије, у тадашњој Скитији. Описује их Херодот у четвртој књизи своје Историје, настале средином V в. пре Хр., у склопу описа Скитије и скитских обичаја. У 59. поглављу он међу скитским божанствима помиње једно које идентификује са грчким богом рата Арејем не наводећи му домаће име, али наглашавајући да њему једином Скити праве светилишта и кипове. Мало даље (IV 62), он описује детаље култа тога скитског Ареја: у сваком округу подигну четвороугаону гомилу од сувог грања, у ширину и дужину од преко пола километра, са трима стрмим странама, а само једном приступачном; на врх пободу старински железни мач (акинак), који представља Арејев кип. Том фетишу приносе на жртву овце и коње, и то још више него осталим божанствима, а искључиво њему и људске жртве, сваког стотог заробљеника: пошкропивши му главу вином, закољу га изнад једне посуде у коју ухвате његове крви, па том крвљу залију мач, а мртвацу одсеку десну руку до рамена и баце је у ваздух. Култ мача код Скита, Сармата и Алана помињу и познији антички писци,¹³⁸ а да то не мора бити пука књишка референца на Херодота сведочи Прискова прича, коју преноси Јордан, како је у V веку н.е. неки пастир на тлу некадашње Скитије нашао један од „Марсових“ (тј.: Арејевих) мачева и однео га Атили, који је у томе видео повољно знамење.¹³⁹ Прежитак скитског Ареја Димезил види, чини се, с правом, у лику осетског епског јунака Батраза.¹⁴⁰ Батраз има изражене црте демона олује, чак се у појединим сижеима идентификује са громом, а важну и готово аутономну улогу у Батразовој легенди игра његов чудотворни мач: јунак није могао умрети док му мач није бачен у Црно море, а и дандањи када сева са те стране Осети верују да те светлице потичу од Батразовог мача који у олуји искаче из мора да би се борио са злodusима. Слично Срби причају о Марковом буздовану.¹⁴¹ За обред иницијације мач-фетиш је могао бити узиман са посвећеног места, где

¹³⁸ Luc. Scythia 4; Clem. Alex. Protrept. IV 46, 5, 64; Amm. XXXI 2, 23; Solinus Memorab. XV 3.

¹³⁹ Iordanes XXXV, уп. Dumézil 1978, 78 дд.

¹⁴⁰ Id. 19–90.

¹⁴¹ Марко видећи да му је умрети баца буздован „у сиње море“ (тај назив је изворно означавао управо Црно море, уп. горе 37 дд.), а сабљу пребија да је се не домогну Турци (Вук II 74°) То је свакако иста она сабља његова оца Вукашина, коју је Марко повратио погубивши Вукашинова убицу (Вук II 57°, 58°; варијанте Krstić 1984, 606). Близак сиже у осетском епу представља Батразова освета над убицом свог оца Хемипа, Сајнег-Елдаром. Дошавши му као непознат младић, Батраз га замоли да погледа његов чувени мач, са чије оштрице сијају сунце и месец, па запази на њему оштећење, а Сајнег-Елдар каже да се то мач када је њиме посекао Хемипа окрњио о Хемипов чудотворни зуб. Батраз га упита одакле се код њих рађа сунце, и у тренутку када се овај окренуо да му покаже исток, одсече му истим мачем главу (Dumézil 1978, 27–29). Истоветан трик примењује Марко у Вук ркп. II 39°, Стојадиновић I 3°.

је стално стајао, као код Скита на врху Арејево хумке. Сетимо се да у нордијској саги о Хролфу млади Хет врши свој први, фиктивни подвиг савлађујући већ убијено чудовиште особитим краљевим мачем, чији златни браник указује на то да се радило о оружју украсне и ритуалне, а не стварне борбене намене. Име *гребештиак* бележи Вук у првом издању Рјечника из 1818. у примеру из десетерачке песме „Сијевају мачи *Гребештиаци*“ (уп. Вук IV 5°, 43), срећемо га и у 594. стиху 33. песме исте књиге: „Ето гребу мачи гребештаци“, а у издање Рјечника из 1852. унесен је, такође као стајаћи обрт јуначког песништва, и израз *гребешко гвожђе*, са примером: „Све у љуто у *гребешко* гвожђе“. Биће у праву Петар Скок када у свом етимолошком рјечнику своди *гребештиак* на **гребештиак* као на поименичење од *гребенски* и претпоставља да је у придеву *гребешки -и-* уместо *-с-* према том поименичењу (Skok I 601a). Гребештак је, дакле, мач од некаквог посебног, *гребенског* гвожђа, но како је реч очувана једино као реликт у језику традиционалног песништва,¹⁴² може се само нагађати какво је то гвожђе било. Могло би се помишљати да је то гвожђе од којег се праве *гребени* за чешљање (гребенање) вуне или лана, но таква семантика не би баш препоручивала реч за украсни епитет у јуначкој песми. Начелно је вероватније да изведеници на *-ски* у основи лежи неки топоним, и да је метал, односно оружје, означен по месту свога порекла, слично као што је *димискија* — сабља из *Дамаска*. Реч *гребен* се јавља ту и тамо у орографској примени, али никад као ознака некога великог и важног града или области одакле су могли бити увожени мачеви или железно од којег се кују.¹⁴³ Неки други називи оружја у српској епизи могли би имати митолошко значење, тј. изражавати „одуховљеност“ оружја: мач *вуковац*, који на оштрици има гравираниг вука

¹⁴² Стари српски назив за овај метал је, као и у другим словенским језицима, *жельзо*, те се обрти као *све у љуито*, у *гребешко гвожђе* свакако свде на раније **све у љуито гребенско жельзо*, где спој именице и придева тачно попуњава други полустих.

¹⁴³ Треба ипак указати на руски назив *гребеницы* или *гребенские казѝки* за козаке насељене од краја XVI века, а коначно почетком XVIII, на обали Терека у Прикавказју (Фасмер I 454). Као да је **Grebenъ* било словенско име Прикавказја, или, с обзиром на апелативно значење „планински хрбат“, самог Кавказа? Називи „кавказки мач“, „кавказско железно“ имали би своју културноисторијску заснованост у чињеници да је област Кавказа била један од најранијих центара металургије гвожђа, и да су се њени производи оданде од краја другог миленија пре Хр. и почетка „гвозденог доба“ ширили на разне стране, између осталог, преко античке Скитије у северном прибрежју Црног мора, и у крајеве где се претпоставља словенска прадомовина. Овде поменути акинак-фетиш скитског бога рата свакако је био од тог, *кавказског* гвожђа, као и слични мачеви нађени у курганима скитских велможа. Но ова по себи примамљива претпоставка крајње је хипотетична, јер једну усамљену, тек почетком прошлог века забележену формулу српских јуначких песама, и једну нешто раније, али опет сразмерно позно потврђену руску топографску ознаку пројектује у магловиту давнину. Налаз би био паралелан са нашом интерпретацијом прасловенског песничког споја *сиње море* као, Скитима посредованог, иранског назива Црног мора, коју смо дали на почетку другог поглавља. Због још много веће хипотетичности, нисмо га тамо поменули, а помињемо га овде, уза сав опрез, зато, што

(РСА; два таква су Змај-Огњеном Вуку „од баба остала“: Вук VI 58°, 26 д.; уп. id. 1852, s.v., у пословици из Боке), очито одражава горе поменуто поистовећење ратничке дружине са вучјим чопором (уп. и доле, II 3);¹⁴⁴ сабља *навалија* (Вук II 84°, 8) могла би се тумачити и као „јуришно оружје“ (од *навалии*, уп. Skok III 562), али и као оружје које има своју сопствену вољу, сече *на(х)валице* „хотимице“;¹⁴⁵ сабља *са очима* (Вук II 25°, 57; Красић I°) као да је таква, која *види* куда сече, или, још пре, која *предвиђа* будућност, уп. мотив сабље која позвекује предсказујући борбу¹⁴⁶ или чак говори, упозоравајући власника на опасност (Ерл. 216°, 36–40).¹⁴⁷ По формулацији у варијанти „Женидбе краља Вукашина“ Кордунаш II 26°, сабља са очима чинила је војводу Момчила неухватљивим. Неверна љуба Момчилова онеспособљује је тако што је запапа крвљу (Вук II 25°, 130 дд.), поступак којим су Скити умилостивљавали свога бога рата штованог у виду старог железног мача; у српској песми се стога може наслутити искривљен одраз паганског ритуала, али једна херцеговачка легенда, заснована на десетерачкој песми, зна за Марка који и даље живи повучен у пећину, где виси његова сабља, са које капље крв, што се објашњава тиме да је Марко противно мајчином завету окрвавио у недељу руке (СЕЗБ XLI/1927, 474). Та Маркова сабља већ јако подсећа на крвљу напајани акинак скитског Ареја. Можемо нагађати да је и Марково одсецање десне руке Новаку ковачу новоискованом сабљом (Вук II 67°, 151 дд.) изворно имало сличан смисао посвећења оружја људском крвљу (Скити су људској жртви приношеној Арејевом мачу такође одсецали десницу). У песми Вук ркп. II 39°, Марко се зарекао да ће нову сабљу опробати тако што ће је напојити крвљу, или турском, или каурском, „ил’ по реду мојим рођенијем“.¹⁴⁸ Можда се чак сме говорити о *давор-сабљи*, названој по паганском божанству рата. Речи којима се обраћа

верујемо да су Прасловени у својој старој постојбини морали поседовати неко посредно знање о пределима Кавказа, па самим тим и неко име за њих; а да ли је оно гласило **Grebьъ* (стари номинатив гласио би **Greby*), или друкчије, остаје, вероватно заувек, отворено питање.

¹⁴⁴ На животињски орнамент вероватно се односи и назив за Маркову сабљу *змијо-главка* Стојадиновић I 3° (РСА не бележи).

¹⁴⁵ Одатле преосмишљено *новајлија* МН I 1, 69°, 9.

¹⁴⁶ Вук VI 19°, 13, 19–21; Стојадиновић I 3°; реч је варијантама песме о сусрету и сукобу Марковом са својим сестрићем, чију појаву најављује упоредо Шарчево посртање (о том мотиву в. ниже 147 дд.) и позвекивање његове сабље.

¹⁴⁷ Уобличењу овог епског мотива могла је допринети распрострањена пракса да се на сабљама приказују очи као заштита од урока (уп. Maretić 1909, 202, Ђорђевић 1938, 280 дд.), но он се тешко да извести из ње, јер народна поезија „сабљу са очима“ схвата не као обичан, макар и скупocen, предмет, него као оружје са натприродним својствима. На сличан начин, „сунце уписано“ у Маркову сабљу Вук ркп. II 52°, 157 може се тумачити као прост украс, али и имати неко митолошко значење.

¹⁴⁸ Следи сусрет и сукоб са сестрићем који му је пошао да га учи јуначкој вештини, кога он најпре не препознаје, а пошто су се препознали убија га. Уп. мотив сабље која се не да саковати док цар не обећа да ће њоме посећи три сестрића (Krstić 1984, 450).

војвода Пријезда својој сабљи пре него што ће је сломити да не падне у руке непријатељу увелико се подударају у варијанти из Ерлангенског рукописа 70°, 113: „Давор сабљо, моје друго добро!“ и у оној из збирке Матице хрватске (МН I 1, 69°, 116): „Давор сабљо, десна руко моја“, што читује старину формуле у датом контексту и наводи на претпоставку да овде *давор* није узвик жалости, већ први део полусложенице, тј. нека врста атрибута уз *сабља*. Сам узвик *давор(и)* карактеристичан је за епске песме и стоји у вези са глаголом *даворити* „гласно певати“, *даворија* „народна песма, посебно јуначка“. ¹⁴⁹ Обично се схвата као императив, али би могао бити и стари вокатив *и*-основе, типа стсл. **Господи!** Као лично име *Давор* се јавља од XVII в., а западни лексикографи и писци тога и следећег столећа бележе га и као словенски (српскохрватски) еквивалент латинском имену бога рата *Mars* (RJA). Могло би се сумњати да је и ово један од случајева када су учени аутори без правог основа извели име тобожњег паганског божанства из припева народних песама. Но занимљиво је да Давора налазимо и на североистоку, у Банату и Бачкој. Рођени Банаћанин Доситеј Обрадовић крајем XVIII века пише: „Наши су се стари пре неколико стотина година кланjali давору и коледу као своимъ боговом, коихъ се садъ едва име гди чуе“ (Басне, по РСА s.v.). Стотинак година доцније забележено је да се у Банату женске саме играју, између осталих игара, *давора*, *сѣраора* (Јавор 1880, 118, по РСА), а Вук у другом издању свог речника (1852, s.v. *Сѣрѣор*) бележи да су уз часни пост српска деца у Шајкашкој певала песмицу у којој се зазива неки *Јавор Сѣра(х)ор*, и за коју се веровало да слути на рат. ¹⁵⁰ Заједно узети, ови подаци чине Давора-Марса прилично реалним, премда се за само име не могу установити никакве даље везе на словенском плану. ¹⁵¹ Бог рата је, међутим, могао бити описно назван и просто *Војин* „војник“; премда су и Милош Војиновић и његов отац Војин историјске личности (Војин је био истакнут великаш под Стефаном Дечанским; о његовој женидби Душановом сестром пева песма Ерл. 92°), *мач зелени сѣарога Војина* имао је за народног песника мистичну вредност, засновану на апелативном значењу овог имена.

¹⁴⁹ Тако код Качића: *јумаџка pjesma davorija* (по RJA), у народној песми *љуџка* или *љуџка даворија* „духовно окрепљење, сокољење, охрабрење“ (РСА); најранији примери за употребу узвика *давори* везују га за јунаштво: *Davori jumački sine!* „cum aliquem mirantur, vel animant“ Belostenec; *Davori čovjeka!* „o virum heroicum! o virum strenuum!“ Stulli (по RJA).

¹⁵⁰ У ове војвођанске потврде спадали би и митолошки обојени *даворови* из приповедака Којанова-Стефановића (уп. Nodilo 1885–90, 246 д.), али ми је њихова аутентичност сумњива.

¹⁵¹ Етимологија у сваком случају није јасна; Skok I 385 с опрезом претпоставља изведеницу на *-ор* од *давати* и пореди са *Даждьбогъ*. О ратничким култовима код Словена в. доле II 3. У сваком случају, ова лексичка породица одражава природну везу између њих и епског песничтва.

4. ИДЕОЛОШКА ПОДЛОГА ЕПА¹⁵²

Лик Марка Краљевића у светлу типологије индоевропских епских јунака

Истраживачи који су покушали да методима „нове компаративне митологије“ тумаче легендарне и епске традиције источних Словена (Dumézil 1968, 624–628; 1983, 192–198; Stephens 1986, уп. и Puhvel 1988; в. горе 17 д.) дошли су до закључка да би Иља Муромец био типичан представник друге, ратничке функције, чији се подвизи и дилеме трофункционално структурирају¹⁵³ и који би представљао епску транспозицију бога громовника-Перуна. Тај суд може бити занимљив и за просуђивање епског лика Марка Краљевића, јер је већ уочена Маркова сродност са појединим богатырима руских билина, посебно Иљом Муромцем и Свјатогором,¹⁵⁴ која не само да сведочи о постојању појединих епских мотива заједничких источним и јужним Словенима и према томе наслеђеним из прасловенске давнине, већ очитује њихово доследно везивање за херојски лик окарактерисан довољно јасним дистинктивним цртама, што упућује на закључак да се двојица богатыра на једној и Марко на другој страни своде на један исти, праисторијски тип епског јунака, много старији од својих историјских конкретизација.¹⁵⁵

Пођимо, дакле, од поставке да Марков традиционални лик, комплексан какав јесте, није настао простим и непосредним окупљањем разнородних фолклорних мотива око повесне окоснице коју представља једна позната историјска личност друге половине XIV века, син и наследник краља Вукашина Мрњавчевића, већ да је историјски Марко најпре био поистовећен са једним већ довољно профилисаним обрасцем епског јунака и у том виду доживео велику и широку популарност, да би у потоњим временима и у разним срединама попримио и поједине очито секундарне црте кроз својеврстан синкретизам локалних песничких и легендарних традиција. Ту је

¹⁵² Ово поглавље своди се на чланак Лома 1997а, с тим што је његов уводни део овде сажет, а убачени су поднаслови.

¹⁵³ За трофункционалну идеологију уп. горе, стр. 16.

¹⁵⁴ Уп. Халанский 1893–94; Державин 1947; Путилов 1971, особито 62 дд., 164 дд., 253 д.; Смирнов 1983, 246.

¹⁵⁵ На неке мотиве којима се Марко везује за епску легенду о Косовском боју осврћем се доле 148 д. (уп. већ Лома 1996, 66–68).

необузданог ратника дивовске снаге коју слабо контролише и углађеног витеза који се узда пре свега у своју вештину. Марко очито нагиње оном првом подтипу и код њега преовлађују црте које супротстављају староиндијског Бхиму Арђуни или грчког Херакла Ахилеју: има огромну снагу, али је плаховит, на тренутке права пуштахија; служи се највише топузом који подсећа на тојагу као карактеристично оружје Бхима, Херакла или староиранског Крсапе; тешка је пијаница и уопште оно што бисмо данас назвали друштвено неприлагођеним, асоцијалним типом. У карактеристике овог епског типа спада и непријатељска настројеност према трећој функцији, која одражава стари антагонизам између ратника и ратара, а налази свој најпластичнији израз у познатој песми о Марковом орању (Вук II 73°). Под ту функционалну опозицију подводи се и проблематичан однос Марка и других типолошки сродних јунака према женама: не само да Марко са њима нема посебно среће и у љубавним сижеима махом игра улогу превареног мужа или одбијеног просца, већ је он повремено склон да у поступању са слабијим полом покаже невитешку и нечовечну суровост.¹⁵⁸ У својој тристагодишњој јуначкој каријери Марко је поред небројених јунаштава починио и многе грехе, али онај који га посебно тишти и нагони на покајање је управо његов поступак према једној жени, кћери арапског краља: нашавши се у тамници њеног оца, лажно јој се заклео да ће се њоме оженити ако му она помогне да се ослободи, па ју је док су заједно бежали убио и узео благо које је понела.¹⁵⁹ То Марково сагрешење је тако тешко јер погађа све три функције: кривоклетством Марко је, како сам каже, згрешио према Богу, дакле погазио прву функцију; дигавши руку на женско окаљао је своју витешку част, тј. прекршио је морал друге функције, а одбивши понуђену љубав и обогативши се злочином огрешио се о трећу функцију у њена два аспекта: сексуалном и материјалном. Марков трофункционални грех одговара трима узастопним огрешењима о све три функције редом као саставном делу митске каријере индоевропског ратника, каква Димезил налази код грчког Херакла, староиндијског Индре и нордијског Старкадра (Dumézil 1969, 53–98). Ако се у случају арапске принцезе може говорити о ниским побудама, иначе је најчешћи узрок Маркових испада према женама његова плаховитост, једна особина која може имати свој митолошки извор у „олујном карактеру“ јунака друге функције, какав је, рецимо, Бхима у Махабхарати, син бога ветра Вајуа. Не само да ће својој жени, ухвативши је у неверству, ископати очи (Ерлангенски рукопис 151°), него умало да „сиротој девојци“ није одсекао руку зато што је уместо њега изабрала дру-

¹⁵⁸ Матић 1958, 698 изводи ову црту Маркова епског лика из успомене на историјског Марка, који је по Орбину отерао жену због неверства, а имао је и једну несудојену женидбу.

¹⁵⁹ Вук II 64°; бугарштина Божић 5° сасвим је шгура, али потврђује старину сижеа; за друге варијанте в. Крстић 1984, стр. 622, бр. 177.

гог просца (Вук II 41°). Имајући то у виду, не чуди његов изузетно суров поступак према охолој сестри Леке капетана која је не само одбила, него и увредила Марка и његова два побратима. Та песма је, међутим, слојевитија него што се на први поглед чини и није све у њој објашњиво констатацијом да је народни песник у свог омиљеног јунака поред врлина пројектовао и типичне мане виолентног Динарца.¹⁶⁰ Ако дубље закопамо, налазимо ту испод психологије трофункционалну идеологију, и Марково сакаћење девојке која је одбила његову просидбу читује се као симболичан израз, додуше драстичан, једне прастаре идеолошке концепције.

Трофункционална структура песме „Сестра Леке Капетана“

Ево укратко садржаја Вукове песме II 40°,¹⁶¹ забележене од старца Милије,¹⁶² којој познате варијанте, уколико већ нису од ње директно зависне, мало шта додају:¹⁶³ Росанда, сестра призренског капетана Леке, надалеко се прочула по својој лепоти. Марко Краљевић одлучи да је запроси, али не крене сам, већ успут сврати по своја два побратима, Милоша и Рељу, и поведе их да заједно наступе као просиоци, па коме се девојка приволи, друга двојица да му буду девери. Лека их лепо дочека и понуди сестри на избор, истичући понаособ њихове врлине: Марко је јунак који ће осветлати образ на сваком мегдану; Милош је „дилбер јунак“ коме по лепоти и стасу нема равна; Реља је крилат јунак, којим би се поносила. Росанда, међутим, сву тројицу одбије: Марка јер је турска „придворица“, Милоша јер га је родила кобила, Рељу јер је новопазарско копице које је отхранила „Јеђупкиња“ (Циганка). Расрђен, Марко хтедне најпре посећи Леку, али му Милош задржи сабљу; онда Марко на превару дозове Росанду па јој ножем одсече десну руку и ископа очи. Лека остане непомичан на сестрине јадиковке, стрепећи за сопствени живот, и три побратима одјезде натраг.

Ова песма нам је посебно занимљива пре свега стога што у њој Марко наступа удружен са два своја побратима, тако да дистинктивне црте херојског типа друге функције, који он заступа, долазе до јаснијег изражаја у конфронтацији са типовима прве и треће функције под које се дају подвести Реља и Милош. У приказивању тројице просилаца изведена је градација: Милош је и виши и шири у плећима од Марка, а лицем, очима и мрким брцима наочитији (стих 156–166). Но обојица нису ништа према Рељи, јер није шала крилат јунак на виловиту коњу (185–193). Маркова неспорна

¹⁶⁰ Уп. Килибарда 1972, Милосављевић 1983, Љубинковић 1987/88.

¹⁶¹ Први пут је песма објављена у *Народне српске њесме* II, Лајпциг 1823, бр. 13.

¹⁶² О певачу в. Бакотић 1962, Недић 1964, Зуковић 1965, Меденица 1965.

¹⁶³ Уп. регистар песама и варијаната бр. 190 у Krstić 1984, стр. 624. „Сестра Леке капитана“ у Кордунашевој збирци II 30°, забележена у деветој деценији прошлог века од Рада Ра-

припадност другој функцији и овде је довољно наглашена: оно што њега одликује је јунаштво, а у опису његовог поласка из Прилепа пада у очи црвена боја чохе у коју се одева и вина којим он добро напоји и себе и Шарца, тако да обојица дођу крвави, Марко до очију, Шарац до ушију (56–63): у староиранској симболици боја, црвена означава ратнички, бела свештенички, а плава сељачки сталеж. Милошева лепота одлика је треће функције, што се слаже са његовим ниским пореклом.¹⁶⁴ Додуше, девојка куди и Рељино порекло, али је код Циганке-дојиље нагласак пре на њеној вези са нечистим силама из које се изводе Рељине натчовечанске особине, него на њеном ниском друштвеном положају. Рељина помајка оличава, као и сам крилати Реља, магијски аспект прве функције: моћ летења, која се, у крајњој линији, своди на способност преображавања. У поменутој епској тријади староруских „старших богатира“ где другу, ратничку функцију заступа неизмерно снажни Свјатогор, а трећу чудновати орач Микула Сељанинович, представник прве функције је Волх Всеславјевич, способан да се преобраћа у разна животињска обличја, између осталог у вука и у птицу.¹⁶⁵ Не-

пајића из Лике, заправо је Вукова песма, амплификована (691 стих према 570 Вукових) и у понечем несхваћена: слепи Рапајић није непосредно користио штампани извор, али гуслар од кога је песму научно очито јесте. Аутентична би могла бити сразмерно кратка (93 стиха) песма Осветникове збирке „Кћерка краља од Леђана“, али нема много вредности: поред Марка и Милоша ту је трећи побратим Јанковић Стојан (али у стиху 2 *Јанко*, што је очито наслањање на песму о неуспелој Марковој просидби Вук II 41°, где је један од три просца *војевода Јанко*). Међусобно поређење тројице просаца и истицање њихових посебних одлика изостаје; девојка (која се и овде зове Роса, али је кћи леђанског, тј. латинског краља) одбија Марка и Милоша сличним увредама као у Вуковој песми, а — очито секундарног — Јанковић Стојана само речима да га никад није ни видела; Марко јој овде само одсеца руку, а не вади очи. Од рукописних варијаната наведених код Крстића три нисам успео наћи по подацима које он тамо даје: две Лубурићеве у Архиву Србије и једну непознатог скупљача у Архиву САНУ, тако да сам видео само варијанту коју је у околини Рашке забележио Крста Божовић 1913. (песма бр. 61 рукописа у Архиву САНУ, етнографска збирка бр. 226): она је такође кратка и без вредности; представља контаминат двеју Вукових песама, „Женидбе Грујице Новаковића“ Вук III 6° у првом и „Сестре Леке капетана“ у другом делу; завршетак је насилно скраћен: Грујицу, за кога је Новак проси, Роксанда одбија јер је хајдук и кућа му је „студена пећина“, а одбијени просиоци оду с миром.

¹⁶⁴ Мотив је стар и пореклом из косовске епике, где Милоша сличним речима вређа жена Вука Бранковића, уп. Матић 1958, 694. Легендарна традиција Милошу Обилићу придаје многе црте по којима Димезил идентификује јунаке треће функције, тако *обилу* мајку (Вук 1818 s. v. *обил*, уп. и легенду о Манастирку у Жупи, по којој му се мати звала *Гроздана*, јер то, свакако неисторијско, име очито стоји у вези са узгојем винове лозе као главне пољопривредне културе у том крају); исцелитељску моћ (*Милошева Бања* на Косову, уп. и име *Тойлице* Милана), поред лепоте и леп глас (Вук II 38°, п. и легенду о Кобиљу код Крушевца, Милојковић 1974, 172, в. доле 249). Овде остављамо по страни неисторијски лик „Милоша чобанина“ који се одликује богатством, а пре свега плодношћу својих стада и своје породице (уп. нпр. Стојадиновић 8°, Николић 1888, 57°; варијанта Красић 30°, где се јунак друкчије зове), јасно је, дакле, обележен као лик треће функције, а укретно се са епским ликом Милоша Војиновића.

¹⁶⁵ Како је то већ запажено (Jakobson/Ružičić 1950), најближу аналогију овај руски јунак има у српском Змај-Огњеном Вуку; Реља Крилатица заступа прву функцију у преткосов-

ма, дакле, сумње да у српској епици удруживање тројице побратима представља модел наслеђен из прасловенске старине. И Марко, и Милош и Реља имају своје историјске предлошке у XIV веку, али је прича о њиховом побратимству неисторијска и очитује животност древног епског модела, који се потврђује и у другим варијантама (Милош Обилић, Милан Топлица и Иван Косанчић).¹⁶⁶ Тријада Марко — Милош — Реља морала се усталити доста рано. У 188. песми Ерлангенског рукописа на челу сватова Црнојевић Ива су „Реља од Будима“ као кум, Милош Кобилић као стари сват и Краљевић Марко као девер. У Вук II 79° „Женидба Ђурђа Смедеревца“, ова тројица су такође својеврсно језгро веће „екипе“ српских јунака које Ђурађ зове у сватове. Таст, дубровачки (латински) краљ, ставља пред просце сличне задатке као у другој песми од истог певача, Тешана Подруговића, „Женидби Душановој“ (Вук II 29°), само што их тамо све извршава Милош Војиновић, а овде Ђурђеви сватови на смену, и неће бити случајно што од наше тројице сваки има улогу која одговара његовом „функционалном“ одређењу: Реља прескаче три коња и три увис уперена копља на њиховим седлима, у чему се очитује његова магична способност летења; Милош стрелја јабуку на кули, што је саставни део свадбеног обреда који је у домену треће функције,¹⁶⁷ док Марко на крају чини највеће јунаштво. И тамо где нема разграничења између Реље и Милоша, Марко им се противставља као највећи јунак, као у Вук II 39° „Марко Краљевић и Љутица Богдан“, такође од Подруговића.

Скитска повест о одбијеном просцу и његова два побратима

Већ и овај летимичан преглед очитује да тријада Марко — Милош — Реља и њена унутрашња диференцијација у Вуковој песми „Сестра Леке капетана“ имају традиционалан карактер и да нису плод случаја нити индивидуалне песничке инвенције. Даљу светлост на изворни смисао ове песме може бацити поређење са једном скитском повешћу коју преноси грчки писац II в. н.е. Лукијан, родом из малоазијске Самосате. Један од три његова „скитска дијалога“ има за тему пријатељство, тачније расправу око тога да ли је оно на већој цени код Грка или код Скита. Грчку страну заступа Мне-

ском, Змај-Огњени Вук у покосовском нараштају српских јунака; обратно, српски Марко као представник друге функције има два руска пандана у две генерације, старијег Свјатогора и млађег Иљу Муромца, кога руски епос представља као наследника Свјатогорове снаге. Рељину везаност за натприродно и онострано очитују мотиви његове женидбе вилом или његове смрти од руке љубоморне виле (уп. ниже 140), као и његова три срца (МН I 1 62°, уп. за тај мотив горе 83).

¹⁶⁶ О старини ове тријаде в. доле 155 дд.

¹⁶⁷ И Рељино прескакање коња и копаља може имати своју ритуалну подлогу, уп. доле 147 дд.

сип, скитску Токсариј, по којем дијалог носи име; обојица себи у прилог наводе примере пријатељске пожртвованости својих сународника. Једна од Токсаријевих прича говори о пријатељству између три Скита, Макента, Лонхата и Арсакома. Као скитски посланик на двору боспорског¹⁶⁸ краља Леуканора, Арсаком се заљуби у лепу краљеву кћер Мазају. На гозби на којој се било стекло много просилаца, па су након обеда по обичају један за другим, с чашом у руци, тражили њену руку од краља хвалећи се ко има чиме: својим родом, богатством или моћу, јави се напослетку и Арсаком тврдећи да је и благом и имањем много достојнији од својих супарника. Изненађен том тврдњом, јер је знао да је Арсаком сиромашан и простог порекла, краљ га запита колико стоке и кола има, будући да се тиме мери богатство код Скита. Овај одговори да нема ни стада ни кола, него два ваљана пријатеља, каква ниједан други Скит. На ове речи краљ и остали присутни исмеју га, мислећи да их је изрекао у пијанству, а Мазају добије богати Адирмах, владар Махлијаца. Арсаком вративши се у Скитију повери пријатељима своју страст према Мазаји и пожали им се на увреду коју је краљ преко њега нанео и њима двојици. На то се Лонхат обрекне да ће му донети краљеву главу, а Макент да ће за њега отети Мазају. Њих двојица похитају сваки на своју страну, а Арсаком остане у Скитији да скупља војску за рат који се могао предвидети. Лонхат приступи Леуканору претварајући се да је Арсакомов непријатељ, обавести краља о Арсакомовим припремама против њега, па му обећа да ће Арсакома убити ако краљ њему, Лонхату, да за жену своју другу кћер. Краљ пристане, но Лонхат затражи да свој договор потврде заклетвом коју ће положити у оближњем храму, и то насамом, да Арсаком не би некако за то дознао. Кад су њих двојица сами ушли унутра, Лонхат прободу краља и одсече му главу, па сакривши је под огртач изађе, прође поред краљевих телохранитеља не побудивши њихову сумњу, узаше свога у близини скривена коња и побегне у Скитију, где, као што је обећао, преда Леуканорову главу свом пријатељу Арсакому. Макент пак на путу у махлијску земљу чује за смрт боспорског краља, па стигавши онамо први је јави Адирмаху, представивши му се као Алан, рођак по мајци његове невесте и наговори га да похита у Боспор да би као зет убијеног владара преузео упражњени престо, а да поведе са собом и краљеву кћер, како би њеном појавом придобио Боспоране. Адирмах Макенту повери да за њим на колима води Мазају, која је још увек била девица; на првом ноћењу, Макент стави девојку са собом на коња и побегне, па трећег дана приспе у Скитију и уручи Мазају Арсакому, те тако и он испуни своје обећање. Адирмах схвативши превару упадне са свом својом силом у Скитију, а убрзо му се придружи и Еубиот који је у међувремену наследио Леуканора у Боспору; супротстави им се

¹⁶⁸ Реч је о Кимеријском Боспору, данашњем Керчком мореузу; Боспорско краљевство обухватало је Кримско полуострво и околне пределе.

три пута слабија скитска војска под Арсакомовим заповедништвом, и у бици Скити подлегну нападачима; део њих буде опкољен, међу њима Макент и Лонхат који, храбро се борећи, допадно тешких рана; Арсаком, одступајући са другим делом војске, када је опазио да су му пријатељи у невољи, окрене се натраг и залети у противничке редове, па доспе до самог Адирмаха и распори га сабљом; на то се непријатељска војска нада у бег, и Скити однесу победу, да би доцније наметнули својим непријатељима и њиховим савезницима по себе повољан а по њих понижавајући мир. Надаље су три пријатеља водила главну реч у свим скитским пословима.¹⁶⁹

Поставља се питање аутентичности ове Лукијанове приче: да ли се она заснива на неком домаћем, скитском предлошку, или ју је Лукијан измислио, евентуално пренео у Скитију са неке друге стране? Пада у очи, рецимо, да у њој срећемо Махлијце као народ настањен уз Азовско море, а они се помињу још само код знатно ранијег писца Херодота као племе у Либији, данашњој северној Африци; све упућује на то да је посреди Лукијанова омашка која се своди на немарно преузимање података из Херодота, будући да овај у истој, IV књизи своје историје пре излагања о северноафричким племенима опширно описује Скитију. И име махлијског владара Адирмаха направио је од имена једног другог либијског племена код Херодота, Адирмахида.¹⁷⁰ Ова и евентуалне друге Лукијанове произвољности ипак не сметају аутентичном утиску који прича оставља у целини. Има у њој имена која другде нису забележена, а не чине се измишљена.¹⁷¹ Још већом изворношћу одишу фолклорни подаци, као опис начина на који се код Скита искупља војска „на волујску кожу“ (в. Dumézil 1978, 273–282; 1983, 139–146), и скитско одбијање жртве ливенице као богохулног чина. Стога можемо узети да нам Лукијан предаје, свакако из друге или треће руке и уз своје мање или веће модификације, један изворно скитски, вероватно епски садржај, који се као такав може поредити са нашом песмом.¹⁷²

Већ на први поглед, између два сижера учачамо извесну мотивску сличност, према су им фабулације потпуно различите. Обома су заједнички пре свега мотиви три верна друга и њихове освете због просидбе одбијене уз поругу. Пажљивијим разматрањем, ту се учачају и неке друге, дубље аналогије. Као Марко, Милош и Реља, тако су и Макент, Лонхат и Арсаком побратими. Скитско пријатељство за које Лукијан кроз Токсаријева уста наводи примере заснивало се на ритуалном побратимству: тај обред

¹⁶⁹ Luciani Toxaris 44–55, ed. Steindl pp. 30–39.

¹⁷⁰ Hdt. IV 168, 178. Сазвучност са стинд. *a-dur-makha-* „неуморан“ у Ригведи VIII 75, 14 случајна је већ и због тога што стинд. *dur-* одговара иран. *duš-*.

¹⁷¹ Нпр. Μαζαία: иран. *maza-* „велики“ (Vasmer 1971, 113, додуше уз резерву; Абаев 1979, 296). За имена три побратима в. ниже.

¹⁷² И иначе у овом и другим својим списима на скитске теме Лукијан показује сразмерно добру информисаност, уп. Schmeja 1972, Dumézil 1983, 106.

братимљења код Скита описује већ Херодот IV 70.¹⁷³ Видели смо да три српска побратима чине једну трофункционално структурирану тријадну, у којој се сваки истиче посебним квалитетом: Милош лепотом, Марко јунаштвом, Реља натчовечанском способношћу летења. Код Лукијана таква квалификација тројице пријатеља није експлицитно дата, али имплицитно произлази из улога које поједини од њих имају у самој фабули. Арсаком је тај који проси и на крају добија краљеву кћер; Лукијанова прича не помиње евентуална Мазајина осећања према Арсакому, но у најмању руку чињеница да се девојка не противи када је Макент отима за Арсакома указује да ни она према њему није остала равнодушна и да је у оригиналном скитском предлошку приче њен саставни део могла чинити романса двоје младих, коју је Лукијан изоставио у контексту свог дијалога, где је тежиште на пријатељској оданости. Ту претпостављену Мазајину наклоност Арсаком је поред своје одрешитости могао стећи пре свега захваљујући својој телесној привлачности, коју Лукијан посебно не наглашава, али која се може установити као мотив изворне, скитске верзије на основу убедљиве иранске етимологије самог имена Ἀρσάκομας као иранске сложенице од *arša-* „мужевност“ и *kāma-* „жеља“ (уп. Vasmer 1971, 132; иста реч је у староиндијском име бога љубави, Каме). Посреди је, очито, јунак треће димезиловске функције, са чим се слаже и његово ниско порекло, какво се приписује и Милошу и бива такође увредљиво наглашено у српској песми. Ако би, дакле, Арсаком значењем свог имена био неко ко треба да је *мио*, пре свега женама, и одговарао у том погледу *Милошу*,¹⁷⁴ милошевски подвиг у овој причи резервисан је за другог побратима, Лонхата, који је учинио наизглед немогуће, отишавши у непријатељску земљу као лажни пребег, убивши владара и срећно се вративши са његовом главом. Његово дејство је у духу друге, ратничке функције, а у складу с њим му је и име Λογχάτης. И оно представља *nom parlant*, контекстом условљено назвање, премда није иранско, него грчко, изведено од речи λόγχη „кошље“ (Vasmer 1971, 113). Превод са скитског или Лукијанова творевина, оно у сваком случају има функционални карактер. Име Μακέντες етимолошки није јасно,¹⁷⁵ но начин на који Макент делује јасно се сврстава под прву, интелектуалну функцију:

¹⁷³ Уп. Хазанов 1972, Dumézil 1985, 211 д.

¹⁷⁴ Име *Милош* је, у најмању руку код старца Милије, везано за лепоту као аспект треће функције: у „Женидби Максима Црнојевића“ (Вук II 89°) носи га најлепши јунак у сватовима који, као такав, замењује богињама нагрђеног младожењу Максима, но коме недостају одлике господства и јунаштва тј. првих двеју функција (в. ниже 121).

¹⁷⁵ Уп. Vasmer 1971, 142. Можда од стиран. **makhasyant-* = вед. *makhasyant-*: *maryo* (= Индра)... *makhasyán(n)* RV III 31, 7. За проблем значења вед. *makhasy-*, *makhá-* т. (често као назив богова и људи) в. Maughofer KEWA II 542 дд., EWAI II 288. Основна дилема је између „ратник, борац“ и „издашан, широкогруд“, али није искључена ни веза са грч. μάχλος „бујан, чио“, уп. Frisk II s.v.

премда се и Лонхат послужио лукавством да дође главе боспорском краљу, тежиште његова подвига је ипак на ратничком јунаштву, док Макентова акција није изискивала толику храброст и физичко прегнуће колико у танчине промишљену и савршено изведену обману, која поред лажног представљања укључује и прерушавање. Како је и магија један од аспеката прве функције, можемо чак нагађати да је Макент у изворној скитској верзији био нека врста врача, способног не само да се преруши, већ и да попут рускога Волха по вољи преобрази свој лик; друга његова особина могла је бити натприродна брзина, која би одговарала Рељиној крилатости и виловитости Рељина коња, а која у демитологизованој Лукијановој верзији налази израз у Макентовом необично брзом бегству из Махлијске земље у Скитију, након којег његов коњ пада мртав од умора. Макентова блискост сакралној сфери одражена је можда у околности да је он тај који Арсакому саветује да ради окупљања војске прибегне ритуалу са волујском кожом.¹⁷⁶

Тело као слика друштва и државе

Три побратима Скита, по сопственим речима, откад су се састали живе као један човек, и стога увреда нанета једном од њих подједнако погађа и осталу двојицу. Слично Марко неће сам да запреси Лекину сестру, него позива оба своја побратима да то учине заједно као равноправни такмаци, као да и њих тројица чине једно. Са психолошког становишта тај Марков поступак изгледа чудан, но проблем нестаје ако се схвати да у овој песми није реч о личној амбицији тројице просилаца, већ о афирмацији наиндивидуалних вредности једног друштва. У нашој песми се личним особинама придаје шире, национално и државно значење, и то доследно од самог почетка, где изузетна лепота Росандина бива истакнута на следећи начин: „Од како је свијет постануо, / Није веће чудо настануло“. Горе, у првом поглављу, показали смо да *чудо велико* као стајаћи спој српског епског песништва, слично као и његов старогрчки еквивалент *μεῦα κῆδος*, изворно означава небеско знамење које казује да магична моћ, тј. превласт, прелази, вољом богова, с једне другеј сукобљеној страни. Примена исте епске формуле на лепу девојку може се чинити секундарна и конвенционална, но не треба превидети да Росандина лепота у контексту наше песме стоји у вези са државним и верским престижом; у стиховима 8–12 наглашава се да њој нема равне ни у једној земљи, ни код Турака нити код хришћана православне и католичке вероисповести. На први

¹⁷⁶ Да је Лукијаново одступање у карактеризацији прве функције жанровски условљено и небитно може се илустровати једним језичким фактом. У Лукијановој рационализованој причи прва функција се испољава као *вештина*, тј. Макент се истиче као *највештији* (најспретнији, најлукавији) међу тројицом другова, а исти придев као наш *вешт* у руском гласи *вешчий* и означава поседнике магијских способности, какав је Волх, уп. сх. *вештѧк* : *вештѧц*.

поглед, то истицање звучи као празна реторика, но видећемо да оно има корен у идеолошкој подлози песме. За самог Марка лепота и слава Росандина нису једини мотив да је запроси: он би и да се уједно опријатељи са Леком, што пренесено у савремену политичку терминологију значи: да успостави или учврсти савезничке односе између своје и његове државе на начин како се то у прошлости обично чинило, путем брачне везе (уп. Костић 1937, 59). Заправо је реч више о Леки него о његовој сестри. У обрту око одбијања просаца долази до оспоравања Лекиног старешинства, тј. државотворног аспекта прве функције који он заступа. Оспорава га Марко речима, какав је Лека старешина који суди једном земљом, кад га се рођена сестра не боји (356–358), а и сама Росанда, питајући се каква је то Призренска земља, чије се капетанство држи на махнитом Леки који нема памети (449–454). Историјска позадина објашњава откуд овако заоштрен сукоб двеју идеологија: Призрен је био престоница Душана, највећег српског владара и законодавца; после Душанове смрти и распада Царства деловима јужне Метохије, ако већ не самим Призреном, овладала су арбанашка властела Дукађини; међу њима најпознатији је био Лека, који слови као утемељивач арбанашког обичајног права (Канон Леке Дукађина).¹⁷⁷ Негативан однос према Леки као законодавцу очитује се у песми која га приказује као највећег беззаконика: Лека Дукађинац је убио пет кумова, обљубио пет кума, убио пет својих побратима, обио цркву у којој је уместо блага нашао у каменом ковчегу Св. Петку и Недељу, па су га проклеле и он се неизлечиво разболео (Пјеванија 41°, уп. Nodilo 1885–90, 377 д.). Ово је само једна од многих варијаната песме о великом грешнику (Дука Сенковић итд.), али је карактеристична побуда да се тај мотив веже баш за арбанашког законошу. Марко води своја два побратима са собом да би Леки и његовој сестри предочио структуру идеалне друштвене и државне заједнице, оличену у „једносушном тројству“ првих српских јунака, од којих сваки персонификује један од три њена нужна елемента. Одбијајући сву тројицу, Росанда одбацује тај основни идеолошки постулат и погађа саму срж српског националног поноса. Марков одговор на то, сурово сакаћење несуђене невесте, без обзира колико био у складу са тамним странама Маркова епског лика, овде треба схватити симболично: то је драстичан начин да се покаже несавршеност и чак наказност Лекине државне творевине, оличене у његовој прелепој сестри којом се она дичи међу другим земљама. Марковим злоделом девојка бива погођена на сва три функционална плана која је сама управо оспорила српским војводама: унакажена, лишена је лепоте, а самим тим и изгледа на удају и потомство, што су све аспекти треће функције; одсецање десне руке симболично пориче другу, ратничку функцију, а губитак вида прву, интелектуалну, под коју спада и способност перцепције. Девојчин

¹⁷⁷ В. Гавриловић 1900, посебно стр. 137–139.

удес магично се одражава на њеног брата: њему није одсечена десница, али он остаје скамењен када га сестра зове да је одбрани од Марка; он није ослепљен, али је оспорен у свом владарском суверенитету као аспекту прве функције, пошто је у своме односу према сестри показао интелектуално слепило недостојно једног владара.

Сличан идеолошки сукоб присутан је и у скитској повести. Структура херојске тријаде коју, по нашој реконструкцији, чине умни врач, неустрашиви ратник и заводљиви лепотан одликавала би сегментацију староиранског друштва на три основна сталежа: први свештенички и краљевски, други војнички, трећи земљораднички и сточарски (за који се везује идеја телесног здравља и плодности). Да је и код Скита постојала таква друштвена подела, у најмању руку као идеал ако већ не као стална реалност, сведочи њихова генеалогска легенда, у којој не само Димезил него и многи други научници који су се њоме бавили виде један од најчистијих израза индоевропске „идеологије трију функција“.¹⁷⁸ Боспорски владар се на гозби не подсмехује само сиромашном а дрчном Арсакому, већ и целом скитском народу, номадима чије се благо састоји од стоке са којом се сељакају и кола која им служе уместо кућа; хеленска цивилизација којој сам краљ припада није једино што он претпоставља оскудном скитском начину живота, већ је то и богатство других варварских владара, коме придаје пресудну важност у надметању за руку своје кћери. Кроз Арсакома и његова два пријатеља Леуканор вређа оно што је Скитима било најсветије: саму срж њихове идеологије засноване на хармоничном садејству трију друштвених и религиозних функција. Заузврат, њему и свима другима на драстичан начин бива предочена предност такве заједнице која више држи до унутрашње лојалности својих сегмената него до материјалних добара.¹⁷⁹ Не каже се на крају случајно да су три побрати-

¹⁷⁸ Легенда коју у класичном виду преноси Херодот IV 5 д. говори о постанку Скита од три брата којима су с неба пала три златна предмета: жртвена чаша, бојна секира и плуг — очито симболи свештеничког, ратничког и земљорадничког сталежа. Уп. најскорије Раевскиј 1977, Dumézil 1978, 169 дд.; 1983, 79 дд., Schlerath 1997, 1–14.

¹⁷⁹ У „Лазарици“ Локсима Новића Оточанина кћер цара Лазара Вукосаву просе истовремено Вук Бранковић за Васојевић Васа, господара Црне Горе и Брда и Марко Краљевић за свога побратима Милоша Обилића; наглашава се Васово „господство“ насупрот ниском пореклу Милоша, „поперског козара“, који нема ништа друго до „три ваљана друга“: Марка, Топлицу Милана и Косанчић Ивана. Упадљива је сличност са причом о просидби кћери боспорског краља: Арсаком се такође нема чиме другим похвалити, до двојицом другова, и краљ му претпоставља другог просца, који се одликује господством. Песма о женидби Милоша Обилића Лазаревом кћери у целини је творевина састављача „Лазарице“, но горе поменуте карактеризације сасвим су у духу народне епике, која Милошу приписује ниско порекло и најчешће га приказује у друштву двојице побратима, док је Вук Бранковић оличење „господства“, испразног и лишеног правих вредности (уп. нарочито „Кнежеву вечеру“, Вук II 50°, део 3). Стога не треба искључити да је Новић ове мотиве црпао из аутентичне традиције, тим пре што код њега успостављена веза између њих и свађе Лазаревих кћери може бити стара.

ма након својих подвига уживала у свему првенство међу Скитима: јуначко тројство из ове приче је слика у малом скитског друштва и државе, и на њих се, у дубљем смислу, односе речи о јединству којима Макент одговара Арсакому на његово захваљивање што му је довео Мазају:

Пресџани да ме двојиши од себе сама: јер изрицајти мени захвалности за оно што сам урадио, што је као када би моја левица захваљивала десници за што, што ју је једном рањену извидала и о њој занемоглој се пријатељски сћарала. Смешни бисмо сћога и ми испали, ако бисмо давно се смешавши и колико је што било могуће сћојивши у једнога још сматрали да је велика сћвар ако је део нас урадио нешто корисно за цело тело: јер он је деловао у своју сћистивену користи, будући део целине којој је што добро учињено.

У истом духу и ране којих допадају Лонхат и Макент — можда није случајно што овај други бива рањен баш у главу: то је део тела који симболизује прву функцију, као у ведском миту о настанку брахмана из уста прачовека RV X 90, 12a — Арсаком доживљава као своје сопствене. Порука ове приче не разликује се суштински од оне коју слутимо иза суровог поступка Марка Краљевића са сестром Леке Капетана: људска заједница која није утемељена на хармонији трију сталежа — или, у Димезиловој терминологији, трију функција — наказна је попут обогалеог тела. Везивање ове метафоре за мотив одбијене просидбе у српској епизи показује се у светлу скитске паралеле као веома старо. Други могућ израз исте идеје је брак тројице или више јунака који заступају три функције и њихове варијетете са једном супругом, којој на теолошком плану одговара поливалентна, трофункционална богиња. Класичан пример је брачни спој петорице браће Пандава са Драупади у Махабхарати.

За Ските се, већ и с обзиром на сведочанство њихове генеалошке легенде, може узети да су у својој свести чували јасну представу о предностима трофункционалне структуре друштва као утемељене на законима божанске хармоније. У песми старца Милије метафорични израз те идеје чува се као окамењено наслеђе, чији се изворни смисао више не схвата и који се стога преосмишљава у складу са психолошком структуром главног јунака и крутим поставкама патријархалног морала. То, међутим, није оно „што је песник хтео да каже“. Ова песма није испевана како би се рекло и дочарало да Марко у наступима своје плаховитости зна бити безмерно суров и према женама, нити да се нагласи потреба беспоговорне послушности сестре према брату као глави породице чак и у ствари тако пресудној за њен живот као што је удаја.¹⁸⁰ Испод психологије изграђене на танкој превласти патријархалне етике лежи чврста идеолошка основа, коју ми данас тек компаратив-

¹⁸⁰ Такво схватање изражено је у Марковим речима да би сопственој сестри одсекао руке или извадио очи када га не би послушала (359–363).

ним путем разоткривамо, али коју је први и прави аутор морао имати пред очима, што значи да је још била жива у народној свести у доба када је песма настала, а то је време када се у југозападним деловима некадашњег српског царства појављују нови, арбанашки господари. *Terminus post quem* пружа владар и законодавац Лека Дукађин; *terminum ante quem* коначан пад ових крајева под Турке. Само у том међувремену српски песник могао се осетити побуђен да, користећи прастар епски модел о чијим ранијим историјским конкретизацијама можемо тек нагађати, поетски артикулише опадање и распад српске државе. Као и у другим сличним случајевима, и овде се условљеност фабуле епским моделом најбоље читује у појединостима где је историјска истина искривљена да би се саобразила томе моделу. Чудно је што Марко, у историји носилац краљевске титуле, једног Леку, који није био више од обласног господара, признаје за старијег од себе у хијерархијском смислу (стих 366)¹⁸¹, а још чудније, што то изокретање реалног односа у корист Арбанасина потиче од српског певача. Но скитски сиже који смо управо размотрили поучава нас да је и у предлошку српске песме девојчин отац морао имати ранг самосталног владара, док су сва тројица просилаца нижег друштвеног статуса: стога је и Марко овде само *српски војвода*, као и Милош и Реља, док је Лека *старјешина* читаве једне земље (355 д.). Друго изобличење историје је то, што у стварности ни Лека Дукађин, нити ико из његова рода није столовао у Призрену (уп. Костић 1937, 59; Матић 1958, 699). И ту се не види зашто би српски певач, противно историјској истини, устолочио туђина у некадашњој престоници српског Царства, осим ако је хтео да што драстичније дочара смену српског господства у корист његових доскорашњих подложника. Арсакома су Скити послали Леуканору да затражи данак који је Боспорско краљевство било дужно Скитима за више од два месеца. Леуканоров подсмешљив третман скитског посланика треба стога схватити и као дипломатски инцидент, који сведочи да пропуст у плаћању данка није био случајан, већ на линији нове боспорске политике негирања супрематије својих ратоборних северних суседа. Слично је за тројицу српских војвода дивљење сјају Лекиног двора нужно повлачило и примицао да су донедавно тај поносни владар и његови Арбанаси били подложници Душанова царства. Опрека је за Србе била тим већа, што је при том најмоћнијем српском владару и законодавцу, цару Душану, противстајао арбанашки законодавац, Лека Дукађин, српској државној идеологији арбанашка. Побуда није потекла из националне или верске нетрпељивости, која се у нашој песми уопште не осећа, већ из сучељавања двеју идеологија. Случајно или не, српско друштвено устројство у средњем веку, које до свог најјаснијег израза долази управо у Душанову законику, било је у основи тро-

¹⁸¹ Уп. Костић 1937, 62, који исправно тумачи да се придев *старији* овде не односи на старештво по годинама, него по власти.

делно, са три сталежа која су одговарала трима индоевропским функцијама: свештенство (I функција), властела (II функција) и слободни сељаци-сербри (III функција). Слична структура није била страна ни другим средњовековним државама, али је за старосрпску државну идеологију карактеристична тежња да се од народносне ознаке *Србљи* изузму све остале категорије становништва, без обзира на свој етнички састав. Тако је посебна категорија зависних земљорадника, *меройси* носила име страног порекла које се, изгледа, изворно односило на неки старобалкански елеменат, а за покретне катунске сточаре остајали су резервисани етноними *Власи* и *Арбанаши*. Посебно је карактеристично противстављање *Србаља* и *Влаха*, иза којега очито не стоји више етничка и језичка разлика, јер огромна већина Влаха носи иста имена као и Срби, него различит социјални статус: категорија која се није уклапала у традиционалну трочлану схему коју су Срби донели на Балкан, већ се заснивала на локалном, балканском начину екстензивног сточарења, остала је терминолошки изван обухвата народносног имена иако је њен етнички садржај у XIV веку већ био увелико српски. Под Турцима ствар се рапидно мења: домаће властеле нестаје као сталежа у српским земљама, било да је изгинула, било избегла, или се потурчила, или, што се десило и са највећим делом преосталог свештенства, посељачила; штавише, ни сељачки сталеж није остао нетакнут; ратовима испражњене ниже крајеве насељавају власи, који су етнички и језички Срби, било да су потомци пословењених Романа, било да су Словени који су у средњем веку усвојили влашки начин живота и привређивања, а преостали староседеоци и сами настоје да стекну слободнији, влашки статус, по цену фалсификовања података о досељавању у породичним предањима, чије нам поједине случајеве сада разоткривају новообјављени турски извори.¹⁸² Од старе трочлане структуре није остао камен на камену и можемо тврдити да ни старац Милија нити ико од шеснаестог века наовамо није могао ни спевати песму са поруком коју претпостављамо у „Сестри Леке капетана“, нити је, једном спевану, исправно схватити.

Одрози трофункционалне идеологије у песмама о пропасти српских земаља

У петнаестом веку, међутим, идеја је још увек жива. Историјски догађај из 1413. — турска опсада Сталаћа, херојска одбрана и смрт властелина-браниоца, о чему пише Константин Философ не именујући га, морао се убрзо потом прегочити у епску песму „Смрт Војводе Пријезде“ (Вук II 84°), чије варијанте забележене на широком простору од прве половине XVIII в. (Ерл. 70°; списак варијаната Krstić 1984, 535; 543, где јунак песме носи име *Тодор*

¹⁸² Уп. Тричковић 1985.

од *Сталаћа*) показују чврсту структуру сижеа и постојаност мотива. Оно битно што епски певач придодаје историјској истини, која је сама по себи довољно епична, јесте мотив три Пријездина „добра“ на која се турски цар полакомио и тражи их од њега, па када га овај одбије опседа Сталаћ који напослетку и освоји, али се не домогне ниједног од трију добара. То су: Пријездин изузетно брзи коњ, његова необично оштра сабља и његова жена лепотица. Онај ко је вичан „трофункционалној анализи“ одмах запажа да у овој тријади женска лепота заступа трећу, а сабља другу, ратничку функцију. Коњ би био „добро“ прве функције, будући да је обдарен натприродном брзином; у варијанти Ерл. 70°, 14 он је у стању да стигне „у горици вилу“ и можемо узети да је у изворној тријади био крилат, ако је судити по аналогiji песме „Женидба краља Вукашина“, где је такође реч о јунаку Момчилу који има три добра: лепу жену, особиту сабљу и *крилати* коња, па му краљ Вукашин полакомивши се опседа град и на крају га осваја.¹⁸³ У варијанти МН I 1, 69°, 111 Пријезда, одсецајући своје коњу главу да не би пао Турцима у руке, обраћа му се *Давор ждралу, десно крило моје!*, а сабљи коју из истог разлога слама и у тој и у другим варијантама као својој *десној руци*. Посредно и дискретније, јер је реч о историјском, а не о митолошком контексту, прва функција је и овде, као и код Реље у „Сестри Леке Капетана“, а вероватно и у изворној, скитској верзији Лукијанове приче, изражена магичном особином: *крилатиошћу* било самог јунака, било његова коња, док десница овде сасвим јасно означава другу функцију. То што се управо поседовање крила, односно способност претварања у птицу и летења или натприродно брзог кретања јавља као одлика прве, магијско-религијске функције може се сматрати шаманистичком цртом, будући да је магични лет основна способност једног шамана. Преобраћање јунака у сокола или летећу змију није необичан мотив у српској епизици, уп. песму „Секула се у змију претворио“ (Вук II 85° и 86°; варијанте Krstić 1984, 602, 12°). Слици тројице јунака који, удружени, као да чине једно тело одговара овде Пријезда који три своја добра доживљава као интегралне делове властитог тела: коња као крило, сабљу као десницу, док је жена његово друго ја: полазећи добровољно са њим у смрт, поистовећујући своју судбину с мужевљевом, она као да се с њим мистично стапа, да би се обоје заједно утопили у Мораву, реку која их је „отхранила“ и која је ту више од реке, јер као жила куцавица тадашње, „Моравске“ Србије симболизује саму земљу, и не може се превидети величина песничког надахнућа које је, црпући из епског ре-

¹⁸³ Ту је заплет другачији, јер је Момчилова жена неверна; занимљиво је да у најраније забележеној варијанти (Ерл. 70°) Пријездина жена, иначе *Јелица*, носи име *Видосава*, исто као Момчилова жена у Вук II 25° и другим варијантама (за то име в. доле 233 д.). У песми „Турци освајају Сталаћ“ из рукописне заоставштине Андрије Лубурића забележеној у Дробњацима (Архив Србије X 209°) Годор од Сталаћа (који ту иступа уместо Пријезде) има *крилатиог* вранца и на крају се спасава тако што на њему заједно са женом и синовима одлеће у Русију.

пертоара прастарих мотива, на тај начин опевало не толико индивидуалне судбине два узвишена лика, колико крај једнога друштва и једне идеологије, засноване на идеји о хармоничном споју трију социјалних компоненти и њима одговарајућих митолошких функција у органску целину народа и државе.

Турско освајање српских земаља одвијало се постепено у току једног и по столећа и слом државе доживљаван је у више наврата, од Косовског боја, преко Мусиног упада у Србију који чини историјску основу песме о паду Сталаћа, до турчења Црнојевића. Тај последњи догађај и његову предисторију пева најдужа песма у другој књизи Вукове збирке, „Женидба Максима Црнојевића“ (Вук II 89°, 1226 стихова); занимљиво да је и њу Вук забележио од истог певача од којег и „Сестру Леке капетана“: од старца Милије, с тим што је располагао још једним записом, који местимице наводи у напоменама. Од варијаната има још једна краћа у Милутиновићевим „Пјеванијима“ (70°, обима од 87 стихова, практично само костур радње), и једна у збирци Матице Хрватске, са Шипана, где је завршни део проширен романсом између Максима и његове веренице (МН I 1, 68°, 577 стихова). Ево укратко садржаја Милијине песме: после три године боравка у Млечима и пошто је потрошио силно благо, Иван Црнојевић испроси лепу дуждеву кћер за свога сина Максима, па крене назад дома обрекавши се дужду, своје новом пријатељу, да ће за годину довести хиљаду сватова, а он нека их дочека са исто толико својих Латина, али ни у једној ни у другој хиљади неће бити лепшег јунака од његова Максима. Но кад је Иван стигао у свој столни Жабљак и Максим изашао преда њ, отац се одмах покаје због непромишљеног обећања: Максима су у међувремену нагрдиле богиње. Видећи како се снуждио, жена га пита за разлог; чувши од њега шта је посреди, прекори га што је ишао чак преко мора да проси сину невесту код толиких својих земаља, а он плане и одустане од свадбе, запретивши да му је нико и не помиње. Тако прође девет година, а десете стигне писмо од дужда у којем захтева да Иван или дође по невесту или да разреши веридбу. Иван тражи од жене савет шта да уради, а она се прво нећка, јер се мушкој глави не приличи да га саветује „женска страна“, а онда му ипак каже да се не боји сукоба са дуждем, јер је довољно богат и новцем и вином и пшеницом, него да поведе хиљаду изабраних свата, а Латини кад их виде неће смети да заподену кавгу. Тако Иван отпише дужду да му крене морем у сусрет и стане сазивати сватове из целе своје државе, инсистирајући да се што гиздавије и раскошније обуку и опреме: „да љепоте ни тог руха нема, / да им нема лица ни облика / у сву Српску земљу и Латинску“ (341—343), како би задивили Латине који, додуше, могу поковати сребро и злато и порезати чоху, али се не могу довити „господскоме на образу лицу / и господском оку јуначкоме“ (351 д.). Сва се Иванова земља „сломи“ у сватове: не само „српске поглавице и војводе, што су за сватове“ и „главни јунаци“, него и старци; тежаци оставе рала и волове, а чобани своја стада. Сутрадан пре изла-

ска сунца Иван на беду града затекне свога сестрића, капетана Јована, како намрштен и снужден посматра широко поље „од Жабљака до воде Цетиње“ притиснуто шаторима, коњима и јунацима, над којима штрче копља попут шуме и вију се барјаци попут облака. Ујак га упита за разлог његова нерасположења, а Јован му предложи да растури сватове, јер су и пре бивала весела и свадбе, али није било таквог „јада“ да се цела земља подигне преко мора, у туђину где нема своје вере ни пријатеља, а да крајине према Турцима остану пуне; поврх тога, он има предосећај да је њихова земља жедна (крви) и да овакав скуп свих српских јунака неће проћи без кавге међу браћом. Своје зле слутње Јован поткрепљује сном који је те ноћи уснио: над Жабљак се надвио облак, из њега су пукли громови и разрушили град: само је Максим преживео. Иван прекори свог сестрића, који треба да у сватовима буде девер, и нареди да са града опале топови као знак за полазак. Сватови крену и сиђу у приморје где су их чекали дуждеви људи са лађама. Ту Иван дође на мисао да уместо свога Максима потури као младожењу војводу Милоша Обренбеговића коме „љепоте у сватове нема“. Милош пристане под условом да му припадну зетовски дарови, па замени одело са Максимом. У Млецима их лепо дочекају и богато обдаре зета. Кад су сватови били натраг у пољу под Жабљаком, Максим, који је дотада попреко гледао Милоша, испредњачи журећи да јави долазак мајци, а Милош искористи ту прилику да пријаше невести и додирне је, на шта она склони вео с лица и пружи му руке; видевши то, Иван је прекори и открије јој истину. Девојка горко замери свекру због преваре, рекавши да би она пошла за Максима без обзира на то што га је болест наружила, и затражи да Милош врати Максиму дарове, или ће се она вратити оцу. Иван се нађе на муци, премда Милош пристане да се одрекне свега што је као лажни зет добио, осим три одевна предмета, међу којима је и златна кошуља: но девојка не да ни кошуљу, коју је сама везла, већ позове Максима и закуне га да и те преостале дарове поврати од Милоша, иначе ће она писати своме оцу да са свом латинском силом крене на Жабљак. Максим насрне на Милоша и убије га, па са девојком побегне у град мајци, а међу сватовима настане страшан бој и скоро сви изгину. Максим напише тасту да дође и води своју кћер натраг, а он сам оде у Стамбол и потурчи се; исто учини и Милошев брат Јован; Максим под новим именом Скендер-бег добије у власт скадарску земљу, а Ма(х)мут-бег, бивши Јован Обрен(бег)овић — Дукађин; њих двојица постану родоначелници две моћне и између себе трајно закрвљене муслиманске лозе.

Прича о женидби Максима Црнојевића је неисторијска¹⁸⁴ и служи да се епски артикулише један историјски догађај: пропаст Црне Горе, једне

¹⁸⁴ Извесну историјску подлогу представљале би чињенице да је најстарији син Ивана Црнојевића, Тураћ, био ожењен Млечанком, а да се други његов син, Станиша, потурчио. Уп. Maretić 1909, 159 дд.; Матић 1958, 759.

српске средњовековне државе. Та пропаст је нешто што долази изнутра, и то на врхунцу моћи и благостања. Песник истиче монументалност и раскош Иванових „б’јелих двора“ (62–65), његово силно благо (147 д.; 241), пространство његове земље (164–169 са нап.) и њено обиље у вину и житу (243 д.), његову војну силу која долази до изражаја у „свенародном“ окупљању сватова и у величанственој топовској канонади са жабљачке тврђаве (560 дд.). Шта је, међутим, црв у златној јабуци Иванове власти? Најједноставније би било рећи да је то и овде универзални узрок трагичних обрта, људска охолост, *hybris*. Повод је Иванова непромишљена изјава, но она му се није омакла случајно, већ је у савршеном складу са његовим карактером, тачније са карактеризацијом Ивана као владара коју даје народна песма.¹⁸⁵ Он се не размеће само лепотом свога сина — чиме изазива божански гнев изражен болешћу која сналази Максима и целом несрећом која одатле проистиче — већ и лепотом и сјајем својих поданика које тако масовно, „свенародно“ води у сватове да би се подичио пред Латинима: не види случајно у тој разметљивости капетан Јован лоше знамење. Иванова погрешка може се сагледати и у оквиру трофункционалне идеологије. Иван је владар, дакле представник прве функције, коју овде, као и у „Сестри Леке капетана“, заступају појмови *старешинства* и *господства*, но његов начин деловања — он купује благом дуждево пријатељство и руку његове кћери — својствен је трећој функцији, као и његово инсистирање на спољашњем изгледу, при чему он лепоту као одлику треће функције претпоставља господству и јунаштву као одликама прве и друге функције, којих би се један владар и ратник попут њега морао пре свега држати. Погрешност таквог става најбоље се очитује кроз реакцију Иванове снахе. У верзији песме са Шипана девојка, видећи први пут свог лажног младожењу, каже мајци да он јесте леп, али да је богињама нагрђени Максим, за кога она не зна ко је, и бољи јунак и господског рода, док њен вереник то није. Иван се огрешује и о сакрални аспект прве функције: како му то његов сестрић, слично као раније његова жена, пребацује, он тражи пријатеље у далекој туђини и другој вери, а крајња последица тога је та да Иванов син промени вером и потурчи се заједно са једним другим Ивановим великашем, што истовремено значи крај Иванове државе. Нарушавање сталешког устројства и равнотеже испољава се у окупљању сватова, у које не само да су пошли „српске поглавице и војводе што су за сватове“ (362 д.), дакле

¹⁸⁵ Занимљив је термин којим то певач означава: „Но *шипейши* Иван на походу“ (25); Св. Матић (1958, 759) објашњава као *погреши* и пореди стих друге Милијине песме, оне коју смо овде прву размотрили, „Сестра Леке Капетана“, где се каже за Марка „На походу Марко иштетно“ (Вук II 40°, 56). Ситуација је у обе песме паралелна: разметљиво понашање у провидби, и можемо се питати не чува ли се у овој употреби глагола *шипейши* семантичка веза са етимолошки сродним придевом *шипши*: реч је о погрешци која се чини из *шипшине*.

носиоци господства и старешинства као атрибута прве функције, него и „делије све главни јунаци“ (364), тј. ратници, носиоци друге функције, што већ има једну лошу последицу, јер, „оста земља пуста на крајини“ (436), а највећа је саблазан што у владаре сватове масовно иду и представници треће функције, земљорадници и сточари (365 дд.). Песник јасно даје на знање да такво мешање сталежа не може изаћи на добро: „све се на јад сломи у сватове“ (367). Иван је пример декадентног владара, а његова декаденција испољава се у премештању тежишта са прве две на трећу функцију, тј. на богатство и лепоту.¹⁸⁶ Мотив низа легендарних владара међусобно супротстављених на функционалном плану, од којих последњи заступа трећу функцију и после њега наступа слом, познат је из других индоевропских традиција, посебно иранске, где Хаошјанху Парадату, чији епитет значи „владар“ и има најближу паралелу у староиндијском називу првосвештеника, наслеђује Тахма Урупи, који носи придевак у значењу „јуначки“, а овога Јима, означен као „поседник добрих стада“; Јимина владавина значи врхунац благостања, али је насилно окончава узурпатор Ажи Дахака, људождер изворно замишљен у виду троглаве змије.¹⁸⁷ Мотив да је земља, притиснута силом српских јунака које је Иван окупио у сватове, а у пренесеном смислу Ивановом охолошћу, постала жедна крви, што резултира међусобним сукобом и истребљењем, такође може бити веома стар и одговара основној идеји староиндијске Махабхарате: богиња Земља, поставши пренасељена, преоптерећена људима, измоли од богова да је растерете и они то чине тако што заподену братоубилачки рат међу Аријцима, чији је врхунац међусобно истребљење двају њихових водећих родова у крвавој бици на Курукшетри (Mahābhārata XI 8, 212–245, уп. Dumézil 1968, 168 д.). Људска плодност је у домену треће функције и пренасељеност се може схватити као последица нарушавања равнотеже међу друштвеним сегментима на штету прва два функционална слоја, слично као што је то наговештено у песми о женидби сина Ивана Црнојевића.

¹⁸⁶ Можда у том смислу треба схватити и један детаљ на који скреће пажњу Матић (1958, 759): Иван чека да му роди вино и пшеница да би кренуо са сватовима по девојку (стих 17). По Матићевом мишљењу, ту песник-сељак пројектује свој начин резоновања на једног владара, но изворно би се могло радити о везивању свадбеног обреда за прославу завршетка жетве, која опет спада у домен треће функције.

¹⁸⁷ Уп. Puhvel 1974, 179. Од новоперсијског облика имена *Ažiš Dahakō* потиче, преко Турака, српска реч *аждаха*; Персијанци су доцније Ажи Дахаку поистоветили са арапским завојевачима, а подсетимо се да се у српској епици турски освајачи приказују у виду демонске змије, каткада троглаве, уп. Чајкановић 1973, 35 дд. и доле 220 дд. У самој ствари, староиндијски владар схватао се као заступник сва три сталежа, тј. оличење свих трију функција, и његова основна погрешка је у пренаглашавању једне на рачун других; то је случај са Јимом, чије краљевање има одлике „златног века“, али који је мирољубив и неспособан да се одупре страном непријатељу, уп. Widengren 1965, 52–57.

Није случајно што је и „Сестру Леке капетана“ и „Женидбу Максима Црнојевића“ Вук забележио од истог певача. То не значи да идеју о нужности хармоније трију функција за добробит и опстанак државе садржану у обе ове песме треба приписати старцу Милији. Те идеје, која је престала бити животном много векова раније, он сам није био свестан, и ми је из његових текстова ишчитавамо између редова; она је, међутим, чинила саставни део српске епске традиције из које је Милија поникао и чије је наслеђе верно пренео Вуку Караџићу који се нашао у прави — а то ће рећи у задњи — час да га писмено фиксира; малобројност и штурост доцније забележених варијаната обеју песама најбоље очитују колико бисмо у противном били ускраћени.

II.
ΠΡΑΚΤΟΣ

1. ПОЉЕ НИ НА НЕБУ НИ НА ЗЕМЉИ

Досадашња мишљења о настанку косовских песама

У претходним поглављима покушали смо да помогнемо читаоцу да кроз више различитих пресека сагледа проблем порекла српског јуначког песништва у оквиру индоевропске и словенске компарације. Наоружан тим увидима, он је сада припремљен да се упусти у главно разматрање, наговештено већ насловом ове књиге и најављено у њеном уводу.

Епска традиција о бици против Турака на Косову пољу на Видовдан 1389. није за Србе само успомена из далеке прошлости, већ лежи у самој основи њиховог народног бића. Херојски кодекс изграђен на узорима косовских бораца већ вековима чини један од главних ослонаца српске народносне свести, који је у кризним историјским тренуцима прерастао у идејни стожер нације. Јуначки подвиг Милоша Обилића, који је, оклеветан за издају, себе жртвовао да би убио највећег непријатеља свог народа, султана Мурата, нашао је многе последоватеље попут Љубишиног „Попа Андравића новог Обилића“ или Гаврила Принципа. Овде неће бити речи о улози једном већ уобличеног „Видовданског“ мита и култа у изградњи националне идеологије и усмеравању токова новије српске историје. Разматрање које следи имаће за свој предмет постанак косовске епске легенде, порекло и изворни смисао њених саставних делова; оно ће нас одвести далеко и у времену и у простору од наших савремених промишљања и преживљавања, у неслућене дубине прошлости и магловите даљине, од атлантских и балтичких обала до Егеје и Црног Мора; од евроазијских степа преко снежних врхунаца Кавказа и Памира све до иранске висоравни и зелених долина Инда и Ганга.

Стрпљиви читалац који је ову причу следио од почетка већ је могао схватити да песмама о Косовском боју приступамо истим оним компаративним методом чије смо могућности покушали у првом делу књиге да покажемо на другим сегментима српске епске традиције. Но пре него што се упустимо у своје поредбене интерпретације, сумирајмо тзв. „позитивна знања“ и главне на њима засноване теорије о генези косовског епа, без претензије да дамо иоле потпун и исцрпан преглед досадашње дуготрајне и веома богате дискусије о том предмету. Та дискусија полази од три темељна одређења. То су сам историјски догађај који је предмет косовских песама,

затим отклони у њиховој садржини од те историјске основице, које бисмо могли означити као њену уметничку и идеолошку надградњу, и коначно место и време записивања тих песама. Три бугарштице са темом Косовског боја записане су крајем XVII и почетком XVIII века у Дубровнику и једна у Перасту (Богишић 1°, 2°; Гилџфердинг 1859, 218 дд.; Пантић 1989).¹⁸⁸ Посредно, на основу помена и препричавања у историографској и путописној литератури, епско певање о Косову може се на западу следити још око два века дубље у прошлост, до краја XV столећа (в. ниже). Прва забележена песма у десетерцу са косовском тематиком је с краја XVIII в. из Срема (Милетић 103–110). То је само мало раније од класичних Вукових записа, који су већином настали такође у Срему.¹⁸⁹ После Вука прикупљено је много косовских песама код Срба, а такође и код Хрвата, Македонаца, Бугара, Муслимана нашег језика и Арбанаса, но бар део тих варијаната стоји под сум-

¹⁸⁸ У нашем покушају реконструкције праисторијске подлоге косовског епа бугарштице ће бити коришћене равноправно са десетерачким песмама и прозним предањима. Таквом приступу могло би се приговорити да су песме дугог стиха, па и оне са косовском тематиком, „забележене само у хрватском културном простору“, те би та епика била „изразито хрватски род“ (Katičić 1998, 11). Епске традиције иначе могу прећи границе међу народима и доживети самосвојан развој у новој етничкој средини; довољно је подсетити на судбину староиндијске Рамајане на широком простору југоисточне Азије, или осетског епа о Нартима на Кавказу. Да овде ипак немамо такав случај, указује пре свега нераскидива везаност косовских бугарштица са другим варијететима епске легенде о Косовском боју, а онда и неколико додатних довољно речитих чињеница (неке од њих истиче и сам Катичић I.с., донекле релативизујући свој горе наведени суд): 1) Садржина не само ових, него и већине песама дугог стиха везује се за просторе Србије и српске јунаке. 2) Томе се придружују и неке културноисторијске појединости које указују на њихов постанак у православном окружењу. 3) Хекторовић у XVI в. помиње „српски начин“ на који су их Хрвати у XVI веку певали. 4) Католички карактер средина у којима су оне забележене није у доба њихове писмене фиксације, а још мање настанка, нужно подразумевао хрватско етничко осећање; прича о „хрватском културном простору“ као родном месту бугарштица анахрона је пројекција резултата једног процеса довршеног у другој половини XIX в. у знатно дубљу прошлост. 5) Сам назив *бугарштица* / *бугарићица*, који је досад изазвао доста расправе (уп. Skok I 228, Пантић 1982, 514), највероватније се, по моме мишљењу, односи на порекло овог рода из данашње Србије, која је у преднемањићко доба у дугим временским размацима највећим делом била у границама Бугарског царства; још тада се код становника језгренних српских земаља, западно од Дрине и Ибра, могла усталити ознака *бугарски* за све оно што долази са тог источнијег подручја, можда у извесној мери подруглава, али географски, али не етнички обојена; у том смислу је „бугарска песма“ могао бити прикладан назив за врсту епске поезије коју су у те западне крајеве донела властела избегла из Србије пред Турцима. Са друге стране, ваља признати да за ову хипотезу о пореклу бугарштица из Србије, са којом су први иступили Soergensen (1892–98) и Чедвикови (Chadwicks 1932), а у последње време је аргументовано заступа Пантић (уп. 1982, 515), поред наведених индиција нема непосредног доказа, и да остаје чињеница да су бугарштице досад посведочене само у Хрватској, Далмацији и на јужном приморју. То их чини неотуђивим делом хрватске баштине, али, нагласимо, не само, а можда и не изворно хрватске.

¹⁸⁹ Светозар Матић (1953; 1964; 1972) уложио је много труда да докаже да су све Вукове песме о Косовском боју управо ту и спеване, с тим што би јекавски облик дела њих био власторучна Вукова редакција.

њом утицаја штампане Вукове збирке. Преглед штампаних и рукописних песама на тему Косовског боја даје Бранислав Крстић (1958). Питања настанка и развоја косовског епоса, његове моно- или полигенезе, места и времена, до сада су била предмет великог броја научних студија. Њихов исцрпан попис и подробен историјат проблема остају изван оквира наше расправе. Такође, у њој мора остати у другом плану историјска чињеничност, која је занима само у мери у којој је послужила као основица за поетску преобразбу и надоградњу.¹⁹⁰ Ипак не можемо избећи обавезу да се на почетку своје расправе осврнемо на досадашњу дискусију, макар то било сасвим сумарно и у главним цртама, уз ризик неоправданих прећуткивања, претераних упрошћења и можда чак искривљења.

Чињеница да се у епском обликовању косовске легенде поетска имгинација усредсредила на два главна лика, на српског вођа кнеза Лазара и на Милоша, убицу султана Мурата, потакла је претпоставку да смо испрва имали две различите епске традиције: једну више феудалну, о Милошу, насталу у Приморју под утицајем западноевропске витешке поезије у доба када је други Косовски бој 1448. освежио историјску успомену на први;¹⁹¹ другу више црквену, о Лазару, везану тематски за светитељски култ кнеза-мученика а географски за манастире у којима се чувало његово тело, испрва Раваницу код Ћуприје, од краја XVII в. сремски Врдник. Не пре половине XVIII века, ако је судити по аргументу е silentio Ерлангенског рукописа, у којем косовских песама нема, била би се у Срему уобличио десетерачка епика о Косовском боју, спајањем „Милошијаде“ и „Лазарице“,¹⁹²

¹⁹⁰ Читаоцу који то осећа као недостатак за свестрано сагледавање проблематике може се препоручити темељна Михаљчићева студија (1989). Проницљив и свеж поглед на развој косовске легенде, подједнако уважавајући њену историјску подлогу и законитости развоја усмених традиција, даје Ненад Љубинковић (1989).

¹⁹¹ Костић 1939а разликује два косовска циклуса, „првокосовски“ везан за бој 1389, и „другокосовски“, обликован око успомене на другу Косовску битку 1448, а у првокосовском циклусу три слоја: главни и основни, састављен од појединачних песама везаних за легенду о боју 1389, зачет вероватно још крајем XIV в.; други, који се развијао од краја XV в. уз преузимање појединих „другокосовских“ мотива (између осталих, „Косовке девојке“ и „Мајке Југовића“), и трећи, најмлађи, чији је развој на врхунцу од половине XVIII в., окарактерисан тежњом да се од појединачних песама саставе скупне „епопеје“. Овде се не можемо упустити у подробну анализу епских песама о другом Косовском боју. Рећи ћемо само, да између њих и „првокосовских“ песама заиста има сижејних укрштања (нпр. песма о томе како је Секула просио сестру девет Југовића МН I 1, 72°, као варијанта „Женидбе кнеза Лазара“ Вук II 32°), али да је митолошка подлога ова два циклуса различита; епска артикулација боја из 1448. црпла је, свакако, из веома архаичних представа, страних митолошкој подлози косовске епопеје и обележених јасним цртама шаманизма: Секула лежи под шатором у трансу, док се његова „спољашња душа“ (сјен по Шаулић I 1, 44°) у виду крилате змије бори са сени главног непријатеља, турског султана, у лику сокола; уп. Чајкановић 1924, 7° = 1973, 35 дд.; од варијаната које он тамо не узима у обзир укажимо на МН I 1, 78°, уп. и 74°, 75°.

¹⁹² Назив „Лазарица“ осим овог ужег значења епске традиције концентрисане око лика кнеза Лазара често се користи да означи „велику“ косовску песму, реконструисану спаја-

примајући у тој завршној фази онај осећај народног јединства својствен пробуђеној националној свести у доба пред српски устанак, који налазимо у песмама Вукове збирке.¹⁹³ Оваква развојна схема добивена је извесним поједностављивањем и спајањем теорија разних истраживача, којима је заједничко да месту и времену потврде песама придају највећу важност у питању њиховог настанка. Ради се, дакле, о једном историцистичком приступу који пресудан значај придаје спољашњим околностима. Супротстављено гледиште полази од историјске садржине самих песама, заступајући начело савремености и самесности епског певања догађају. По њему, косовске песме настале су убрзо након боја на тлу тадашње Србије, па су у сеобама од средине XV века пренесене на обе стране, у Приморје и у Срем, где се доцније јављају.¹⁹⁴ Но ни ова школа мишљења не тражи такве корене епске традиције о Косовском боју који би сезали дубље од њеног историјског предмета, тј. раније од краја XIV в.

Било је, међутим, и таквих проучавалаца, који су генезу косовских песама сагледавали у дубљој перспективи, покушавајући да испод историјске (или псеудоисторијске) превлаке разоткрију неке старије, пре свега паганске мотиве. Остављајући по страни покушаје у духу деветнаестовековне митолошке школе, међу којима се истиче Будислављевићева студија (Budislavljević 1903), треба поменути један рад Веселина Чајкановића (1938), на који ћемо се убрзо осврнути. Битно за резиме досадашње научне дискусије је то, да су ти напори остали по страни од њеног главног тока и да је један врсни зналац словенске епске поезије какав је Рус Путилов могао одредити косовске песме као „реално-историјски епос“ стављајући их типолошки ближе руским историјским песмама, зачетим након татарске најезде, него древнијим билинама (1971; 1966, 142 д.; уп. и 1983, 182). Са гледишта словенске компаративистике, ово мишљење може се чинити умесно, јер

њем до нас доспелих појединачних косовских песама у логички и хронолошки след и „допевањем“ недостајућих делова (прву такву „Лазарицу“ штампао је Ј. Новић 1847). Неки, као Армин Павић, веровали су да је косовски епос изворно настао у виду таквог, сразмерно обимног спева, који се очувао у фрагментованом виду; но преовладало је супротно мишљење, да су испрва постојале само песме посвећене појединим епизодама косовске легенде (тако Новаковић, Маретић, Јагић, уп. Крстић 1958, 87 д.). Када се данас говори о косовском епосу, мисли се на скуп различитих песама обједињених заједничком историјском тематиком, а не на хипотетичан пра-спев, „Лазарицу“ у том ширем смислу.

¹⁹³ Голенищев-Кутузов, прихватајући Матићеву тезу о Срему као родном месту косовских песама, допушта, додуше, да су Срби досељени са Косова у Војводину крајем XVII в. под патријархом Арсенијем Чарнојевићем донели са собом реликте епског предања о Косовском боју, али да „в том виде, в каком Косовский цикл дошел до нас, он гораздо более является творением XVIII чем XIV в.“ (1963, 238). У прилог позног постанка косовских песама изјашњава се већ Subotić 1932.

¹⁹⁴ Тезу о раном постању косовских песама заступају, између осталих, Остојић 1901, 76–87, Кравцов 1933, Путилов 1966, 130. Уп. најскорије Милошевић-Ђорђевић 2000.

ако се узме да су косовске песме настале као одјек познатог историјског догађаја и да у својој основној радњи следе његов стварни ток, оне представљају усамљен случај у поетском стваралаштву словенских народа, у којем нема сличног епа или епског циклуса који бисмо са њима могли упоредити и на основу тога закључити да је таква врста епике била негована још у доба прасловенске заједнице.¹⁹⁵ Ако се, међутим, ствар сагледава на ширем, индоевропском компаративном плану, такво одређење косовског епоса као сразмерно позне и историјским догађајем условљене творевине разобличује се као исхитрено и погрешно. Косовске песме показују, и једино оне у целокупном епском стваралаштву словенских народа, све битне конститутивне елементе онога што се да реконструисати као индоевропска епска традиција. Нигде другде се код Словена не среће један прави јуначки еп у ужем смислу речи, упоредив са таквим творевинама каква је староиндијска Махабхарата, персијска „Књига царева“ (Шахнама), грчка Илијада, келтске и нордијске саге.¹⁹⁶ Ми се, наравно, можемо питати да ли су сличности које то поређење износи на видело само типолошке, тј. плод засебних међусобно независних развоја у сличним културноисторијским околностима код Срба и других народа, евентуално контактне — настале у следу доцнијих узајамних утицаја — или се, с обзиром да ти народи вуку у крајњој линији исто индоевропско порекло као и Срби и остали Словени, ради о генетски сродним адаптацијама заједничког наслеђа.

Чајкановић је у поменутом раду (1938) упоредио са косовским песмама староиранске, нордијске и галске есхатолошке представе, којима је заједничко веровање да ће у „последње време“ доћи до сукоба космичких размера између богова и демона; свој врхунац тај сукоб наћи ће у једној одсудној бици у којој ће пропасти дотадашњи свет, да би одмах затим био за-

¹⁹⁵ Следећи историјску типологију народног епа Мелетинског (1963), Путилов најстарије словенске епске системе: руске билине и јужнословенске народне песме, ставља на сразмерно позан ступањ развоја, као карактеристичне представнике „државног епа“ (государственный эпос) у којем „државно-историјске колизије постепено избијају у први план и ступају у контакт, а истовремено и у конфликт са свим традиционалним садржајима и традиционалним представама епа“ (1970, 5). У свом ранијем раду, где пореди косовске песме са руским билинама, он у овима другим види „класичне црте јуначког епа, чији корени сежу у доба војне демократије, а можда и дубље; од свих српских песама тематски везаних за Косово ближе би им стајала само *Бановић Страхинића* [Вук II 44]“ (1966, 142 д.).

¹⁹⁶ Епска поезија у ширем смислу такође је ограничена појава на словенском плану: поред јужнословенског терена, на којем се њено главно жариште и извориште њених главних тема углавном поклапа са старосрпским простором, среће се још код источних Словена. О проблемима дефиниције епских песама уп. Пропп 1958, 543 д., Браун 1961, 144 д.; Murko 1951, 55, Жирмунский 1962, 178–187; прва двојица имају строже, друга двојица блаже критерије за подвођење под епику лирских балада и тема које потичу из бајки и легенди. Смирновљева реконструкција општесловенског епског репертоара углавном полази од таквих мотивских подударности међу руским билинама и бугарским и македонским песмама које су пре митолошке него типично епске (уп. Смирнов 1974, 1983).

мењен новим и бољим под влашћу новог божанског нараштаја. Оно што је Чајкановићу пало у очи, то је да између приказа те битке у епским творевинама поменутих народа и косовског боја онаквог каквим га приказују српске народне песме постоје упечатљиве сличности и подударања. У оба случаја бој се одиграва унапред прореченог и одређеног дана на одређеном месту, једном широком и равном пољу на ставама двеју река; и овде и тамо гину заповедници обеју војски. Чајкановић истиче да се та битка чудновато подудара са епским и историографским приказима косовског боја, не само у основним цртама, него и у неким спореднијим детаљима, као што је вечера уочи битке, јунак који погледом убија (Срђа Злопоглеђа, уп. Мајзнер 1934, 5°), или хвалисање јунака да би небо да падне дочекали на своја копча (Богишић 1°, 107 д.; Ерл. 109°, 16–18; МН I 1 65°, 300 дд.; Вук ркп. II 106°); сва та три мотива срећу се и код Келта.¹⁹⁷ Чајкановићев закључак је да су српски епски песници када су приступили поетској обради косовске битке посегли за украсима из старијих песама о пропасти света.

Чајкановић је о овоме писао пред Други светски рат. Премда је та студија написана на латинском језику, који су у оно време људи из хуманистичких струка још већином читали, она је и код нас и на страни остала незапажена. Тиме се објашњава да њени резултати нису искоришћени од стране обновитеља индоевропске компаративне митологије, Француза Димезила и Швеђанина Викандера, иако су у многоме комплементарни са њиховим налазима о епској баштини старих Индоевропљана (уп. посебно Wikander 1947; Dumézil 1968).¹⁹⁸ Поређењем епских традиција индоевропских народа, посебно старих Индијаца, Иранаца и Германа, Викандер и Димезил дошли су до закључка да класични јуначки спевови, какви су старониндијска Махабхарата и Фирдусијева Шахнама, представљају епску транспозицију индоевропске есхатологије, митског учења о космичкој кризи до које ће доћи у „последња времена“ и која се разрешава судбоносним окршајем богова и демона. Тај мит нашао је класичан израз у старонордијској Еди, али је одражен и у индоиранским и келтским веровањима. Појам транспозиције не подразумева пуко кићење новог историјског садржаја мотивима наслеђеним из старог митолошког песништва, већ преобраћање митолошке приповести о боговима у псеудоисторијску причу о јунацима. Било да је

¹⁹⁷ Овај трећи није, додуше, потврђен у келтској традицији, већ код учесника и историчара похода Александра Великог Птолемеја Лага, који преноси одговор келтских посланика Александру на питање чега се највише плаше. Александар је очекивао да ће Келти одговорити да им он сам задаје највећи страх, а они су, очито са епском разметљивошћу, изјавили да се не боје никога (и ничега), осим да небо не падне на њих (Ptol. Lag. ap. Strab. VII 3, 8).

¹⁹⁸ На ово сам указао у свом излагању на научном скупу одржаном поводом прославе 120-годишњице наставе класичне филологије на Београдском универзитету, у Београду новембра 1995; зборник скупа, где је и мој прилог посвећен Веселину Чајкановићу као историчару религије, није, на жалост, до данас изашао из штампе.

реч о бици на Курукшетри, негде близу данашњег Делхија, између два моћна аријска рода, која представља финале Махабхарате, или о боју Данаца са Швеђанима на пољу Бравала, онако како га излажу средњовековни хроничари, историјска реалност, каква год да је била, доживљена је ту као одраз неких виших, надљудских догађања и према томе епски моделована. Историјска битка на пољу Косову између Срба и Турака 1389. не доводи се у сумњу, као ни чињеница да су ту пала оба владара, кнез Лазар и султан Мурат, овај други од руке лажног пребега из српских редова, коме је име по свој прилици заиста било Милош Кобилић. Но све остало што чини потку и ткиво косовске легенде и њеног епског уобличења стоји већ под сумњом уметничке интервенције, и то такве, која се није руководила индивидуалном инспирацијом појединих певача, него је била увелико предодређена прастарим епским моделима. Стога се осећамо овлашћени да спојимо два поменутога тока истраживања која су била започета независно у разним правцима, али су се подударањем Чајкановићевих резултата са Димезиловим и Викандеровим један другом сасвим приближила. То значи да српску традицију о Косовском боју треба да сагледамо у поредбеном склопу који чине архаичне епске традиције сродних индоевропских народа, подробније него што је то Чајкановић могао учинити у доба док на њих још није била пала светлост открића нове компаративне митологије.

Хришћанско и паганско у представи о „царству небеском“

Позабавимо се најпре централном идејом косовске легенде: опредељењем за небеско царство. Она је своју сублимацију нашла у 46. песми друге књиге Вукове збирке. Подсетимо се њеног садржаја: Св. Илија долеће у виду сокола из Јерусалима носећи кнезу Лазару писмо од Богородице, које му само говори да бира хоће ли се приволети победи над Турцима и земаљском царству или смрти својој и целе своје војске и небеском царству. Кнез претпоставља вечно небеско царство пролазном земаљском и, према упутству писма, диже цркву на темељу од свиле и скерлета, па у њој причешћује своје ратнике. Уто надиру Турци; један по један српске војводе крећу војску на њих, јуначки се боре и гину; најпосле сам Лазар, који би и победио, да га није издао Вук Бранковић, те и он гине са свом својом војском. Сви доспевају у Божје царство.

Ову песму Вуку је записао Лукијан Мушички од непознате слепице из сремског села Гргуреваца. Постоји још једна забележена варијанта у Врчевићевој рукописној збирци из Црне Горе. Ту се Богородица Лазару јавља у сну стављајући га пред исти избор; даље се песма продужава у неку врсту „Лазарице“, са описом Кнежеве вечере и самог боја, укључујући Милошево убиство Мурата и смрт Лазареву. Изворност ове варијанте би с обзиром на

географску удаљеност много значила за наш суд о старини сижеа, кад бисмо били сигурни да се она у том делу није наслонила на већ објављену Вукову песму, а њен сухопарни и наративни карактер као да оправдава ту сумњу. Стога се не може унапред одбацили уврежено мишљење да је тако хришћански интонирана „Пропаст царства српског“ спевана релативно позно под утицајем Лазарева светитељског култа, у склопу кога су се сваког Видовдана по црквама читале старосрпске похвале кнезу-мученику, са којима она има додирних тачака. При таквом схватању, остаје спорно само да ли је песма настала током XVIII века у Срему, где су се у манастиру Врднику тада чувале Лазареве мошти, како је то претпостављао Светозар Матић, или не много раније у Поморављу, у околини Лазареве задужбине, манастира Раванице, одакле је светитељево тело пренето у Врдник-Нову Раваницу у великој сеоби: ово друго мишљење заступа Ненад Љубинковић (1964). Ја бих што се тиче самог записа песме ставио једну резерву на овакво тумачење. Од истог певача, слепице из Гргуреваца, забележена је и једна друга косовска песма Вукове збирке, „Косовка девојка“ (II 51°). Њој је својевремено Клаић нашао паралелу у предању о три побратима из Срема који продиру у татарски табор, тамо где су бојни редови најгушћи, и убијају неверничког владара. Слично Вукова песма говори о подвигу тројице побратима, Милоша, Милана и Ивана који су убили турског цара и онда сами пали тамо где су „бојна копља ... понајгушћа“. Ова подударност указује да је још крајем XV или почетком XVI века, када је заправо настала 1264. годином лажно датирана повеља у којој је забележена поменута легенда, у Срему постојала епска традиција на коју су се наслонили доцније косовске песме, која се међутим није везивала за Косовски бој, већ за готово столеће и по ранију татарску најезду, и да је слепица из Гргуреваца била баштаница те древне традиције, бар што се тиче песме о Косовки девојци.¹⁹⁹ То не значи нужно да друга од ње забележена косовска песма, „Пропаст царства српског“, не може бити сасвим другог, познијег порекла и другачије, црквене инспирације, али нас обавезује да озбиљно узмемо у обзир и алтернативну могућност, да она садржи наслеђе старијих, паганских представа и епских модела. При том преиспитивању ове песме поћи ћемо од онога што њена важећа интерпретација оставља необјашњено, што се, дакле, не може извести из црквених текстова и хришћанских веровања, како у њеној основној идеји, тако и у неким карактеристичним мотивима.

¹⁹⁹ Сам сиже познат је песмама дугог стиха и спада међу бројне подударности у епском виђењу првог и другог Косовског боја. У бугарштици Богишић 21° реч је о веридби Секуловој са сестром угарског краља; гледајући с прозора, она види „у Косову, равном пољу“ „три виле на три љелена“, што су заправо три бана Угричића — Јанко, војвода Михаило и Секул, за кога је испрошена: јунаци јој долазе „на господске огледе“. Девојка са њима размени дарове, а затим они одјезде на Косово и тамо погину. Песма се завршава девојчином јадиковком. Слично id. 32°.

Небеско царство, цел. **царствіє небесноє**, по грчком βασιλεία τῶν οὐρανῶν, латински *regnum caeli* важан је јеванђеоски појам (уп. Мат. 5, 3), и као такав често се помиње у старој српској књижевности, особито кад је реч о опредељењу владара, али не за смрт у боју, већ за силазак са власти и замонашење. У том смислу каже се за Св. Саву и Немању да су заменили земаљско царство небеским.²⁰⁰ Идеја је присутна и у старим српским списима с краја XIV и из прве половине XV в. о кнезу Лазару и Косовском боју, мада нигде није формулисана тако блиско нашој песми. Најближе стоји формулација Данила III, да Лазареви ратници као што су „в земљ’ном царстви“ били верни слуге свом господару, тако су и напослетку једнодушно примили смрт од мача и постигли блажен и непропадив живот **въ ц(а)р(ь)ствы (sic!) н(е)в(е)сномъ** (Ђоровић 1929, 101). Могу се поредити и речи Јефимијине, да је Лазар одлучио да остави пропадљиву земаљску власт и сврста се међу војнике небеског цара (**расъдивъ ... уставити тлѣнъ висотъ земљнаго г(о)спо(дъ)ства и шбагити се крѣвию своєю и съвѣспити се съ вои н(е)в(е)снаго ц(а)ра**).²⁰¹ Реч је о тзв. светим ратницима, хришћанским светитељима који су се на овај или онај начин бавили војним позивом, али за чију светост то није битно, јер се нису посветили ратујући, већ тако што су, као и други мученици и мученице, били погубљени због исповедања хришћанске вере. Повод да се Лазар приброји таквим мученицима могле су бити околности његове смрти. Он је ухваћен и после боја посечен од неверника, **по многихъ мѣкахъ**, како наглашава Пећки летопис.²⁰² Да је тај догађај рано био опеван у епској песми, слуги се иза казивања Константина Михаиловића, бившег јаничара, с краја XV века (уп. Braun 1937, 79–86). Песму Вукове збирке која описује чудесно налажење одсечене Лазареве главе (II 53°) такође је забележио Мушички од исте слепице из Гргуреваца. Утолико је необичније што у њеној песми „Пропаст царства српскога“ (II 46°), у чијем је тежишту светитељево опредељење за царство небеско, нема помена о мучеништву којим га је он постигао, већ, напротив и хагиографској схеми и историји, кнез гине у самој бици храбро се борећи за победу. Наша слутња, да је слепа певачица у овом случају само пасивни преносилац старе епске традиције, неусклађене са црквеном легендом о светом кнезу Лазару, налази у тој противречности између Лазаревог опредељења за царство небеско и његовог поступања у боју не малу поткрепу. Проучаваоци народне књижевности већ су уочили тај проблем, између осталих и Војислав Ђурић (1961,

²⁰⁰ Нпр. **измѣнише земљнымъ царствомъ небесноє житіє** MS 88 (аренга Дечанске хрисовуље).

²⁰¹ У Житију кнеза Лазара, небеско царство поистовећено је са „Вишњим Јерусалимом“ (Трифунковић 1968, 89).

²⁰² Поменуто Житије кнеза Лазара све пале Лазареве борце назива мученицима, у чему се свакако огледа секундарно проширење изворног хришћанског појма мучеништва.

40 д.). Њему припада заслуга што је указао на једну врло занимљиву паралелу Богородичиној поруци кнезу Лазару. То су речи којима у староиндијској Махабхарати јунак Кршна пред битку на Курукшетри бодри свог поколебаног саборца Арђуну, предочавајући му да је сваки исход битке за ратника повољан: ако буде убијен, свакако ће добити небо, тј. загробно блаженство на небесима, а ако преживи, уживаће земљу, тј. задобиће земаљску власт.²⁰³ Овакво резонување већ је много ближе поруци песме „Пропаст царства српског“ него светитељско опредељење за мученички венац у старосрпским похвалама кнезу Лазару. Дилема ту није у томе да ли се борити за победу или пасивно примити пораз и смрт, него да ли се борити опрезно, чувајући живот, или неустрашиво хрлити у бој, превладавши страх од смрти надом у небеско блаженство. Рај у који се на тај начин доспева није хришћански, већ пагански. По староиндијском веровању то је Индралòка, свет Индре, бога рата, у који доспевају ратници пали у боју, и то независно од својих моралних квалитета, па је таква судбина у Махабхарати намењена и праведном краљу Јудхиштхири, кога Индра лично на својим двоколицама узноси у небо,²⁰⁴ али и највећем негативцу Дурјòдхани, само захваљујући томе што гине на бојном пољу; умирући он говори:

Оно што овде доле вреди задобићти, јесте слава, а што је могуће само у борби. Скончаћти дома срамно је за кшаћтрију; умрећти лежећти код своје куће значи изневерићти своју дужност. Човек који одбаци своје тело, било у шуми [као аскета], било у боју, приневши велике жртве, тај доспева до славе... Наћушћтајући разна уживања, могу сада, у исходу ове жестòке битке, оћтићи у Индрин свети, најбоље одредишћте за мртве. Небо је боравишћте йлеменићтих јунака који не окрећу лећа у боју... Сад их веселе четје айсарâ йосмаћтрају у бици, а већ у следећем йренућку их Оци [блажени преци] гледају, йчасћвоване, на скућу богова, како уживају на небу у друшћву айсарâ. Пућтем бесмртника, јунака који се не враћају из боја, и ми ћемо узићти ...²⁰⁵

²⁰³ Bhagavadgītā II 37 ab: *hato vā prāpsyasi svargam / jivā vā bhoksyase mahīm.*

²⁰⁴ У седамнаестом певању Махабхарате Јудхиштхира, ожалостен Кршнимом смрћу, креће са својом браћом и Драупади у Хималаје; остали уз пут нападају мртви, а само Јудхиштхира се успне на врх митске планине Меру, одакле га Индра својим колима одвезе на небо. Тај сиж је прастар, још индоирански, јер у персијском епу Шахнама легендарни цар Кеј Хосров, коме је било проречено да ће жив доспети у рај, након победе над Туранцима, достигавши врхунац моћи, напусти све и крене са само пет пратилаца у планине, под вођством зороастријског „арханђела“ Соруша (авестијског Сраоше). На једном ноћењу његови пратиоци усну, а када су се пробудили, пара више није било међу њима. Завеје их снег и они се посмрзавају. Уп. Wikander 1950, 310; Бонгард-Левин/Грантовский 1983, 56–61.

²⁰⁵ Mahabh. IX 4, 29–37, по Dumézil 1969, 103. Да су овде изражена схватања старија од времена редиговања епа, сведочи и покушај у XVIII певању да се незаслужено блаженство Дурјòдханино релативизује једном есхатолошком конструкцијом више прилагођеном хиндуистичкој побожности.

У свом коментару Димезил I.c. истиче да је посреди заједничко индоевропско веровање, које је код старих Германа оличено у „мртвачкој дворани“ Валхали, небеском боравишту где бог Один окупља душе палих јунака, а сличне идеје препознаје и у Цицероновом некрологу мртвима из Марсове легије (Cic. Phil. IV 32). Код старих Грка и старих Иранаца на постојање аналогне идеје о повлашћеној посмртној судбини палих ратника указује једна лексичка паралела: и грчка реч *ἥρως* и авестијска *fravašī-*, које обе изворно значе „јунак“, постале су у култу називи за блажене покојнике, заштитнике својих потомака и верника, а у зороастризму за „сени праведника и праведница“ (*ašaonānt ašaonināntča fravašayō*) које ипак задржавају своју борбену нарав.

Код Срба се на сличну представу своди црногорски обичај „клицања предака“, тј. призивања у помоћ у боју мртвих, па и сасвим древних јунака, као што су Милош Обилић или Марко Краљевић. Пишући о том обичају, Чајкановић га је прикладно поредио са старогрчким легендама о сенима хероја које се приказују у бојним редовима борећи се раме уз раме са живима или плашећи непријатеља, а ми додајемо да се у Авести, светој књизи зороастризма, и фраваша приказују као помоћници у рату. Старогрчки херојски култ опстао је у Византији заоденут у хришћанско рухо: из њега су свакако проистекле бројне легенде које појединим светим ратницима приписују чудесну појаву и одсудну интервенцију у биткама вођеним много након њихове смрти. Сличан мотив среће се и у старој српској књижевности, па и у самој Јефимијиној похвали кнезу Лазару, где га она позива да притекне у помоћ Србима са својим небеским саборцима, светим ратницима Георгијем, Димитријем, двојицом Теодора, Меркуријем и Прокопијем. Готово као илустрација ове Јефимијине молитве могу деловати прикази тих и других светих ратника толико карактеристични за живопис цркава моравске епохе, у којима се оправдано види позив верника небеским борцима да им помогну у одупирању турској најезди. Јефимијина похвала је лично обојено дело монахиње која је пре замонашења била висока племкиња и чији су погледи могли бити ближи властеоској идеологији него ортодоксној теологији. Са примањем хришћанства, ратнички сталеж је своју паганску идеологију христијанизовао тако што је оружана, насилна борба за веру промовисана као богоугодан чин, којим хришћанин себи може обезбедити рајско насеље. Да таква идеја није својствена Христовом открићењу, јасно је свакоме, али она се уобличила врло рано у оба Римска царства и у другим старим хришћанским државама, па су је Срби могли готову примити са стране заједно са самим хришћанством. Друга је могућност, да су они самостално дошли до сличне хришћанске интерпретације сопственог паганског наслеђа, а у најмању руку поменуто „клицање предака“ наговештава да су такво имали.

Црква на свили и небеска вереница

Пагански корени представе о „царству небеском“ указују нам да идејна подлога „Пропасти царства српског“ не мора бити хришћанска. Да она то заиста и није, већ да је та песма изданак претхришћанске усмене традиције, доказују два у њој садржана мотива за која њени досадашњи тумачи, који њен настанак приписују књишком надахнућу и црквеној средини, не пружају задовољавајућа објашњења. Оба мотива везана су са Богородичином поруком Лазару, тачније: један са садржином поруке, а други са начином предаје. Богородица Лазару и његовим витезовима поручује да се, ако се одлуче за земаљско царство, напосто наоружају, опреме и узјашу коње, па да изврше јуриш на Турке, и све ће их побити; ако се пак кнез приволи небеском царству, нека подигне цркву, причести у њој војску, уреди је за бој, и сви ће изгинути. Градња цркве за причест војске која иде у сигурну смрт чин је наизглед сасвим хришћански, али необична је Богородичина препорука да се црква „сакроји“ на темељу не од мермера, „већ од чисте свиле и скерлета“, како Лазар и чини. Иза тога не може стајати реалан грађевински поступак, већ он свакако има неко симболично значење. Сличан мотив нашао сам само у једној песми јекавског говора из Вукове збирке (V 714°), где девојка говори да би поље посејала ружом, гору загрнула свилом и саградила цркву са дванаест олтара.²⁰⁶ Ружа је цвет чија боја одговара скерлету, а гора загрнута свилом необичан темељ за цркву, који подсећа на Богородичино упутство Лазару. Та црква очито не стоји на земљи, већ лебди над њом. Даље порекло овог мотива можемо следити преко песме о проклетству јасике, где се сама од себе саздаје црква између неба и земље. Она очито није ништа друго до христјанизован лик града у облацима, или од облака. Такав град, „ни на небу, ни на земљи“, већ на облацима, гради вила, у врло познатој и распрострањеној митолошкој песми (уп. Krstić 1984, 15). Са Косова имамо њену прелазну варијанту, где се у таквом вилином граду налази црква (в. ниже). У више варијаната једна од његових тројих врата су од скерлета. У двама варијантама вила у своме граду преде свилу. Из овога поређења јасно излази да је девојка која простире преко планине свилу па на њој гради цркву заправо вила, свила — метафора за облак, а Косовска црква коју Лазар гради на свили за причест своје војске — напосто христјанизована слика вилиног града у облацима.

Препознали смо, дакле, у песми „Пропасти царства српског“ један мотив паганског порекла преузет из народних митолошких песама — но који је ту његов смисао? Право значење вилинског града предочавају нам широко распрострањене песме где се он зида од јуначких и коњских костију, а виле, његове градитељке, настоје да изазову неки сукоб у којем би много

²⁰⁶ Krstić 1984, 93 и 627 даје варијанте песме о девојци која гради чудесну цркву, али ову не наводи.

коња и јунака изгинуло, да би добавиле још грађе.²⁰⁷ Нема сумње да је то симболична представа небеског боравишта палих ратника, у које они уграђују своје земаљске животе положене у боју, да би унутра њихове душе уживале вечно блаженство у друштву вила.²⁰⁸

У својству станарки и градитељки тога загробног прихватилишта за јунаке виле одговарају индоаријским апсарама као небеским супругама јунака доспелих у „Индрин свет“²⁰⁹ и нордијским валкирама као дружбеницима погинулих бораца у Одиновој Валхали.²¹⁰ Митологија јужнословенских вила комплексна је и укључује у себе разне слојеве, неке од њих можда супстратног, старобалканског порекла. На једној страни имамо горске виле („нагоркиње“ и сл.), налик на грчке Музе, и речне виле упоредиве са грчким најадама и источнословенским русалкама, а на другој страни, као посебно карактеристичне за епско песништво, небеске виле „облакиње“, у својству посестрима и помоћница епских јунака. Сама реч *вила* словенског је порекла, али у северним словенским језицима не значи то што и код нас, већ „махнитост, лудило“, као у нашим глаголима *виловати*, *йовиленџи*.²¹¹ Изворно је реч могла означавати бојни занос, који је сличан лудилу, као што је двозначан у Хомера и глагол $\mu\alpha\lambda\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Епска вила стога неће бити ништа друго до персонификација ратниковог јунаштва.²¹² Слично у зороа-

²⁰⁷ Тако у Шаулић I 4, 200° и МН V 1, 38°, док у Вук V 252° вилу-градитељку саблазног утврђења напада цариградски цар, и даље радња тече као у песми о „Сунчевој сестри“ (в. ниже); у Петрановић III 53° овај традиционални мотив уплетен је у један смушен и очито секундаран сиче. За даље варијанте уп. Krstić 1984, 10.

²⁰⁸ Вилин град у облацима није, дакле, проста слика природне појаве, облака обасјаних јутарњим сунцем, како то, у духу природномитолошке школе, тумачи Nodilo 1885–90, 465 д.

²⁰⁹ *Indraloka*-, тј. царство Индре, бога громовника, које се такође замишљало у атмосфери, у облацима а назива се још *Amarāvati* „боравиште бесмртника“.

²¹⁰ Нем. *Walhalla*, стнорд. *Valhöll* „дворана мртваца“ налази се у Асгарду (*As-garðr*, „град Аза“). Стара нордијска реч *garðr* етимолошки је истоветна нашој *град*; у примени на небеско боравиште ратника, она код Германа и Словена може бити заједничко наслеђе епског језика. Реч *áss*, мн. *ásir* првобитно је означавала душе покојника штоване као ваздушни дуси, да би са растућим култом Одина Ази постали уз Ване главни божански род у нордијској митологији. Може се упоредити и термин *обграда* за круг око Месеца, где у једној митолошкој песми из јужне Србије седе сви свеци на челу са Св. Илијом (Кићине песме I 73). Изворно Ази (*Æsir*) нису различити од Одинове мртвачке војске *Einherjar*, митолошког оличења ратничке дружине, коју Один води небом у олуји, као што свеци „војују“ по небу на почетку Вишњићеве песме о буни против дахија: слика уведена формулом *чудо велико* о чијој је старини било говора горе 22 дд. Додајмо и да је наша реч *небо* првобитно значила „облак“, као у грчком *vē-φос*, стинд. *nābhas-*, а значење „небо“ заједничка је словенско-иранска иновација; вреди напоменути да авест. *nabah-* има у зороастризму есхатолошку конотацију „царства небеског“ и одговара стинд. термину *svārga-* „небо“ на горе наведеном месту из Бхагавадгите. О Валхали в. *Gylfaginning* 38–41, *Grímnismál* 8–23 и уп. Vries II 378 д.

²¹¹ В. горе 91 д.

²¹² Ако се у Каушитаки Упанишади 13 једна од небеских супруга зове *Manasī* као оличење покојникова интелекта, ту иза позније брахманске спекулације можемо имати стару ин-

стризму умрлог праведника у рају дочекује његова вера (*daēnā*), оличена у заносној девојци. У неким нашим јуначким песмама мање или више јасно препознајемо митолошки сиже који се да реконструисати на следећи начин: вила, становница мртвачког града од јуначких костију — који је, видели смо, исто што и град загробног блаженства у облацима — заљубљена у јунака, евентуално љубоморна на његову земаљску изабраницу, убија га, најчешће устрелује, да би се с њим здружила, јер он тек смрћу прелази из овога нашег света у њен. Тако страдају многи српски јунаци: Реља,²¹³ Милош (Вук II 38°), Секула, Ђурађ Смедеревац, па и сам Марко, судећи по стиху песме о његовој смрти у шестој књизи Вукове збирке (27°, 199), који изгледа ван контекста и Вуку је био неразумљив: „уби њега ђевојка са града“. Мотив је експлицитнији у МН I 1, 65°, где „виловна дјевојка“ Ане устрелује са бедема свог града Индије (о том топониму в. горе 48 дд.) Смедеровца Ђура, који туда пролази са сватовима, наводно зато што се прво с њом био верио, па после узео другу невесту, кћер леђанског бана. Првобитно ни тајанствена „ђевојка са града“ ни љубоморна „Индичкиња Ане“ није ништа друго до јунакова онострана заручница и дружбеница на оном свету, истоветна са вилом која Марку у пећини у коју се он повукао из овоземаљског живота пева уз гусле „славу Србинову“ (Шаулић I 1, 26°), и неће бити случајно што више хришћански обојена верзија смрти Маркове у другој књизи Вуковој, записана од Филипа Вишњића, име цркве где је Марко наводно укопан, *Хиландар*, изврће у *Вилиндар* (Вук II 74°, 162).

Лик виле у небеском граду, приказане каткад и као ратоборна „капетан-девојка“, местимице поприма црте женског божанства. У десетерачкој песми Вук V 708° Турци три године узалуд опседају „град Бегат на Крајини“; једва се међу њима нађе јунак, младо момче, да се попне „на кулу Небојшу“ и осмотри где су граду врата; види да су врата од истока, а на њима стоји „капетан-девојка“, златне косе до појаса и златних руку до лаката, са мачем од босиљка, „српскога цвећа“; сишавши и саопштивши ово саборцима, извиђач на месту издахне. Ова капетан-девојка очито је исто што и „Сунчева сестра, Месечева првобратучеда, Даничина Богом посестрима“ из митолошких песама Вук I 232° и 233°, која је у првој описана са златним рукама до рамена, а у другој се зове *Босиљка* (варијанта Кићине песме II, 77 д.); начин на који Сунчева сестра у 232° уништава војску турског паше, бацивши на њу муње, упућује нас да је поистоветимо са „Огњеном Маријом“ као женским панданом Св. Илије громовника (обично његовом сестром) у српском фолклору, а „капетан-девојку“ срећемо у још једној пе-

доевропску представу, јер је реч *manas-*, грч. *μένος* првобитно значила управо душевни порив за деловање, за борбу, који удахњује божанство (хом. *μένος ἐπιπνεῦσαι*).

²¹³ Петрановић II 24° („Смрт Реље од Пазара“), МН II 46° („Kosturka djevojka strijelja Hrelju Bošnjanima“), попис рукописних варијаната даје Bošković-Stulli 1964, 273.

сми из Срема²¹⁴ (Мушички 52°), где је просе браћа Митар и Стеван Јакшићи; она има деветорицу браће „ђенерала“, а двори су јој окићени главама просилаца. Митолошко порекло овог сижеа јасно је из поређења са песмом Вук I 229°, у којој Сунце и Месец просе сестру деветоро браће; у основи може лежати индоевропски близаначки мит, који смо већ наслутили иза епске традиције о Јакшићима (в. горе стр. 59 дд.). Проблем женског божанства са атрибутима ратничке (Димезилове друге) функције ваљало би посебно размотрити не само на равни српских фолклорних традиција, већ у ширим, општесловенским оквирима. Из Титмарове „Хронике“ сазнајемо да је полапско племе Љутићи носило у рат заставу са ликом неке богиње (Thietm. Chron. VIII 64 = Meyer 1931, 11). Смртоносна епифанија „капетан-девојке“ у поменутој песми из седме књиге Вукове делује као одраз исте паганске иконографије.²¹⁵ Са друге стране, тврђава чија источна врата она чува очито није ништа друго до вилински град у облацима.²¹⁶ У поменутој християнизованој варијанти песме о вилином граду, где је град замењен црквом, уместо „беле виле“ долази Божја мајка. Та супституција вилинског града у облацима црквом и виле Божјом мајком карактеристична је управо за обредне песме са Косова и из суседних, јужних српских крајева.²¹⁷ У том смислу би се и Богородица која пред бој на Косову Лазару шаље писмо могла тумачити као хришћанска супституција владарке небеског града, а да се би-

²¹⁴ Вук V 708° је по језику такође из Срема или сз. Србије. Реч *капџџан* овде је употребљена у значењу заповедника тврђаве и тачно описује јунакињу као господарицу митског града.

²¹⁵ У домену ритуала може се поредити мачем наоружана девојка-краљ у краљичком обреду; за босиљак у краљичким песмама уп. Вук I 160°, 5, 162°, 6, забележене од Максима Ранковића из Остружнице на Сави, код Београда. У овој другој зазива се *илава девојка* исто као и у варијанти из Голубачких планина у Подунављу, Милићевић 1876, 51, и помиње се *Београд*, који, као ни Цариград у Вук I 162° 3, очито није овај земаљски, јер у њему *Петар њисар* својим *ђером њише / њо небу облаке / њо земљи јунаке*. Ту као да имамо спој хришћанске и паганске есхатологије: Св. Петар као кључар небеских врата и помни записивач људских грехова и врлина, од којих зависи да ли ће их по смрти пропустити у рај, и бели небески град у облацима са својом божанском господарницом као загробно станиште јунака. Овај мотив вариран је у Вук I 161° од истог певача, где *Иван њак* пише пером *ђо орлову крилу*, записујући *очи девојачке / и лице јуначко*: ту се да наслутити утицај хришћанске иконографије на народну поезију: „Иван њак“ је Св. Јован јеванђелист, чији је симбол *орао*, који се слика уз, или уместо њега. У православним црквама јеванђелисти се обично живописују у луцима под куполом, непосредно испод приказа „Небеског Јерусалима“ у тамбуру куполе.

²¹⁶ Иста небеска вратарка и у лепој лирској песми „Анђа капиција“ Вук I 468°, уп. и 571°, V 388°, 460°, Шаулић I 3, 133°, 167°; свуда је положај града одређен висином соколова лета (*високо се соко вије / још су виши граду враћа...* и сл.).

²¹⁷ Јстребов 1889, 116; ђурђевданска песма с Косова СЕ36 VII/1907, 269; краљичка из ји. Србије Златановић 1971, 45°; на Косову је забележено и предање по којем се краљу Милутину у сну јавило да какав облак ујутру види, такву цркву подигне, па је он оставши сутрадан пре сунца видео на небу красан и велики облак са пет као купола, и по узору на њега саградио цркву Грачаницу (Нушић 1902–03, 214 д.; уп. тамо 231 песму у којој се та црква пореди са јелом високом до неба).

блијски појам Небеског Јерусалима у нашем фолклору могао укрестити са вилинским градом у облацима, указивало би име виле у народној песми *Јерусавља*.

Посредним али доста сигурним путем, проследивши аналогне мотиве кроз варијанте песама, дошли смо до смисленог објашњења Богородичине поруке кнезу Лазару: ако хоће небеско, а не земаљско царство, нека не диже цркву на земљи, с темељом од камена, него нека себи и својим војницима припреми [тј. избори приступ у] вилински град у облацима, небеско бора-виште ратника палих на бојном пољу.

Ако је то смисао причести косовских бораца у песми „Пропаст царства српског“, онда иста идеологија мора стојати и иза истог мотива у песми „Косовка девојка“ која је забележена од исте певачице (Вук II 51°) и за коју је већ установљено да садржи врло стару епску традицију: излазећи један за другим из цркве Милош Обилић, Иван Косанчић и Милан Топлица сусрећу крај врата девојку и сваки јој даје знамење: први, да ће јој бити кум, други, да ће јој бити девер, трећи, да ће је узети за жену; сутрадан после боја она одлази на поприште и од рањеног Орловића Павла сазнаје да су сва тројица погинула. Та Косовка девојка која стоји пред вратима цркве у коју улазе јунаци да се причесте пред бој одговара вили која се ди на вратима свог града у облацима. Мотив јунакове веридбе са Косовком девојком представља неку врсту његовог завета да ће у предстојећој бици дати свој живот у замену за небеско блаженство, у које спада и брачни спој са вилом. Косовка девојка која после битке лута разбојиштем од мртваца до мртваца већ је упоређена са германским валкирама, чије име *val-kyrja* управо значи „оне које бирају (: нем. *küeren*) мртваце“ (**vala*) и изражава веровање да оне спроводе душе палих ратника са бојног поља у Одинову Валхалу.²¹⁸ Изворно је, дакле, Косовка девојка — вила,²¹⁹ у чијем имену *Косовка* није проста етногеографска одредница, него назнака кобног и оностраног. У једној бугарштици веридба са Косовком девојком метафора је за јунакову смрт на Косову пољу.²²⁰ Но у до нас доспелој пе-

²¹⁸ Уп. Gylfaginning 36: (valkyriur) sendir Óðinn til hverttar orrostu, þær kíosa feigð á menn ok гаða sigri „валкире Один шаље у сваку битку, оне бирају смртни усуд људима или им додељују победу“ (Snorra Edda 39).

²¹⁹ Вилинска природа личности која обилази мртве на Косову лепо се види из песме о мајци Југовића (Вук II 48°), која измолвила од Бога очи соколове и крила лабудова одлеће на бојно поље, уп. Чајкановић 1918.

²²⁰ Ударивши на сам султанов шатор, Секул гине, а његов ујак Јанко то овако јавља у писму његовој вереници: „Секула сам вјерио на Косову равну пољу, / На Косову равну пољу Косовком младом дјевојком, / Колико је Секулу та дјевојка омиљела, / Нећ’ га веће никада твој’јем очим ни видјети“ (Богишић 20°, 86–89; варијанта 22°). Слично Огњен Вук на смрти поручује преко Митра Јакшића угарском краљу: „Вјерно сам те дворио од дјетета малахнога, / Од дјетета малахнога до јунака великога, / И н’јесам ти издаје никадара учинио, / Ма ћу теби

сми улога Косовке девојке је рационализована и хуманизована: ту је она обична девојка из народа која тражећи свог вереника на бојном пољу после битке преврће мртваце и помаже рањеницима. Интересантан је, међутим, начин на који она то чини: она их залаже хлебом и причешћује вином. Хлеб и вино, као и сам глагол *причешћивати*, указују да се не ради о обичном окрепљењу, већ о предаји свете тајне којом се самртнику отвара пут у онострано спасење. Цео догађај — бој на Косову — обухваћен је у овој песми истим обредом, од причешћа српске војске пред бој до причешћивања рањеника после битке. Лик Косовке девојке само на први поглед је романтично-реалистичан, у својој основи он је дубоко мистичан. Спознаја његове праве природе приказује нам у новом светлу сцену кад Мусић Стеван, или, у варијанти исте песме, Васојевић Стево, који хита у бој на Косово, видевши Косовку девојку схвата да је закаснио (Вук II 47°; Стејић 1832). То се објашњава клобуком кнеза Лазара који она држи, али првобитно је већ сама појава „избирачице мртваца“ на бојном пољу била јасан знак да је битка завршена.²²¹ Наше тумачење Лазареве причести само употпуњава поређење Косовке девојке са валкирама, протежући га и на мотив загробног здружења јунака са својом небеском супругом. Укажимо овде још на вишезначност свиле и скерлета у темељима Косовског храма; ове тканине могу симболизовати облаке огрезле у вечерње или јутарње руменило, али и боје хлеба и вина у причести: Косовка девојка причешћује рањене јунаке „вином црвенијем“ и „лебом бијелијем“, а истим бојама се означавају и само јуначко месо и крв, као у најстаријој забележеној бугарштици из Gioia del Colle, где Јанко обећава орлу да ће га нахранити „чрвене крвце туречке, белог тела витешкога“ (Пантић 1977);²²² на тој равни тумачења, Лазарева градња уподо-

садара ја издају учинити, / Ер ћу поћи дворити побољега господара, / Побољега, св'јетли краљу, и од мене и од тебе“ (id. 16°, 78–83). Мисли, разуме се, на бога; али то није хришћански Бог, већ неко ратничко божанство коме јунак после смрти служи као што је за живота служио свом земаљском господару.

²²¹ Стево стигавши на Косово прву сусреће девојку са гиздавим јуначким калпаком и челанком на глави. Испостави се да је то пастирица, којој је Ситница донела калпак Бошка Југовића. Необично је што га је она ставила себи на главу: у Вуковој верзији Косовка девојка Лазарев клобук, приличније, држи под пазухом. Но појава девојке са ратничком капом пред јунаком који хита у бој може имати друго значење. Косовка девојка стоји пред црквом док ратници излазе након причести пред бој слично као што Св. Илија стоји на раскршћу куда војска иде у битку. Присуство на бојишту женског бића попут германске валкире имало би да значи закаснелом Стевану да је битка већ готова. Прерушавање девојке у ратника са цвећем искићеним клобуком и мачем, „краља“, имамо у српском обреду „краљица“ (Вук 1818, 335 s.v. *Краљице*), уп. и оно што је горе речено о „капетан-девојци“.

²²² Ове две тканине срећу се заједно и у свом основном значењу, тако у Бетондићевој бугарштици о свађи кћери Лазаревих Милош носи „чисту свилу и скерлет“, а Вук „кунину и рисовину“ (Гилфердинг 1859, стр. 218, стих 55 д.; у перашкој варијанти Пантић 1989, 79 дд. тог мотива нема), а у Милетићевој песми о боју на Косову каже се да је Лазар Милоша оденуо у скерлет и свилу. Уп. доле 247.

бљује се вилиној „мртвачкој градњи“ од јуначких костију: Лазар и његови витезови полажу своју телесну егзистенцију од крви и меса у темељ свога вечног небеског боравишта.

У неко давно паганско време иза ових епских мотива могао је стајати стварни обред ратничке иницијације, тј. посвећења ратника у загробно блаженство које им следује ако се буду борили и погинули у складу са својом дужношћу. Пагански храмови прибалтичких Словена, у којима су стајали идоли њихових божанстава, вероватно су били грађени тако да дочарају небеско станиште богова. Особито су у том погледу индикативне неке појединости у описима — до данас археолошки неубицираног — светилишта Радогоста-Сварожића на подручју племена Ретрана (Ратара). Титмар, који пише око 1000. године, говори о граду (*urbs*) усред велике посвећене шуме, у којем се налази само храм (*fanum*) вешто саграђен од дрвета на темељима од рогова разних животиња; под градом треба разумети (такође дрвено?) утврђење, јер Титмар каже за њега да је тророг и да има троја врата (*tricornis ac tres in se continens portas*), од којих су двоја лако приступачна посетиоцима, а трећа, најмања, од истока, излазе на стазу ка мору које се налази у близини и веома страшно изгледа (*tramitem ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat*).²²³ По Адаму Бременском, који пише почетком последње четврти XI века, град (*civitas*) Ретра има девет врата (или делова, пошто један рукопис има *partes* уместо *portas*), а са свих страна га окружује дубоко језеро (*undique lacu profundo inclusa*), преко којег један једини дрвени мост омогућује приступ онима који долазе да приносе жртве идолима или да добију одговоре пророчишта; то језеро Адам пореди са реком Стигом, која у грчкој митологији одваја овај свет од царства мртвих.²²⁴ Троја врата су обавезна одлика свих варијаната српске (и јужнословенске) митолошке песме о вили која гради град у облацима; у некима од њих, трећа врата могу, као и у Титмарову опису, бити маркирана на застрашујући или злокобан начин, тако у Шаулићевој варијанти (I 3, 16°):

*Бјела вила град градила
Једна вратиња сва од златиња
Друга вратиња од облака
Трећа костиња од јунака,*

док Милојевићева варијанта са Косова тројим вратима вилиног града, распоређујући их по странама света, даје есхатолошко значење:

*Бела вила град градила,
Троја вратиња саградила:*

²²³ Thietmari Chronicon VI 22 = Meyer 1931, 9 sq.

²²⁴ Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum II 22 = Meyer 1931, 13 sq.

*Једна вратија одкуд сунце,
Друга вратија од севера,
Трећа вратија од запада.
Шло су вратија од куд сунце,
Ту ми сшоји васкрсење;
Шло су вратија од севера,
Ту ми сшоји погребење;
Шло су вратија од запада,
Ту ми сшоји бела вила... (Бован 1975, 140 д.).*

Физичка изолованост ретранског култног средишта није морала само, и не првенствено, бити условљена фортификационим разлозима, већ настојањем да се дочара оностраност. Представа о уском мосту којим се прелази на онај свет, својствена српским народним веровањима, свакако има своје корене у времену тесних контаката Прасловена са Иранцима у степско-шумском појасу североисточне Европе (о томе Лома 1995а). У свом митолошком виду, тај мост идентичан је са ваздушним простором између земље и неба; но у обреду могао је бити заступљен сваким конкретним објектом те врсте, па вероватно и дрвеном мосту којим се приступало ретранском храму ваља приписати такав мистични смисао. Сам храм представљао је небеско боравиште богова и блажених покојника; у њему су стајали кипови божанстава под пуном ратном опремом, на челу са Сварожићем-Радогостом, о којем ће још бити речи — дакле, божански праузор ратничке дружине. Животињски рогови као темељ храма можда су реални остаци на жртву принетих животиња, као што је Аполонов жртвеник на острву Делу био подигнут од козјих рогова, али се може упоредити и мотив два града саграђена на златним јеленским роговима у српским обредним песмама (Вук I 243°; V 177°). Податак о приношењу глава погубљених непријатеља Радогосту, о којем такође в. ниже 194, имао би своју паралелу у варијантама где се вилински град јавља у свом саблашном виду, окићен мртвачким главама, као у горепоменутој песми Мушицки 52°.

Ако исправно слутимо, замена вилиног града у облацима црквом у варијантама наше песме била би појава аналогна замени претхришћанских храмова хришћанским на терену. За балканске Србе ми, додуше, не располажемо ни историјским, ни археолошким подацима, да су пре примања хришћанства градили храмове. Могуће се, ипак, чини, да су чак и дуго после званичног раскрштања с паганством наставили да, у одређеним приликама, обављају иницијацијске обреде, чији је саставни елеменат била импровизирана инсценијација небеског града помоћу разнобојних тканина, на коју се можда, у крајњој линији, своди мотив темеља од скерлета и свиле. Од сличних материјала били су и унутрашњи зидови храма паганских Сло-

вена на острву Рујану у Балтичком мору.²²⁵ На провизорну градњу, иза које не може стајати зидање праве цркве, указује и предање да је стару гробљанску цркву, данас у рушевинама, у Доњем Јасеновику на рубу Радич-поља у Горњем Ибру подигао за дан и ноћ захумски војвода Радич да причести војску са којом је ишао на Косово.²²⁶ сиже паралелан Лазаревом подизању Самодреже на Косову, о којој је реч у нашој песми. Тај хипотетични ритуал могао је укључивати и симболичну веридбу посвећеника са његовом небеском супругом-виллом, при чему би му она давала пиће и храну бесмртних богова као залог вечног живота.²²⁷

Да се вратимо мотиву цркве на свили, поменута песма о девојци која се заветује да ће прекрити гору свилом и на том темељу подићи цркву представља христијанизовану варијанту већ поменуте песме о Сунчевој сестри. Радња најчешће тече тако што цар чује за чудновату девојку, после чега следи пријатељски или непријатељски расплет; у песми Вук V 252° сусрели смо тај сиже удружен са мотивом града од коњских и јуначких костију. Овде ваља указати на најраније забележену варијанту те песме, ону из Ерлангенског рукописа 42°, која, и поред присутног мотива цркве, одише претхришћанском старином. На почетку, девојка се хвали да ће „сабајати“ звезде и месец са неба, па од звезда саградити цркву, а од месеца црквена врата; затим ће доћи цркви на коњу, отварати је с коња копљем, очима писати иконе, „по уму“ певати литургију. Она све то и учини, а цар чувши за то пошаље по њу, те се њоме ожени. Ова песма значајна је за нас, јер спаја у себи два мотива који се везују за причест српске војске пред бој на Косову. Први је мотив чудесне цркве, за који смо, преко варијанте са црквом на свиленом темељу, управо показали да је у вези са песмом „Пропаст царства

²²⁵ По Саксону Граматику (*Gesta Danorum* XIV), „Само пак светиште (*fanum*) затварала је ограда у два реда; спољашњи су чинили зидови покривени пурпурним кровом (*culmine*), а унутрашња ограда, ослоњена на чегири стуба, уместо зидова сјала се висећим засторима (*pensilibus auleis nitebat*) и није ничим била повезана са спољашњом осим крова и неколико стропних греда“ (Meyer 1931, 49; уп. Niederle 1924, 289). Светиште се налазило у дрвеној згради храма која је већ имала свој кров и стога је покривач спољашње оgrade могао бити само од пурпурне тканине; сјајна пак тканина, од које су биле завесе унутрашње оgrade, била је најпре свила. По Адаму Бременском, Радогостов златни кип стајао је на пурпурном постољу.

²²⁶ Ивановић 1987, 437; посредни је једна од локалних варијаната легенде о војводи који је закаснио на Косово.

²²⁷ Одјек паганских ритуала у косовским песмама не значи, разуме се, да су они заиста вршени уочи Косовског боја: то су тада већ могли бити устаљени мотиви епске поезије, чије је изворно значење измицало певачима и слушаоцима, да би у завршној фази развоја песме уследила она хуманизација, која карактерише забележену верзију „Косовке девојке“. Симболичку мистичне свадбе (но да ли паганску или хришћанску?) налазимо у натпису на Косовском стубу, у речима које се односе на Лазара и његове витезове који ступају у борбу **иакоже на чрътогъ краснь и многоу ханное шпитънїе на врати встръмїше се**, уп. за различите интерпретације овога места Радојичић 1953–54, Ђорђић 1955, 143, Мирковић 1961–62, 4, Трифуновић 1968, 274 д.

српскога“: Други се мотив јавља у распрострањеном прозном предању, по којем су се Срби пред Косово толико били осилили, да су српски витезови пред полазак у бој ујახивали у цркву на коњима и набадали нафору на копља: зато их је Бог казнио, те су сви изгинули. То се по разним крајевима приповеда за иначе сасвим позитивне косовске јунаке: за Милана Топлицу у горњој Колубари,²²⁸ за самога кнеза Лазара на Косову пољу.²²⁹ Хришћанске осуде, која карактерише та предања, у наведеној песми нема: напротив, девојка се својим бајањима, укључујући отварање црквених врата из седла копљем и ујახивање на коњу у цркву, уздиже до царског достојанства.

Богохулно причешће и врбовање мртваца

Наша епска поезија зна за прорицање по коњу. Посрћући, плачући — или чак проговоривши људским гласом — коњ предсказује своме јачачу будућност. Тај мотив има паралеле у епским песмама словенских народа, а Крстић (1939b) и Мерићи (1964) су у вези с њим указали на обичај полапских Словена, који у XI–XII веку бележе Титмар, Херборд и др., да уз храмове држе посвећене коње, помоћу којих би, преведећи их преко копаља положених на тле, гатали о предстојећим догађајима, пре свега ратним походима.²³⁰ Сличан обичај бележи Тацит код старих Германа.²³¹ Мерићи, који посебно инси-

²²⁸ Легенда о старој цркви у Влајковцима (дан. Лајковцу Горњем) јужно од Ваљева; бележе је већ Милован Глишић у својој приповеци „Награисао“ (1964, 377 д.) и Милан Милићевић у опису Србије (1876, 369); стотину година доцније и сам сам је у истом крају чуо из уста старих сељака. Уп. Лома 2001b.

²²⁹ „О Косовској битци ... прича се с малом љутњом ... Прича се како је сам Бог казнио српски народ стога што се овај био много искварио. Кумашин није познавао кума, а овај онога још мање; син није поштовао оца, брат сестру, ћерка мајку, итд. Војска била распуштена; војници и старешине су на коњима у цркве улазили и на миздрацима нафору узимали, те је бог казнио Србе“ (Ј. Х. Васиљевић, *Јужна Стара Србија* 2, 305, по Чајкановићевом наводу у СЕЗБ XLI/1927, 539). Мотив цркве која је утонула у земљу када су „цидови“ дошли и тражили да им се „навора даје на миздраке кроз црквене прозоре“ бележи Милићевић у Вршишту код Ниша (1886, 24 д.). У једној епској песми мотив обесних Срба („сва Србија славна“) који су ујახивали у цркве и хранили коње „светом литурђијом“ везан је не за пропаст на Косову, него за сиже о кажњавању грешног човечанства потопом (Ђорђевић 1958, I 115 д.); то је још једна спона између косовске легенде и древне паганске есхатологије одражене у песмама типа „Свечи благо деле“, уп. горе 48 дд.

²³⁰ Thietmari Chronicon VI 24, о коњу при храму Сварожића-Радогоста у Петри; Herbord Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis II 33 и Monachi Prieflingensis Vita Ottonis II 11, о Триглавом коњу у Шћећину; Saxonis Grammatici Gesta Danorum XIV, p. 564 Holder, о Свентовитовом коњу у Аркони (без помена копаља), в. Meyer 1931, 10; 27; 41; 50 д. У вези с овим могу бити занимљиве неке (пар)етимолошке везе на прасловенској равни: *žerbъ „жреб“ : *žerbъсь „ждребац“; *koby „судбина“ : *kobyła. Уп. и Зайцев 1975.

²³¹ Tac. Germ. 10, где наглашава да је такав начин прорицања својствен само Германима; германска хипомантија не поклапа се сасвим са гореописаном словенском, јер су своје посвећене беле коње Германи презали у света кола, па би свештеник, краљ или други племенски

стира на видовитости Маркова Шарца као на једној од шаманистичких црта Маркове легенде, није знао за предање које објашњава зашто Марка није било у српској војсци на Косову: Марко је био пошао да јој се придружи, али кад год би окренуо Шарца у том правцу, овоме су ноге упадале у земљу до колена, те је он најзад морао одустати. Било је суђено да се Срби боре без свога најбољег јунака и да изгубе царство.²³² Ту је, дакле, преко коња предсказан исход боја на Косову — као што су полапски Словени пред полазак у рат гатали помоћу храмовних коња и копаља — а управо коње и копља у неприкладној вези са хришћанским храмовима срећемо како у традицији о богохулном причешћивању Срба пред бој на Косову, тако и у песми Ерлангенског рукописа која се, видели смо, посредно да везати за позитивну, еписку верзију Лазарева причести, а у којој се улазак у цркву на коњу и отварање црквених врата копљем означава као бајање без негативног предзнака. Готово се може поверовати да су Срби пред полазак у косовску битку понегде доиста обављали древни словенски обред гатања о исходу ратног похода помоћу коња и копаља, и то на освештаном земљишту, при црквама, као што се то у полапском паганству чинило при храмовима, па је такав поступак предање доцније на једној страни искористило да оправда Марков изостанак из боја, а на другој осудило као злокобну обест.²³³

Мотив пропадања Шарчевих ногу у земљу среће се и у легенди о цркви у селу Стублу код Враћа. Та се црква зове још и Бела Црква или Маркова Црква; градио ју је наводно Краљевић Марко. Она је на великој висини и тешко јој је прићи. „Причало се да у њу није смело ући женско чељаде, него је долазило само до у порту, па му је ту давано причешће“. Легенда каже да су се Марко и вила посвадили око тога где треба градити цркву: у равници, како је хтео Марко, или на стени, како је хтела вила. На крају буде по вилином и цркву подигну на поменутом тешко приступачном, стеновитом вису, а Марко пође да је сруши, но кад год би јој пришао, пред Шарцем би се ство-

поглавар по њиховом ходу и рзању предвиђали будућност (*Proprium gentis, equorum quoque praesagia ac monitus experiri. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres; sacerdotes enim ministros deorum, illos conscios putant*).

²³² Мијаговић 1932, по Ђурић М. 1989, 120; Милојковић 1974, 215, из Рашке.

²³³ У песми „Васојевић Стево“ код Стејића, која је варијанта Вукове „Мусић Стеван“ (II 47°; за друге вар. в. Krstić 1984, 605), љуба Стевова куми и братими његова слугу Ваистину да му дората „укује“ и да га храма изведе пред Стева, јер је снила злокобан сан. Слуга то одбија, но очито је да би јунака, који не обраћа пажњу на женино сновиђење, храмање коња могло одвратити од поласка у бој упркос кнежевој клетви. Ту свакако не треба видети физичку сметњу — у бој се за невољу могло на било којем коњу — него повиновање божанској вољи израженој кроз коњски ход. Лоши су предзнаци када коњ при поласку копа ногом земљу или ступи левом ногом (Босна и Херцеговина), када поклекне (Лика), када се чеше копитом за ухо (Васојевић), в. Ђорђевић 1958, I 163.

рило блато и он би стао пропадати.²³⁴ Бела црква на великој висини и тешко доступном месту, које је одредила вила, у коју не могу ући жене, већ само мушкарци, својеврсна је пројекција митског града „беле виле“ на облаку, у који доспевају пали јунаци после смрти, а Маркова немоћ да јој приступи само је варијанта легенде која објашњава зашто није могао на Косово — где би погинуо и са осталим ратницима доспео у то небеско насеље.

Посебно је занимљива једна друга легенда о Марковом недоласку на Косово, у којој су спојена оба мотива: упадање Шарчевих ногу у земљу и обест српских великаша.²³⁵ По њој, Бог је послао пред обе војске које су ишле на Косово Св. Илију у лику старца да стане на раскршће куда војска пролази и да добро пази хоће ли му све војсковође Божју помоћ назвати. Све га турске војсковође поздраве, а све српске војводе пројашу поред њега и не погледавши га, осим последњег Марка, који му упуту љубазан поздрав. Старац стане Марка одвраћати да не иде у бој на Косово, али Марко ипак продужи, јер није хтео да на њему остане Лазарева клетва. Но после неколико корака Шарац му стане у месту. Покушавши да га потера даље, Марко опази да му је коњ до прсију упао у земљу. Погледа у небо и види оног старца на облаку. Схвати да је ту прст Божји и окрене Шарца натраг.

Испод површинског мотива безбожности косовских бораца у овој легенди, још јасније него у предању о њиховом богохулном причешћу, слутимо пагански обред прорицања по коњу: сви Срби прошли су у бој на коњима безбрижно, без икаквог лошег предзнака, и само се Марку путем чуда са Шарцем јасно показало да ће рат за Србе бити погубан. При том је значајно да се ту као актер јавља Свети Илија. Та његова улога помаже нам да осветлимо други мотив песме „Пропаст царства српског“ за који претпостављамо да представља паганско наслеђе. Овде Св. Илија стоји на раскршћу и они који га не поздраве губе земаљско царство, а тамо Св. Илија носи Лазару и Србима поруку о опредељењу између земаљског и небеског царства. Са мотивом Богородичиног писма које навешћује пропаст хришћанског царства сусрећемо се и у другим песмама из Македоније и Бугарске, где је реч такође о Косовском боју, или о паду Цариграда (уп. Krstić 1984, 96 д.); он има паралеле у црквеној књижевности, и можемо га сматрати чисто хришћанским. Но у песми „Пропаст царства српског“ изузетно се са њим сплиће мотив Светог Илије као писмоноше, без неког видљивог повода у самој радњи, за чији ток је та комбинација заправо сувишна. Детаљ да писмо од Богородице које је Свети Илија у лику сокола донео Лазару сáмо говори указује да се у првобитној верзији Лазару обраћао сáм светитељ, а да је Богородичино писмо познији дометак.

²³⁴ Милићевић 1884, 284 са нап.; Милојковић 1974, 221 д., из Враћа.

²³⁵ Легенда објављена у „Србобрану“ за 1900, прештампана у Ђурић М. 1989, 118 д.

Зашто баш Свети Илија? За његову улогу у овој песми Свето писмо пружа само далеке и мало убедљиве аналогије. На крају књиге пророка Малахије, завршне у Старом завету, прориче се долазак Илије као гласника Страшнога суда (Малах. 4, 5 д.). На то пророчанство алудира се и у јеванђељима (Мат. 11, 14; 17, 10–13). Но изводити лик Светог Илије у нашој песми одатле било би исувише натегнуто и у нескладу са садржином поруке упућене Лазару. Много је природније узети да ту, као и иначе у словенском фолклору, Свети Илија заступа словенског паганског бога громовника, Перуна или како се већ у ком делу словенског света могао звати, уп. доле П 3. По својим функцијама он одговара староиндијском Индри, богу олује и рата, који је истовремено и владар загробног боравишта палих ратника. Као што је у Махабхарати Кршна — који говори Арђуни о небеском царству — возар Арђуниних бојних двоколица, и као што Индра на крају пева праведног Јудхисхтиру са врха божанске планине Меру својим колима превози у небески рај, тако је и Свети Илија у српском веровању небески кочијаш: ту улогу он има у Месечевим сватовима; грмљавина се тумачи као тутањ његових кола а светлице као искре испод копита његових коња. Како је то нормалан начин на који се Свети Илија креће, можемо замислити да је он, односно његов пагански прототип, у некој изворнијој епској верзији долетао Пра-Лазару не у виду сокола, него управљајући својом запрегом, а можда и да га је њоме на крају узнео на небо, слично као Индра Јудхисхтиру.²³⁶

Мотив Лазарева вазнесења да се наслутити у једном старосрпском ковском спису. У стихире кнезу Лазару, насталој убрзо после Косовског боја, помиње се да су „многи од верних“ присутних његовој погибији видели **ИКО СТАЉПЪ ОГЊНИ ОТЬ ЗЕМЛЕ ДО НЕБЕСЬ ДОСЕЖДОУШТИ**. Слика огњеног стуба није усамљена у хришћанској, па ни у старосрпској књижевности у сличним контекстима (уп. Трифуновић 1968, 210–211), но овде је примењена на такав начин да долазимо у искушење да у том огњеном стубу на месту погубљења кнеза Лазара видимо Светог Илију како на својим колима узноси кнежеву душу у небо.²³⁷ Посреди може бити непосредна реминисценција на

²³⁶ У Илијади богови такође узимају лик возача бојне двоколице да би помогли јунаку-свом штафенику у боју саветом или делом (нпр. у V певању тако Атена помаже Диомеду). Посреди је мотив наслеђен из праиндоевропске епике. Слично би се могло рећи и за божанство које у виду грабљиве птице долеће да ободри и посаветује јунака, као Посејдон код Хомера Ил. XIII 43 дд. Но мотив сокола у нашој епској поезији може имати и друга значења, од обичног писмоноше, преко носиоца знамења (уп. горе 32), до активне митолошке улоге, као у песми о другом Косовском боју „Секула се у змију претворио“ (Вук II 85°, 86°). На црквено-књишко порекло помишља Матић 1958, 712, поредећи мотив у старосрпској „Причи пророка Јеремије“, где орао као гласник светаца носи писмо. Уп. и мотив сокола у горе (141) поменутој песми о вратарки небеског града.

²³⁷ Метафору кола (*колеснице*) којима се Лазар успиње на небо и Светог Илију налазимо у похвали кнезу Лазару од Андонија Рафаила Епактита, која је, међутим, толико засићена

старозаветни опис вазнесења Пророка Илије у небо огњеним колима и огњеним коњима (Цареви II 9–12),²³⁸ што би указивало да је Св. Илија веома рано ушао у косовску легенду као хришћанска интерпретација паганског бога рата и владара царства палих јунака. У сваком случају, овде огњени стуб који сеже од земље до неба изражава идеју о месту „прекида нивоа“, како би рекао Елиаде, где се остварује прелаз из овог света у онај, са земље на небо. У митској космологији то место је у средини света и истовремено у средишту жртвеног простора, које по вертикали обележава жртвени стубац као осовина, *axis mundi*. Стога смемо помишљати да ни огњени стуб уз који се Лазарева душа успела у небо није у стихирима пука песничка фигура, него посведочена визија, и да истовремено обележава место жртве, јер се мало пре за Лазара каже: „јакко агн’ц беззловив закољен бист“. Мраморни стуб, који је доцније по налогу Лазарева сина Стефана постављен да обележи место где је Лазар ухваћен и погубљен, треба схватити као ознаку жртвеног простора, наравно, у једном христјанизованом виду: стуб је имао знак крста (али у мистичном смислу сам крст на којем је Христос распет има значење жртвеног стуба, који постаје осовина свеукупног светског збивања). Косовски стуб, који помиње Константин Михаиловић, доцније је нестао, али се сачувао препис натписа на њему, у којем неки истраживачи препознају еписке призвуке. Тај текст садржи један редак мотив који срећемо и у нашој песми: као што писмо само говори Лазару, тако и у натпису „камено јест’ство“ стуба чудесно проговара, обраћајући се намернику (за тај мотив уп. Трифуновић 1964).

Није случајно што се све то дешава на Косову. Надисторијско и надгеографско значење Косова поља у српској традицији већ је уочено (Ђорђевић 1937, 61; Путилов 1966, 135, који пореди Куликово поље у руским билинама). Оно је поприште одсудних битака, али и судилиште, где се пресу-

извештаченом ученошћу, да је у њој тешко претпоставити икакав одраз народне традиције (уп. Трифуновић 1968, 292–307, са знатно блажом оценом).

²³⁸ Мотив да су многи хришћани видели огњени стуб, што значи да он није био видљив за све присутне, посебно не за невернике, имао би паралелу у Илијином обећању своме ученику Јелисеју да ће наследити две трећине његовог, Илијиног пророчког надахнућа ако, стојећи уз њега у тренутку када се узнесе у небо, буде у стању то и да види (Цареви II 2, 9–10). Но још ближе паралелу за тај мотив налазимо у староиндијском епосу. У седмом певању Махабхарате названом *Дгопараган*, заповедник војске Куруа, Дрбна, гине у сукобу са Дхрштадјумном (191–2, 8773–8872), и то тек пошто је примио (лажну) вест о смрти свог сина, на шта он баца оружје, затвара очи, усредсређује у своје срце животне дахове и утапа се у Бога. Само пет повлашћених посматрача види притом његово право биће како се пење у небо. Када му Дхрштадјумна, прискочивши, одсече главу, њу је дух већ напустио. Дрона је инкарнација Брахспатија, божанског брахмана-свештеника, а Дхрштадјумна бога огња Агнија, тако да је Махабхарата заправо у еписки израз пренела мотив самоспаљења (аутокремације) свештеника, присан индијској традицији (Dumézil 1968, 206 д.).

ђује „на коме је царство“. Коб Косова као вечног разбојишта можда је најпластичније изражена у бугарштини о погибији будимског краља Богишић 35°. Дошавши „на Косово равно поље“ краљ говори своме слуги Николи Томановићу:

*Л'јеџа поља Косова, дуго ти је и широко,
Луда ти су негда била наша угарска госиода,
Која н'јесу Косово л'јеџијем селим населили,
Л'јеџијем селим населили, виноградим насадили:
Колико се ја враћим ка л'јеџу Будиму граду,
Хоћу поље Косово л'јеџијем селим населићи,
Л'јеџијем селим населићи, виноградим посадићи. (7–13).*

Слуга на то примети: „Све то добро изрече, не рече ако Бог да!“ (15). Око поноћи краљ се пробуди и погледа, кад оно сво поље „шаторима приклопљено“; њему се од шатора причине села и манастири, те поверује да се преконоћ неким чудом остварила његова жеља, али га слуга разувери: то се заправо утаборила турска војска. Порука гласи да епско Косово није, баш као ни царски друм у песми о „Орању Марка Краљевића“ (Вук II 73°), земља која се може мирно обрађивати и на којој се може спокојно живети; као вечито поприште битака оно је, у димезиловским терминима, сасвим посвећено другој, ратничкој функцији, а изузето од треће. Што се тиче прве функције, наша песма искључује могућност мирног живота на Косову не само за ратаре, него и за монахе, али оно као „гдно судилиште“ и место жртвоприношења има несумњиво мистично значење. У лирској песми Петрановић I 10° јелен вили која му јаше на леђима поставља космолошка питања, која подсећају на уводни део руске билине „Высока ли высота поднебесная“ (Кирша Данилов 58°), где следи мотив „последњег времена“ (уп. горе 52). У Петрановићевој песми каже се, између осталог, да је Косово најшире поље; поређење са једном строфом познате ведске „питалице“ (RV I 164, 34 д.) просуђеном у својој структури као фрагмент праиндоевропског песничког наслеђа, имплицира да је заправо реч о одређивању средишта света, које у архаичној космологији има прворазредан сакрални значај. Слично се Курукшетра, поприште највеће битке у епу Махабхарата, помиње у ведској литератури као место свештене жртве богова (Śataratha-Brahmana XIV 1, 1, 2, уп. Гринцер 1974, 159); и доцније је то подручје важило као свето. По Махабхарати XI 26, 12 д., душе свих погинулих на Курукшетри неће отићи у Јамино царство мртвих, него право у небо, јер ће чак и највеће грешнике међу њима очистити од греха ветром подигнути прах на бојном пољу. Тако су се и по завршним стиховима наше песме сви погинули на Косову узнели у небеса:

*Све је светло и честито било ,
И миломе Богу њрисћујачно (92 д.).²³⁹*

Две улоге Св. Илије у предигри косовског боја наизглед су сасвим различите, чак једна другој противречне. Но противречност се брише ако узмемо да ни Св. Илија прерушен у старца, код кога на испиту из побожне смерности осим Марка падају сви српски великаши, на челу са кнезом Лазаром, ни Св. Илија у обличју сокола, који Лазара ставља пред избор између земаљског и небеског царства, није изворно био пасивни посредник Божје воље, односно Богородичине поруке, него иза обе свечеве појаве стоји исти пагански бог рата, који је у првобитној епској верзији деловао по својој вољи и у своју корист. Кршна, са чијом поуком Арђуни је већ упоређена порука коју Св. Илија преноси Лазару, у основном заплету Махабхарате има улогу интриганта. Он је реинкарнирани бог Вишну, који настоји да завади два моћна аријска рода, Каураве и Пандаве, да би у њиховом сукобу изгинуло што више људи. Крајњи циљ је растерећење Земље, која се пожалила боговима да не може више подносити терет намноженог човечанства. Међутим, бог рата налази у овоме и један ужи, себичнији интерес. Као владару загробног царства у које одлазе ратници пали у бици, њему је стало да стекне што више и што бољих поданика, другим речима, да у окршајима страдају управо највећи јунаци, да би он њима попунио своју мртвачку војску. Начин на који он остварује тај циљ није увек поштено предочавање предности небеског царства у односу на земаљско; то може бити и обмана. Нордијски бог рата Один преварио је данског краља Харалда прерушен у возара његових бојних двоколица, зајемчивши му победу над Швеђанима, а заправо удесивши велику погибију Данаца на пољу Бравала: циљ му је био да новим регрутима попуни своју Валхалу. Тежиште приче како је Св. Илија Марка због његове побожности спасао упозорењем да не иде на Косово првобитно је могло лежати на другој страни: на судбини осталих српских бораца који су, након повољног гатања помоћу коња и копаља, храбро кренули у бој убеђени у сигурну победу, и не слутећи да их је бог рата таквим исходом гатања, које је такође било у његовој надлежности, хотимице намамио у смрт, не зато што је хтео да их казни због њихове безбожности, већ што их је желео у своме небеском царству. У том богу треба видети оног Вишњићевог *старог крвника* из песме о смрти Марковој, који се, уосталом, није занавек одрекао Маркових услуга, него само одложио онај дан када ће, са врха Урвине планине, призвати и њега к себи.²⁴⁰

²³⁹ У складу са апокалиптичним виђењем косовске катастрофе као трансформације есхатолошког мита је и употреба одредбе „пре Косова“ у истом значењу као „пре потопа“, да се означи време митских прапочетака (уп. Мршевић-Радовић 1989, 128).

²⁴⁰ Вук II 74^о, посебно стих 42. Разне верзије Маркове смрти нису међусобно противречне, како би се то могло чинити, већ се узајамно допуњавају и у свом збиру одражавају кла-

Два различита објашњења српског пораза на Косову, оно које га тумачи Лазаревим свесним опредељењем за небеско царство, и оно које га у до нас доспелим, преосмишљеним верзијама образлаже обешћу и безбожношћу српских ратника, укључујући и самог кнеза Лазара — али је првобитни разлог, како смо видели, била по свој прилици заблуда у коју их је довео њихов сопствени бог рата — те две интерпретације, иако се у основи свODE на исту претхришћанску представу, ипак одсликавају два различита аспекта лика средишњег јунака, кога условно називамо Пра-Лазарем. Од два владарска лика у Махабхарати, Пра-Лазар се на једној страни додирује са праведним и витешким Јудхисхтиром као оличењем идеалног владара, а на другој страни са у основи часним, али поводљивим Дхртараштром, који подлеже сплеткама злога Дурјодхане. Та амбиваленција, да не кажемо дихотомија Лазаревог епског лика могла би се довести у везу са већ поменутом тезом о два огранка косовске традиције, једним пониклим у Срему, где је Лазар мање-више идеализован,²⁴¹ док би друга, југозападна традиција, усредсређена више на слављење Милоша, сенчила Лазарев лик неким карактерним слабостима, од којих је основна његово поверење у издајника Вука Бранковића и неповерење према Милошу. Занимљива је у томе сми-

сичну апотеозу индоевропског епског јунака (са елементима соларне митологије, в. доле 245). Као што је праведног Јудхисхтиру кад му је страховита погибија на Курукшетри одузела жељу за овоземаљским животом Индра пренео у своје небеско царство, тако и Марка са бојног попришта на којем по крви пливају коњи и људи Бог на његову молбу узима заједно са Шарцем и преноси у пећину (Вук 1852, s. v. *Марко Краљевић*), која је очито на оном свету; као и Јудхисхтира и ирански Кеј Хосров, Марко се успиње на високу митску планину, одакле ће се узнети у небеско боравиште јунака, а сетимо се да и ломача чијим се пламеном обоготворени Херакле успео у небо мора бити запаљена на врху горостасне Ете; тјанственa девојка са града која је Марка устрелила по Вук VI 27°, 199 истоветна је са оном вијаном која га у Вишњићевој варијанти дочекује на врху планине и саопштава му судбину, а ова пак са Равијојлом као Марковом дружбеницом у пећини у коју се повукао; такође се може повући знак једнакости између те пећине, небеског града у облацима и цркве *Вилиндара* или безимене цркве на Косову у којој је по VI 27°, 203 д. Марко сахрањен. Тако је Марко на крају, игнорисавши злослутно посртање свога Шарца (II 74°, 5 дд.), ипак стигао на Косово, оно загробно, које се не стере у ширину, већ попут планинског врха, или купола Грачанице, упоређених у народној причи са облацима а у песми са високом јелом, стреми у небеске висине. Можемо се питати да ли је манастир у планини посвећен Милошу Обилићу, који помиње Евлија Челебија средином XVII в., проткивајући свој опис фантастичним детаљима, заиста постојао, или се и у тој причи одразио фолклорни мотив чудесне цркве на Косову. Уп. Ивановић 1987, 425, где помишља да би то могла бити некадашња црква код села Горњег Обилића (раније Копилића) у Дреници, која је по предању била посвећена Св. Ђорђу, а у турским пописима помиње се као манастир „Кондил“.

²⁴¹ Иза те идеализације Франк Кемпфер слуги тенденцију пониклу у династичким ривалитетима позног XIV в. и одражену у „Пећком летопису“, да се истакне легитимитет Лазареве лозе насупрот Вукашиновој: „Као изабраник за нови процват владалаштва, Лазар мора да игра одређену улогу на theatrum mundi, тј. мора да представља идеалну владавину и идеалну смрт“ (Kämpfer 1970, 79).

слу једна формулација „Повести о боју косовском“, списа који претендује да буде канонско житије Лазарево, али је до сржи прожет еписком традицијом обликованом око Милошева лика (Новаковић 1878b, уп. Ређеп 1976). „Повест“ каже за Лазара да је владао „у свакој правди и у правоме суду“, што одговара идеалној представи владара какав је Јудхиштхира, али одмах додаје „имаше око милостиво, руци податливе ка васакому човеку“. Тај већ опис може бити двозначан. „Око милостиво“ јесте оно које хоће да зајмури на туђу грешку. Одатле није далеко до превида, па ни до слепила у пренесеном смислу речи, које Лазар показује у односу према својим зетовима Вуку и Милошу. У том погледу, Лазар се да поредити са другим образцем владара у Махабхарати, слепим Дхртараштром. Дхртараштрино физичко слепило само је епска транспозиција симболичног слепила његова митског праузора — Бхаге, бога даваоца који богатство и сиромаштво, срећу и несрећу дели наслепо, а не „по правди и правоме суду“, који остају у домену Јудхиштхире, сина бога Дхарме — моралног поретка. А Лазар, видели смо, поред „милостива ока“ имао је „податљиве руке“. Та два епска обрасца владара која се у Лазару укрштају наслеђена су из индоевропске старине, како су то уочили Викандер и Димезил поредећи слепога и поводљивог Дхртараштру са данским краљем Харалдом који такође подлеже сплеткама прерушеног Одина и који је такође, што је карактеристично, и физички слеп.²⁴² Один је Харалду обећао сигурну победу над непријатељем, а и Лазар је био жртва сличне обмане. Њега је обмануо Иван Косанчић, који је, послат да уходи турску војску, у извештају који је поднео Лазару намерно умањио истинску снагу и величину противника, да би кнеза увукао у борбу. У класичној верзији косовског епа Иван Косанчић то чини по наговору Милоша Обилића, чији је побратим. Сматра се да је Иваново презиме изведено из назива реке *Косаница*, по аналогији са презименом другог Милошева побратима Милана *Тойлице*, истоветним имену суседне реке. Но пре ће бити да је *Косанчић* само изврнуто према *Косаница* из ранијег облика, који срећемо у бугарштици о Косовском боју забележеној у Дубровнику, која као слуге Милошеве наводи Ивана, Милана и Николу *Косовчића* (Богишић I^o, 146), и у песмама Петрановићеве збирке, нпр. II 26^o, 110, где се Милошев побратим Иван уместо *Косанчић* назива *Косовац*.²⁴³ У истој збирци има песма о *Јовану Косовцу* (II 34^o, из Сарајева), који би, будући да су *Иван* и *Јован* варијанте истог имена, требало да буде иста личност, али

²⁴² О Дхртараштри и Бхаги в. Dumézil 1968, 145 дд.; о Харалду id. 255–257.

²⁴³ Проблем Милошевих побратима у косовској легенди најскорије поново разматра Михаљчић 1989, дајући преглед раније дискусије (83–96). По Шмаусу, они су уведени у легенду управо са мотивом ухођења, који је требало да поткрепи Лазарево поверење Вуковој клевети на Милоша и да одбрани кнеза од прекора за наивност и слепило (1964, 620). Чајкановић (1923, 75) придаје важност томе што у арб. песни Милош има само једног побратима, сматрајући то природнијим (тако је и у Милетићевим варијантама). Насупрот томе стоји налаз о три

радња песме нема никакве везе ни са Косовским бојем ни са Милошем Обилићем. Ту је Јован Косовац представљен као јунак митске снаге који блуди пољем Косовом на хромом коњу прерушен у онемоћалог старца и тако јунаке лакоме на лаку победу и плен мами да га нападне, па их убија.²⁴⁴ Митску димензију овога лика очитују хромост његовог коња која се, као код Хромог Дабе, тумачи демонским својствима („од враштва му ђогат охронуо“), као и сама појава Јованова:

*Кад ја дођох у ђоље Косово,
јако свану и ограну сунце,
у Косову ниђе никог нема,
црна тмама све ђоље заситрла,
не види се сунце из облака,
(?) из таме јунак излазио
на ђогати коњу виловићу,
а ђогати му у шири ноге храмље...*

Тешко је замислити слику која би више одговарала једном божанству типа старогерманског Одина: Один је такође хром и склон да на себе узима лажна обличија да би дошао главе јунацима које изабере за своју Валхалу. Хром је и српски Даба-Дабог, идентификован са ђаволом у хришћанској интерпретацији као и Один.²⁴⁵

сремска јунака, Кресу, Купиши и Раку (Kres, Cupissa ... Raak, de Sirmio oriundi, Klaić 1925). Михаљчићу се чини прихватљивом Љубинковићева претпоставка да је тројство Милош, Милан, Иван створено према тројству из боја 1448, које чине Јанко, Секула и Михаило, као и Деретићева, да је прототип Милана Топлице био топлички војвода Крајмир кога помиње Јаничар. Но Милан Топлица је пре настао простим удвајањем Милоша: лака суфиксална варијација имена *Мил-ош*, *Мил-ан*, надимак који изражава један елеменат треће функције присутан код Милоша: да је покровитељ лековитих вода („топлице“).

²⁴⁴ За разлику од многих других епских песама код Петрановића, ова је несумњиво аутентична, и премда се сиче јавља везан за друге јунаке (нпр. за Герзелез-Алију Пјев. 148°), Крстић га у свом попису варијаната назива управо по *Косовцу Јовану* (Krstić 1984, бр. 76 на стр. 609).

²⁴⁵ У породичном предању рода *Дабичљевих* из старог села Дрсника у северној Метохији фигурирају родоначелник војвода *Даба* који је погинуо на Косову и, у једној од доцнијих генерација, други, „сакати“ *Даба* од којег до данас „у пл’еме увек има понеко сакат“ (забележено Букумирић 1981, 389). Ту као да се име претка-епонима *Дабичљив*, преко хипокористика *Даба*, укрестило са успоменом на *хромог Дабу — Дабога*, паганско божанство које можда стоји иза епског лика *Косовца Ивана* или *Јована*, митског „врбоватеља палих јунака“; случајно или не, *Дабичљевих* славе *Светиог Јована* (id. ib.), а истоме светитељу је била посвећена и црква у Самодрежи, у којој је по легенди Лазар причестио војску (Ивановић 1987, 521). Овде је место да подсетимо на Чајкановићеву претпоставку да је Св. Јован као покровитељ кумства код Срба заменио њиховог врховног бога-Дабога (1941, погл. V = 1973, 334 дд.). Сам Милош Обилић чини се да је био понстовећен са Св. Јованом у усменој традицији по којој је ходао са својом одсеченом главом у рукама. Додуше, Љубинковић узима да овај мотив потиче из легенде о Св. Јовану Владимиру, распрострањене код хришћанских Арбанаса (Љубинковић

У песми „Пропаст царства српскога“ нема епске наратије. По духу, она је посмртни хвалоспев. Цео сплет мотива које смо у њој, око ње и њеним поводом покушали да разоткријемо и објаснимо указивао би на „епску похвалу“ јунаку палом у бици. У том роду усмене књижевности, пониклом из патријархалног култа предака, до данас живом у нашим динарским крајевима, Чајкановић (1959) слуги сам приметак епског песничтва, подсећајући да се гусле се праве и у нас и у Руса од јаворовог дрвета, од којег и мртвачки ковчези, и указујући на жалобан начин извођења јуначких песама који подсећа на запевку тужбалица (82)²⁴⁶ Додајмо да се држало да је бити опеван уз гусле у јуначкој песми истовремено највећа част и предзнак скоре јунакове смрти.²⁴⁷ Самопрегорни подвиг, победа над непријатељем упоређена са митским узорима, жудња јунака за небесима и жудња небеса за њима, често са еротичним симболизмом, причесно пиће бесмртности, рајско насеље на небу — све то давало се без велике стилске и идејне прераде, каткад пуком заменом имена, пребацити из паганског кода у хришћански. Тако је могло и настати убеђење да је ова кључна песма косовског циклуса наста-

1959–60), но приповетка из Штимља СЕЗБ XLI/1927, 143° назива Милоша *војводом Јанићем*, што је очито метроним од *Јана = Ана*, како се звала мати Св. Јована Крститеља, *Главосека*, приказиваног у црквеном сликарству са сопственом главом у рукама; *Јана* или *Јања* као име Милошине мајке среће се на широком простору (уп. херцеговачку легенду *ibid.* 142°), што доказује да је идентификација *Јанића са Јанићем* = Св. Јоаникијем Девичким у штимљанској варијанти секундарна. Већ Чајкановић у свом коментару *ibid.* 541 упућује, додуше, на легенду о Јовану Владимиру, али не пропушта да укаже на Св. Јована Крститеља као на њен праобраз. И мотив ношења сопствене одсечене главе и покушаја да се она поново прилепи на тело могао би имати паганску подлогу; у апокалиптичком сну који предсказује косовску катастрофу одсечена Лазарева глава поистовећује се са сунцем (в. доле 223), а исти је случај и са одрубљеном главом Сунчевог сина Карне у Махабхарати, између кога и Милоша има много додирних тачака. Ту, међутим, Св. Јован није заменио врховног бога-прапретка, већ соларног хероја или божанство које страда о летњој дугодневици, интерпретација до које се дошло преко летњег празника Ивањдана (в. о свему томе ниже 244 д. и уп. Лома 2001а). Легендарна фабулација Милошине смрти заснована је на том соларном миту, али на другој страни Милош има додирних тачака и са Јованом Косовцем, јер су Иван Косовчић/Косанчић, као и Милан Топлица, настали као пројекције Пра-Милоша, а и у коначној верзији легенде Милош је тај који наговара Ивана Косанчића да преваром увуче Лазара у неравноправну битку.

²⁴⁶ Чајкановићев чланак написан је 1945, пред његову смрт, и објављен постумно. Сличне идеје изнео је већ Дворниковић 1936, 171, уп. Вран 1961, 97. Најранијим записом фрагмента похвалне тужбалице може се сматрати гробни натпис са Превлаке из око 1360 (ЗН 120°), где се за покојника Ђураша, унука ставиоца Ђураша Вранчића, каже **ѡ ѡ царѡ ѡ стѣпана тѣти витезѡ**; поновљени предлог јасно указује да је у питању стих, трохејски дванаестерац карактеристичан за тужбалице забележене у прошлом веку у тим крајевима, уп. нпр. стихове из загорске тужбалице Вук V 139°, 13 д.: „Код везира већил бјеше, моја вило! / Код владике емил бјеше, моја фало!“.

²⁴⁷ У предговору својој збирци епских песама из „етнографске“ Херцеговине I 1, стр. X, Новица Шаулић напомиње да се пева о покојницима, по изузетку о живима; када је један човек за живота опеван, неки старац му је предвидео да ће у првој следећој борби погинути, што се и догодило.

ла као одјек хришћанске хагиографске литературе. Пре ће бити да је утицај ишао у обрнутом смеру, од усмене ка писаној књижевности. У најмању руку, обичај да се истакнутим покојницима испевају епски интониране похвале могао је утицати на то да најкарактеристичнији и најомиљенији жанр старе српске књижевности постане биографија владара, која није историографско дело, већ развијена реторична похвала. Реторика старосрпских биографија следи књижевне, пре свега византијске предлошке, али посебна наклоност Срба ка том жанру, уз готово потпун недостатак праве историографије, каква је цветала не само у Византији, него и у другим земљама источнохришћанског културног круга, тешко се може објаснити угледањем на стране узор, и пре проистиче из њихове државне и сталешке идеологије засноване на дохришћанском наслеђу. Подсетимо да су и старосрпски списи о Косовском боју заправо похвале кнезу Лазару, и да се у неким од њих, као у Натпису на косовском стубу, или у деловима Данилова Слова, препознају не само одјечи, него и обраде, па чак и записи појединих стихова савремених епских песама.²⁴⁸ Насупрот мишљењу да је песма „Пропаст царства српског“ њихов далеки одјек, биће да њој у погледу изворности треба дати предност пред тим четири столећа раније записаним текстовима, јер су они отишли знатно даље од ње у тежњи да традиционални израз усмене епске похвале стилски и идеолошки прилагоде духу средњовековне хришћанске књижевности.

²⁴⁸ Уп. најскорије Милошевић-Ђорђевић 2000.

2. ПРА-ЛАЗАР

„Кнежева вечера“ као језгрени мотив епске легенде

Посмртна похвала косовским јунацима забележена из уста следеће певачице органски израста из ширег контекста косовске легенде, који показује сложену фабулацију и више еписки него химнички дух, где Лазарева судбина није плод његовог идеалистичког опредељења, већ његове лаковерности према свом зету, кукавичком и издајничком Вуку Бранковићу, а и према Ивану Косанчићу, иза чије улоге смо наслутили неравноправну игру божанства са смртницима. Ту заплет почиње свађом двеју Лазаревих кћери која се преноси на њихове мужеве: у двобоју Милош надвлада Вука Бранковића, а овај га отада стане опањкавати код таста да шурује са Турцима; да би оповргао ту оптужбу, Милош пред битку оде са своја два побратима у турски табор представивши се као пребег и убије султана, али потом сва тројица погину, а Вук Бранковић остави Лазара на цедилу побегавши са својом војском с бојног поља, па тако Срби буду поражени а сам Лазар погубљен. Своју сублимацију овај еписки сиже доживео је у „Кнежевој вечери“, на којој се извлаче консеквенце претходних сукоба и бива усмерен ток потоњих догађања. На вечери уочи битке Лазар пред званицама, „свом господом српском“, сумњичи Милоша за издајство, а Милош оштро одбацује оптужбу и зариче се да ће сутрадан убити турскога цара, оптужујући са своје стране Вука Бранковића. Класична варијанта ове песме је Вук II 50° (3), али су забележене и многе друге варијанте, неке још пре Вука, а најранија је Бетондићева бугарштина.²⁴⁹

²⁴⁹ Богишић 1°, запис Јоза Бетондића (†Дубровник 1764), следе десетерачке варијанте из зборника Аврама Милетића (1778–1781) и Тимотија Недељковића из 1812; Вукова, заправо, трећи од пет „Комада од различнијех косовскијех пјесама“ које је Вук забележио почетком 1815. г. у Срему од свог оца Стефана, а објавио у другој књизи „Народних српских пјесама“ у Лајпцигу 1823, затим рукописна варијанта коју му је 1821. послао Аврам Панић из Шида (Вук ркп. II 30°, уп. Ређеј 1975); од доцнијих варијаната, које делом могу стајати под утицајем штампане песме из Вукове збирке, поменимо Врчевићеву „Пропаст србскога царства“, из Црне Горе (Pešić 1967, стр. 171 д.); херцеговачку „Пропаст царства српског“ Петрановић II 26° (уп. Ређеј 1973); „Милош Обилић под чадором Муратовим“ БВ I/1886, стр. 42 дд.; варијанте забележене од католичких певача у збирци МН I 1, из Дрежника у Горњој Крајини 58°, са острва Шипана код Дубровника 59°, из Бановаца у Славонији стр. 573–575; муслиманске из Херцеговине Краус 1885 и из Санцака Шмаус 1938b; српску са Косова Дебељковић II 26°.

Фабула има извесну историјску подлогу. Рани српски извори: Слово о кнезу Лазару Данила III,²⁵⁰ друго Слово о кнезу Лазару од непознатог писца,²⁵¹ такође Житије кнеза Лазара,²⁵² помињу Лазарев збор велможа уочи битке, који је морао бити нека врста ратног савета, а већ Константин Философ почетком XV в. зна за подвиг оклеветаног витеза; у истом столећу бележи се и његово име: Милош Кобилић. За нас је, међутим, најважније да у приморским и уопште западним изворима од краја XV века историографски прикази Лазаревог већа показују одлике епског уобличиња, које налазимо у три до четири столећа доцније забележеним песмама. Посебно је упадљива сличност између Вукове песме и најранијег међу прозним изворима те групе, допуна које је у спис грчког историчара Дуке унео крајем XV в. његов преводилац на италијански, свакако наш човек из Приморја (Динић 1964). Те допуне, које се јамачно поводе за савременим епским песмама, укључују не само приказ „Кнежеве вечере“ сасвим сличан Вуковом, већ и опис Лазареве смрти, који наговештава мотив Лазарева опредељења за царство небеско у десетерачкој песми Вукове збирке II 46°, и тиме релативизује горе поменуто мишљење да су се епске легенде о Милошу и Лазару развијале испрва одвојено и на разним подручјима, да би се њихово спајање извршило тек у десетерачкој епизи у Срему крајем XVIII века. После италијанског превода Дукине историје хронолошки долазе два извора из око 1500, историографски списи Турчина Нешрије²⁵³ и дубровачког хуманисте на угарском двору Феликса Петанчића.²⁵⁴ Нешрија „Кнежеву вечеру“ приказује као разметљиву пијанку српских војвода у вече уочи боја; иза његове подругљиве интонације ипак се дају наслутити неки архаични мотиви српске епске предаје, чији је утицај чит у његову приказу Косовске битке. Петанчић пак „Кнежеву вечеру“ схвата као ратни савет, што може бити близу историјске истине, која је послужила као подлога епској легенди; његов опис са дугим Лазаревим говором везује се са Лазаревом беседом на збору српских ратника пред бој у старосрпским похвалама кнезу Лазару, насталим убрзо након боја. Од Петанчића је зависан његов нешто млађи земљак Туберон-Цријевић (писао после 1500, умро 1526), што се види већ и из истог облика Милошева имена у обојице; *Milon*, но он уноси неке нове детаље, који га повезују са Дукиним преводиоцем и, очито, потичу из истог, епског извора: Лазар Милошу поклања пехар уз здравицу.²⁵⁵ По страни остаје Курипечићева верзија из 1530: Милош је у њој стари витез, коме Лазар не само да не наздравља,

²⁵⁰ Ђоровић 1929, 83–103.

²⁵¹ Вукомановић 1859, 110–111.

²⁵² Уп. Трифуновић 1968, 338 д., такође Костић 1939, 7 д.

²⁵³ Елезовић 1940, уп. Љубинковић 1961.

²⁵⁴ Kniewald 1956, 103.

²⁵⁵ Ludovici Tuberonis Commentaria suorum temporum = *Cerva, Scriptores rerum hungaricarum* II, ed. Schwandter, по Новаковић 1878а, 137 д.

него га понижава оставивши га да стоји док он и други млађи и мање заслужни седе за трпезом. Одступање може бити локалног карактера: Курипечић је знао за епске песме о Милошу како су се певале „код Хрвата и по оним крајевима“.²⁵⁶ Дубровчанин Орбин у своме „Краљевству Словена“ изда- том 1602. косовске догађаје излаже по Цријевићу, али, као што је и овај чи- нио, допуњава свој писани извор новим појединостима из народне, вероват- но епске традиције, нпр. податком да је Милош био Лазарев зет и причом о свађи Лазаревих кћери, важном за предисторију „Кнежеве вечере“ (Orbini 314 д.). Слично крајем истог века Андрији Змајевићу (1624–1694), док пре- причава Орбина, промакну под пером стихови народне песме коју мора да је слушао (уп. Пантић 1978, 171). Крај XVII и почетак XVIII века је, уоста- лом, доба откада, управо из тих, приморских крајева, располажемо најрани- јим записима косовских песама: једном бугарштицом записаном поткрај XVII в. у Перасту и трима записаним у Дубровнику; перашка и дужа од две дубровачке косовске песме дугог стиха код Богишића (1^о) садрже приказ „Кнежеве вечере“. То важи и за „Перашки бој“ и разне рукописне верзије „Повести о боју косовском“ (најстарији препис из 1714) која, упркос пре- тензији да буде житије кнеза Лазара, у потпуности следи епску традицију (Ређеп 1976); у те верзије спада и познати „Троношки родослов“.²⁵⁷

Ради се, дакле, о епској песми која кроз векове чува постојану струк- туру, уобличену најкасније стотинак година, а можда и непосредно након догађаја.²⁵⁸ Мотивско уобличење „Кнежеве вечере“ тумачи се двојачко. Ор- хановић (1932) га своди на јеванђеоски мотив Тајне вечере, на којој такође средишња личност, Христос, објављује својим сатрпезницима да ће га један од њих сутрадан издати,²⁵⁹ а Банашевић (Banašević 1926) на утицај запад- ноевропске витешке поезије. Банашевићева теза, коју је прихватио Андре Вајан (Vaillant), темељи се пре свега на сличности првога дела епске песме о Виљему Ораншком (Guillaume d'Orange) са основним заплетом косовске легенде. У том делу опева се битка против Сарацена код Аршана (Archamp) у којој јуначки гине нећак Виљемов Вивијан (Vivien), издан од свог госпо- дара Estoumi-ја и његовог нећака Тибоа (Tibaut), при чему би Милош одго- варао Вивијену, Вук Бранковић Тибоу, а Лазар (што је чудно) Естурмију. У том склопу Банашевић налази паралелу Кнежевој вечери у сцени (стих 90–97) када увече уочи битке Тибо за столом наздравља Естурмију, тј. један

²⁵⁶ Curipeschitz 48, уп. Шмаус 1938b.

²⁵⁷ Гилфердинг 1859, 229, уп. Радојчић 1931.

²⁵⁸ До таквог закључка дошао је још Стојан Новаковић (1878a, 137 дл.), на основу упа- дљиве сличности Лазареве здравице Милошу у Вуковој песми и код Цријевића.

²⁵⁹ Осим опште сличности ситуације између Тајне вечере и „Кнежеве вечере“, Ор- хановић пореди и детаљ кад Лазар „узима златан пехар вина, па говори свој господи српској“ са речима Јеванђеља по Матеју 26 д.: „(Христос) узне чашу и давши хвалу даде им говорени: пијте из ње сви“. Слично Матић 1958, 716.

издајник другоме. Претходно, при изласку из цркве, Вивијан је предложио да позову у помоћ његова ујака (?) Виљема, али је Естурми саветовао Тибоу (Тедбалту) да то не прихвати, да му не би измакла слава победе, и прекорио Вивијана за страх, од чега се јунак бранио гордим речима. Овај паралелизам — изведен, уосталом, на основу једне архаичне верзије *Chançon de Willame* откривене 1903. у Енглеској, а не на основу италијанске прераде ове песме „Narbonesi“ која је била позната у XIV в. у Дубровнику — не чини се убедљив ни с обзиром на основну ситуацију у троуглу ликова Милош : Лазар : Вук (Лазару би одговарао издајник који кукавички бежи са бојнога поља!), ни на мотив Лазареве здравице. Што се пак тиче паралеле са Тајном вечером, Лазар у „Кнежевој вечери“ није христолики мученик, који гине под сечивом неверника предајући своју душу Богу, већ помало кратковид и за сплеткама поводљив владар, чије неповерење према Милошу, правом јунаку епизоде, покреће след трагичних догађаја. Јасно је, уосталом, да се мотив „Кнежеве вечере“ није уобличио у склопу Лазареве светачке легенде, којој је Орхановић у другим појединостима нашао убедљивије сличности са хришћанском литературом. Стога када Качић, а, вероватно за њим, и песма МН I 1, 59°, 123, стављају у Лазарева уста прекор Милошу да ће га издати „као Јуда свога створитеља“, то је разумљива, али свакако секундарна асоцијација, страна иначе косовским епским песмама.

Закључак да „Кнежева вечера“ није сводљива ни на јеванђеоски ни на западни епски образац ставља нас пред обавезу да подробно размотримо цео њен мотивски склоп и све његове саставне делове. Ваља поћи од самог наслова *Кнежева вечера*. Рекли смо да је он накнадно, не и неприкладно, дат Вуковој варијанти. Она пак почиње стихом

Славу слави српски кнез Лазаре.

У питању би, дакле, била славска вечера, тачније, навечерје Лазаревог крсног имена. Веровање да је на дан Косовског боја и Лазареве погибије Видовдан, када западна црква слави Св. Вита а источна Св. пророка Амосија, падала Лазарева крсна слава тешко да има историјске основе, али је распрострањено и доста старо. Оно није присутно само у млађим записима десетерачких песама, које су могле бити под утицајем објављене Вукове верзије (нпр. Петрановић II 26°), већ у верзијама знатно ранијим од ње, забележеним од краја XVII до краја XVIII в.: перашкој бугарштици, спеву „Бој Кнеза Лазара“, такође из Пераста, „Повести о боју косовском“, Милетићевом зборнику. Костић у својим Тумачењима друге књиге Вукове узима да је *слављење славе* овде уопштени израз за гозбу, а слично Голенищев-Кутузов просуђује овај стих као „традиционный запев, не совсем уместный в этой песне“ (1963, 329). Но обојица при том имају у виду само Вукову варијанту. С обзиром на старину и распрострањеност овог мотива, морамо за-

кључити да посреди ипак није механичка примена једне почетне епске формуле, непримерена контексту, већ да је постојала традиција по којој је Лазар погинуо на сам дан свога крсног имена, тако да је „Кнежева вечера“ била у ствари навечерје његове славе. Стога је далеко прихватљивије тумачење Ђорђа Трифуновића (1968, 197 дд.), који је указао да кнеза Лазара као светитеља српска црква слави на дан његове мученичке смрти, тако да је он 28. јуна у служби здружен са пророком Амосијем,²⁶⁰ и не би било никакво чудо да је у народном предању црквено прослављање кнеза Лазара преосмишљено у Лазарево крсно име. Нама се једино чини да је за такво преосмишљење осим овог спољашњег постојао и један унутрашњи разлог, садржан у ономе што ћемо назвати изворном епском ситуацијом „Кнежеве вечере“, за коју претпостављамо да је била не само слична, већ на извештан начин и сродна српском славском обреду.

Лазарева слава и славни Лазар

Пре свега, ваља нагласити да већ у најранијој посведоченој верзији епске легенде, италијанском преводу Дуке, преткосовска вечера има извештан ритуални карактер. Дукин преводилац напомиње да је на Лазареву двору владао обичај да господар својеручно диже здравице по извесном реду. У напомени Цријевићева издавача Франческа Сердонатија уз један Бокачов спис, рађеној по Цријевићу, каже се да су на Лазаревој гозби званице наздрављали један другом према обичају те земље (*secondo l'uso del paese*).²⁶¹ Интересантно је да овде, као и на неким другим местима свога списка, Дукин преводилац употребљава словенску реч *здравица* (*sdraviza*), у вези с чим Динић (1964, 54) напомиње да се то не може узети за доказ да је он био наш човек, јер је та реч рано ушла у околне језике, новогрчки (στράβιτζα) и италијански (не само да се среће у латинским и италијанским споменицима из Котора и Дубровника, већ и код Марка Пола и у једном млетачком спису о Ђурђијанцима). Но Динић наглашава и да, док другде у италијанском преводу Дуке реч *sdraviza* има просто значење „пијанка“ (πότης у грчком оригиналу), у опису „Кнежеве вечере“ она значи управо исто оно што и у народним песмама о Косову. Како су заједничко пијење и наздрављање пићем универзално распрострањени обичаји, разлог да се назив за те радње позајми из једног језика у друге могао би се најпре тражити у његовом специфичном садржају, тј. у карактеристичном начину на који се код датог народа, овде код балканских Словена, чин наздрављања и испијања изводио. Такве пак радње имају по правилу об-

²⁶⁰ Већ у XV–XVI в. код Срба се цркве посвећују кнезу Лазару, тако црква коју је подигао Влађ Бијелић у Влаховићима код Љубиња (ЗН 4832°), из XVII в. су цркве у Мрковима у Боки, у Живалићима код Сопохана и у Бргуду у Далмацији (Зиројевић 1984, 125; 136), итд.

²⁶¹ В. Пантић 1978, 157 д.

редну подлогу. И заиста, српске ритуализоване здравице, представљене италијанским читаоцима доба ренесансе као дворски или народни обичај, саставни су део народних обреда, посебно славског.

Ми немамо доказа да се у Лазарево доба уопште славила слава онако као доцније у Срба, колико год то било вероватно с обзиром на архаичан карактер обичаја. Без обзира на то, занимљив нам може бити Нушићев опис славског обреда како се вршио крајем прошлог века на Косову, дакле на самом подручју где се лоцира догађај око којег је косовска легенда настала, где се најпре она могла уобличити и одакле је историјски Лазар био родом (рођен је у Прилепцу код Новог Брда). Прва важна појединост у том опису јесте, да је „навечер“ или „дизање славе“ (када се „дуже слава“) „најважнији готово део славе на Косову“. Тако није у другим српским крајевима. То може објаснити зашто се за „Кнежеву вечеру“, која би била само навечерје славе, у песми каже да њоме Лазар *слави славу*. На Косову се о навечерју најпре пије из винске чаше редом у славу Божју, а кад се сви обреде домаћин износи само за то намењену чашу „каленицу“, која се пије у славу свеца, и најпре нуди њоме све редом госте, али сви они одбијају, и тада он њоме наздравља најмлађем у друштву, из три пута испија чашу, и онда она крене даље од госта до госта. За то време припева се ономе који пије, и то свакоме другачије (Нушић 1902–03, 171). Ти припеви су слични приморским песмама уз чашу („почашницама“) и припевима уз здравице о свадбама и крсним именима, уп. Вук I 103–106° (рисанске свадбене), 130°, 132°–135° (паштровске), 138°–148° (перашке). Ове пригодне песме везују се за југозапад, где се јавља и епски мотив кушања вином (в. доле 182) и славског обреда при Кнежевој вечери. Врло су старе: најранију је забележио Хекторовић у своме „Рибању и рибарском приговарању“, стих 229–232 (Hektorović 18 дд.): по структури је аналогна сватовској почашници Вук I 102°; Богишићева збирка садржи један „заглавак поп’јевке или здравицу“ (84°) и једну почашницу 128°. У песмама ове врсте често се наздравља јунаштву (Вук I 130°, 132°, 138°, 139°; подмешљиво 148°, уп. пословицу Вук 551°), старештву (Вук I 133°), господству (Богишић 128°, Вук I 141°), лепоти и младости момака и девојака (Вук I 143°–145°). У косовским славским припевима такође се славе старештво, нпр. старијег човека који има синове; господство, нпр. сеоског кмета, или друге уважене личности; јунаштво, нпр. храбра човека, кога у селу сматрају за јунака; лепота, нпр. младића од јаке куће (Нушић 1903–03, 171 дд.). То су, дакле, управо оне одлике које Лазар набраја одређеним редом одајући част појединим званицама за столом на својој слави, у једном низу реторичних питања, која подсећају на нуђење „каленице“ од стране домаћина и одбијање од стране гостију, да би напослетку кнез наздравео и златан пехар поклатио Милошу који седи у зачељу трпезе, као што косовски домаћин ту особиту обредну чашу „каленицу“ на крају наздравео најмлађем у друштву. Разлика је та, што Ми-

лош није најмлађи за Лазаревом трпезом (то су девет Југовића), него највећи јунак. Но ваља нам се сетити да је реч *јунак* у српском изведена од придева **junъ* „млад“, исто као што је руско *молодец* „јунак“ од *молод*; може се упоредити и староиранска реч *y(a)van-* од истог индоевропског корена као и словенски придев, која у језику Авесте значи и „младић“ и „јунак“. Тако се и распон Лазарева „напијања“ од *сѣтарјешѣва* до *јунашѣва* етимолошки своди на ритуалну опозицију „стар“ : „млад“, какву срећемо и у молитви „за старога, за Бадњака, за младога, за Божића“ у коледској песми Вук I 191°. Као одраз славског обреда може се схватити и опис Лазаревог наздрављања у Петрановићевој косовској песми (II 26°), која се у том сегменту чини независна од Вукове: назначава се да је то трећа обредна чаша; Најпре су се гости двема чашама обредили „мучки и све невесело“, а онда

*...цару трећа чаша дође
Да подигне славу светишћелу,
Златну чашу прихвати у руку,
Погледује десно и лијево (732–735)*

да би се напokon, слично као у Вуковој верзији, упитао коме чашу да наздрави, набројао по чему би коме од присутних могао одати част и такође завршио са јунаштвом и Милошем. Сличност са косовским обредом „дизања славе“ о навечерју крснога имена ту је још очитија него код Вука: Лазарево погледање десно и лево као израз ритуалног оклевања; податак да је чаша којом Лазар, одавши успут част већем броју присутних, одликује Милоша, заправо она која се намењује светитељу-крсном имену — као што је то и „каленица“ на Косову. Та разлика, што је то у херцеговачкој песми трећа, а на косовској слави друга чаша, своди се на релативно једноставнију структуру косовског обреда са само три главне здравице, док се у другим крајевима јавља и знатно већи број здравица. Трећу чашу на Косову у шали називају „послађеница“ и њу неко од присутних диже у домаћиново здравље, речима: „Здрав да си (име домаћиново). За здравље и добро. По каленице, послађеница, да последи Бог живот и здравље, кућу и дом, и пријатеље све (Сркне па му се налије). Оно послађеница а ово повлаченица. Ниско влачили, високо жњели, берићет (летину) имали, здраво јели!“. Уз „послађеницу“ пева се:

*У чије се здравље вино пије,
Све му здраво и весело било,
Родил му се [sic!] вино и иченица
И њо куће све мушка дечица,
И њо брегу ња бела лозица,
Све му ојце њоље приишнуле,
По шору му све близни јагањци. (Нушић 1902–03, 175)*

„Лазарева клетва“ (варијанте у Krstić 1984, 82) заправо је овакво обредно низање жеља у десетерцу, само са обратним усмерењем, и то је још једна додирна тачка између косовског славског обреда и епског мотива „Кнежеве вечере“. Ради поређења, наводимо четири примера, два из Вукове збирке II 50° (2) и 47°, 18–27 (2); из Стејићеве песме „Васојевић Стево“ (3) и из МН I 1, стр. 575 (4):

1.

*Да је коме послушаићи било,
Како кнеже љуићо проклињаше:
„Ко не дође у бој на Косово,
Од руке му нишита не родило:
Ни у њољу бјелица шеница,
Ни у брду винова лозица!“*

2.

*Кадоно смо на заклейви били
Како нас је закљиао кнеже,
Закљиао, проклињао љуићо:
„Ко је Србин и Српскога рода,
И од српске крви и колена,
А не дош'о на бој на Косово,
Не имао од срца њорода
Ни мушкога ни девојачкога;
Од руке му нишита не родило,
Рујно вино ни шеница бела;
Рђом кај'о док му је колена!“*

3.

*„Ко не дође на бој у Косово,
Ко Косово не залије крвљу,
За јунаштво и за ошачаство
И хришћанску веру њравославну,
У њољу му не блејало сѣадо,
За руком му живићо не родило,
У двору му чедо не ѣлакало!“*

4.

(Лазар, добивши глас да је Милош убио Мурата и погинуо, пише књиге на све стране:)

*„Да се кући војска изабрана
На Косову, на равному њољу
А ѣко не би на Косово дошо
Проклей био у свем и свачему,*

*Пшеница му нигда не родила
Ни у брду винова лозица,
Ни у кући ша мушка дјечица!*⁶²

Тежина клетве лепо је изражена у судбини легендарних ликова српске властеле који су закаснили на Косово: Стевана Мусића (Васојевић Стева), који, дознавши да је битка већ решена, свесно хрли у сигурну смрт само зато да на њему не би остала клетва, војводе Радича, који диже руку на себе, Медођина из доње Колубаре, чија војска због проклетства пропадне у земљу, а он сам се окамени.²⁶² Далекосежност клетве, тј. њену протежност на потомство издајника, илуструје случај кћери Ђурђа Бранковића, која је дуго боловала услед тога што је на њеног деда Вука Бранковића пала Лазарева клетва, док је није исцелио Јанићије (Јоаникије) Девички (Вук VI 26°).²⁶³

Владарева клетва није индивидуални афекат, већ ритуални чин. Аналогију јој налазимо код старих Иранаца. По Херодоту III 65, смртно рањени Камбис у Египту, дознавши да су у отаџбини Међани подигли буну против Персијанаца, „позове к себи најугледније Персијанце“ и закуне их да се одлучно супротставе непријатељу:

...завештавам вам, ђривајући краљевска божанства (θεοὺς τοὺς βασιλῆους), свима вама, а нарочито ђрисућним Ахеменидима [члановима владарског рода: Нāхатапуу], да не доустићите да власти ђоново ђређе Међанима; него ако је се лукавством домогну, лукавством је ви ђреоћмитије, а ако ђо ђосћигну силом, ђовраћитије је још већом силом. Ако ђако будите ђосћућали, нека би вам земља доносила ђлод, жене раћале, сћада се ђлодила (καὶ ταῦτα μὲν ποιεῦσι ὑμῖν γῆ τε καρπὸν ἐκφέροι καὶ γυναικῆς τε καὶ ποῖμναι τίκτοισιν), а ви били заувек слободни, а ако не ђовраћитије власти или је бар не ђокушатије ђовраћитији, ђроклићем вас (ἄρωμαι) да вам се деси све сућроћно, и ђоврх ђога да сваког Персијанца снаће крај какав сам ја дочекао!

Ситуација је слична преткосовској: и неки персијски великаши као и нека српска господа колебали су се да ли да се без боја подвргну туђинској власти, под којом би задржали своја материјална добра; владарева клетва прети пропашћу свега тога ради чега би они могли пренебрегнути своју ратничку дужност: усева, стоке, порода. Ритуални значај Камбисове клетве по-

²⁶² Пропадање у земљу је, дакако, судбина супротна узношењу у небо, кога су се удостојили јунаци пали на Косову. О мислођинској легенди и њеним варијантама в. Лома 1988b.

²⁶³ Много је локалних легенди о судбини појединих места и њихових становника у вези са Лазаревом клетвом; као пример могу послужити неколико њих наведених у Ђурић М. 1989, 72–75. Добар део њих је етиолошког и паретимолошког карактера, у чему се огледа идентификација „херојског века“ са временом митских прапочетака, када је земља добила свој садашњи лик, а места на њој своја имена. О Косовском боју као преломном тренутку у митском сагледавању историје в. горе 153.

јачан је почетним зазивањем „краљевских божанстава“, тј. оних у чијој је надлежности владалачка функција и које владаочева реч може подстаћи на дејство у повољном или погубном смеру: за разлику од Лазара, Камбис најпре изриче условни благослов, упоредив са жељама у српској славској здравици, док сама клетва за случај неиспуњења услова бива еуфемистички описана као „све супротно“ од тога.²⁶⁴

Условним проклетством које баца на своје подложнике владар жели да предупреди њихову неверу, тј. кршење заклетве на верност коју су му положили, што је огрешење о прву димезиловску функцију (власт-магија-религија). Ефекти клетве, међутим, погађају другу (слобода) и, пре свега, трећу функцију (здравље, плодност). То је праведно, јер је и разлог издаје обично у домену треће функције (страх да се не изгуби постојеће благостање или похлепа за стицањем нових поседа и добара).²⁶⁵ Већ смо указали да је владарева клетва обрнуто усмерена трансформација ритуалног благослова, чији текст налазимо код Срба као део домаћег, породичног култа. У старо време обред аналоган српској слави са изрицањем сличних жеља за благостање могао је постојати и на свенародном плану. Мало ниже (175 д.) биће речи о једном таквом празнику код прибалтичких Словена на острву Ружану; но тамо је средишњу улогу играо Свентовитов свештеник, а не владар. Српска епика, међутим, зна за мотив владаревог прослављања крсног имена које обједињује сва три сталежа његове државе: свештенство, властелу и прост народ. Реч је о мотиву три трпезе у варијантама јуначке песме о обрачуну Краљевића Марка са Турцима који ометају славски обред. У Вук II 72° сам Марко прославља „крсно име красно ... светог летног Ђурђа“ (3–4) и

*Сву госїоду на свейо зазива,
У двору му їтри софре бијау;
Прва софра дванаестї владика,
Друга софра госїода ришићанска,
Трећа софра нишиїи и убоги;
Марко служи вино свешїеником,
И убавој госїоди ришићанској,
Мајка служи нишиїе и убоге (7–14).*

У Вук VI 20° слављеник је „стари деспот Ђуро“ (слава такође Ђурђевдан):

²⁶⁴ О трофункционалној структури Даријеве молитве Ахурамазди у Бехистунском натпису и о недаћама које се тамо помињу као обрнутој слици добротинастава која се од краља очекују в. Benveniste 1969, II 27.

²⁶⁵ Паралела из староенглеског пева „Беовулф“ коју наводи Милошевић-Ђорђевић 2000, 22 не садржи магични елемент проклетства, већ само упозорење на лоше последице кукавичког понашања какве се могу реално очекивати.

Три ми Ђуро софре поставио:
 Једну софру од сувога златиа,
 Другу софру од цкрли мерџана,
 Трећу софру дрва шимиширова,
 На њих меће пива и јестива.
 За најпрвом дванаест владика,
 А за другом сву српску господу,
 А за оном од жутиа шимишира,
 Ону ми је ниже помакнуо,
 Меће за њом кљасице и слијепе. (5–14)

Може се приговорити да „ништи и убоги“ нису репрезентативни представници треће функције (а још мање „кљаси и слијепи“), но чини се да је овде „маргинализованост“ њених репрезентената плод секундарне рационализације. У том уверењу учвршћује нас једна келтска паралела. Налазимо је у ирској епској традицији о боју на Мојтури, која је, како је то већ Чајкановић запазио, упоредива са косовским предањем не само у неким карактеристичним детаљима, већ и у основној транспозицији индоевропског есхатолошког мита о одсудном сукобу богова и демона у историјску легенду о борби народа против туђинских завојевача. Ту се, наиме, Túatha Dé Danann, „народ богиње Дану“, изворно стари келтски богови, у до нас доспелим верзијама легенде еухемеристички реинтерпретирани као древни становници Ирске, боре против демонских Фомора, који су секундарно зближени са историјским завојевачима Ирске — Викинзима. Предисторија сукоба је следећа: краљ „народа богиње Дану“, Núadu, познат из заветних натписа римског доба са британског тла као келтско божанство Nodons, изгубивши руку у првој бици на истом пољу, Moytura, против Фирболга, мора због тог физичког недостатка да напусти престо, и уместо њега бива изабран Брес, ванбрачни син једне од Túatha Dé Danann и фоморског кнеза. Он се показује као тиранин који, по једној верзији легенде, помаже да народ његовог оца (Fomoiré) угњетава народ његове мајке, којим влада. Túatha Dé Danann, преко својих лекара-чаробњака, излече руку Núadu (учине да му поново израсте), и поставе њега поново себи за краља, збацивши Бреса; овај затражи помоћ очевих сународника и тако дође до рата између „народа богиње Дану“ и Фомора, који кулминира у другој бици на Мојтури. Непосредан повод за свргнуће Бреса био је тај што је он ускратио гостопримство једном песнику, који га је зато у својој сатири исмејао. Веровало се да сатира, ако је истинита (*fír*) има магичну моћ; тако је она у овом случају краљу, против кога је била усмерена, оспорила краљевско достојанство, будући да је гостољубивост према свима спадала у главне обавезе једног ирског краља (Gray 1982–83, 15). Стога је тај инцидент пружио Бресовим поданицима довољан основ да га смене, а прво што је његов наследник (истовремено и претходник) Núadu учинио преузевши власт било је

да пружи доказ супротног, краљу доличног понашања, тако што је приредио за свој народ велику свечаност у престоници Тари, на коју је позвао по једног представника сваког занимања (*dán*). Смисао тог чина Елизабет Греј одређује овако: „... his (Núadu's) first royal act is to reverse the niggardly policy of Bres regarding hospitality. By inviting his people to a great feast at Tara, Núadu acknowledges the reciprocal, contractual character of his kingship and accepts his responsibility to give to his subjects as well as receive from them.“ (id. 17). У другој староирској легенди, оној о бици на Маг Ратх, каже се да краљеви приређују гозбе и краљевске свечаности да би доказали достојност (*firinne*, дословце „истинитост, праведност“) своје владавине (id. 13). Осим садржинске подударности, да уочи одсудног сукоба са непријатељем владар приређује свечану гозбу којом се ритуално утврђује савез између њега и његових поданика, репрезентованих кроз све битне сегменте друштва, заснован на узајамној оданости, овде имамо и једну занимљиву језичку везу између српске и ирске епске легенде. Видели смо да у провери краљевске власти код старих Ираца средишњи значај има придев *fír*, по пореклу идентичан латинском *vērus* „истинит“ и нашој речи *в(ј)ѐра* < прасл. **vēra* (која је изворно ие. придев **џѐро-* поименичен у множини средњег рода). На овај начин питање Милошеве вере или невере — које има средишњи значај на Кнежевој вечери и које се на равни до нас доспеле легенде схвата као одраз савремених односа између племића и њихових сизерена — приказује се у свом ранијем, префеудалном контексту, као ритуално утврђивање самих темеља друштвене заједнице пред тешко искушење које јој предстоји. Природно је да предмет те провере бива управо верност припадника заједнице једних према другима, нарочито поданикама према владару и владарева према њима, као и оданост свих заједно освештаним законима предака.

После свега реченог не можемо сумњати да је структура славског обреда утицала на обликовање тока „Кнежеве вечере“, да је тај утицај дубок и да мора бити веома стар. Једина дилема остаје, да ли се ипак ради о секундарној модификацији, или постоји нека исконска веза између тог обреда и ритуалне подлоге дате епске ситуације, што би било могуће под претпоставком да је српска слава, како се то од Чајкановића махом узима, само христијанизован вид древне паганске светковине.

Видели смо, у сваком случају, да су славском обреду и Лазаревој вечери заједничка два елемента, и један и други обухваћени појмом *здравце*: прослављање Бога („слава Божја“) и светитеља-заштитника („крсно име“) и одавање почести присутним званицама. Једна варијанта Матице Хрватске I 1, 58°, којој је, као и другим верзијама забележеним у католичкој средини, стран појам крсног имена, па „Кнежеву вечеру“ представља као обичан обед на првом конаку војске која је кренула на Косово, исказује Лазареву радњу као „прослављање славе“ свих присутних војвода:

Он најпочи њуну чашу вина,
 Па је свима редом наздравио,
 Сваком своју славу њрославио.
 Кад је слава дошла до Милоша,
 Он Милошу здравицу наздравља:
 „Здраво, зетџе, вјеро и невјеро!..“ (153–156).

При том наздрављању успоставља се одређена скала вредности, на чијем врху је јунаштво. То је логично, с обзиром на састав гостију: *сва гостџода српска* су природно највећи српски јунаци. Предмет обреда, дакле, није само *Божја*, већ и јуначка слава.

Појам славе, и то како богова, тако и људи-јунака, чини окосницу у реконструкцији индоевропске епике. У индоевропском прајезику био је изражен речју изведеном од корена **kleu-* „слушати“, једном *s*-основом средњег рода **kleuos-/*kleues-*, првобитно „оно што се чује“ (одатле значење „реч“ у словенском **slovo*, ген. *slovese* и иранском авест. *sravō*, ген. *sravaṅhō*), али на другој страни „добар глас“ > „слава“ у грч. хом. (τὸ) κλέ(φ)ος, стинд. *śrávaḥ*, ген. *śrávasaḥ* итд. Словенски облик **slava* је или образован директно од **slovo* као *vřddhi*-изведеница са дужењем коренског вокала *ō > a*, или се ради о поствербалу од глагола **slaviti*, који је, са своје стране, итератив од *sloviti*, а овај деноминатив од *slovo*. Ридигер Шмит је ударно поглавље свога дела о песништву и песничком језику у индоевропско доба насловио „Слава као средишњи појам индоевропског јуначког песништва“,²⁶⁶ сабравши и допунивши већ раније уочене такве подударности у поетским формулама какве су грч. μέγα κλέος: вед. *māhi śrávaḥ* „велика слава“, или грч. κλέος ἄφθιτον: вед. *śrávas- ákṣitam*, које допуштају да се на основу етимолошког сродства оба члана синтагми из њих реконструишу формулаични спојеви из доба индоевропског заједништва (**mégə₂ k̑léuos*, **ndhghitom k̑léuos*), и, посебно **k̑léuos ənrōm* „слава мушкараца, јунака“, спој одражен подударним песничким формулама код Хомера κλέα ἄνδρῶν и у староиндијским Ведама *śrávo nṛnām*. Уопште, прајезички корен **kleu-* садржан и у нашој речи *слава* најзаступљенији је у реконструисаним спојевима и у изразима индоевропске епике. Видели смо да Лазарева епска слава као обред обухвата оба аспекта паганске славе, и божански²⁶⁷ и херојски. У ве-

²⁶⁶ Schmitt 1967, Kap. II — Der 'Ruhm' als Zentralbegriff indogermanischer Heldendichtung, стр. 61–102.

²⁶⁷ За претхришћанско порекло појма „божје славе“ ваља нарочито упоредити староиранско сложено име *Bagasravah-* (Hinz 1975, 58 д.) које етимологијом обеју својих компоненти одговара словенском *Богослав*. У староперсијском *baga-* је општи назив за божанство, но *Baga-* „бог“ *par excellence* у староиранском домену је Митра, изворно отеловљење клетвене везе на којој се заснива међусобна солидарност и лојалност унутар ратничке дружине. У том смислу може бити занимљиво да је *Богос(а)в* стајаће име виноточи на српским епским слава-

зи с тим ваља указати на још једну важну појединост. Епитет *славан*, по значењу сасвим примерен јуначком песништву, долази у нашим десетерачким песмама иначе сасвим ретко, али за кнеза Лазара упадљиво често и представља стајаћи епски придевак његову имену, једном у самој „Кнежевој вечери“ (Вук II 50° [3], 39), затим четири пута у песми „Цар Лазар и царица Милица“ (Вук II 45° и седам пута у другој Вуковој верзији „Зидања Раванице“ (II 36°).²⁶⁸ То што Константин Михаиловић, коме су свакако биле познате неке епске песме о Лазару из XV века, говори на почетку XVII поглавља о његовом „славном спомену“ (*ks. Lazarz sławnej pamięci*: Јаничар 20), а у одломку најстарије познате бугарштице, која је отприлике у исто време забележена у Италији, Ђурађ Бранковић се означава као *славни десџош* (Пантић 1977), указује да је spoj *славни Лазар* у косовским десетерачким песмама наслеђе средњовековне епске поезије. У двама бугарштицама (Богишић 28°, 40 и 29°, 69), *славним краљем* назива се Владислав угарски. У обема је, противно историјској истини (Владислав је пао у бици против Турака код Варне 1444), опевана његова мученичка смрт на Косову, којом се он уподобљује Лазару, те и овде имамо случај моделовања епске традиције о другом Косовском боју према оној о првом. Другим речима, овакво означавање краља Владислава само потврђује изворну везаност придевка *славни* за кнеза Лазара или, шире, за владаре јуначки пале на бојном пољу, и то не на било којем, него на Косову, а значајна је и мотивска веза такве смрти са вилинским светом, будући да обе бугарштице о Владислављевој смрти почињу тако што га „кликује“ женски лик, у првој „Будимка дивојка“, а у другој, што је свакако изворније, „планикиња б’јела вила“. Закључак гласи да придевак *славан* у нашој епизици није испразан украсни епитет, већ да у себи носи једно специфично значење и вуче порекло из дубоке, паганске старине.²⁶⁹

Вино јунаштва и чаша истине

Ако је, дакле, јуначка слава као Лазарево својство, исказано епитетом *славни*, наслеђе паганског, још праиндоевропског епског духа, смемо ли то претпоставити и за Лазареву славу као обредну интерпретацију његовог

ма и гозбама (Вук II 68°, 14; Ерл. 78°, 18 и д.: *Богосол*), које нису ништа друго до ритуални скупови ратничких дружина. То име свакако стоји у вези са обредном формулом *Слава Богу*, као што је друго слично, *Ваисџина* (Вук II 47°, 4; 72°, 16), начињено од формуле *ва истџину*. Вупит 1964, 70 д. епском мотиву слуге који нуди вино тражи извор у митраистичким обредима и иконографији.

²⁶⁸ Такође у песми „Бој Срба с Татарима под царем Лазарем“, БВ II/1887, 10. Лазар је још *честџиши кнез* („Царица Милица и Владета војвода“, Вук II 49°, „Косовка девојка“ 51°, „Мусић Стефан“ 47°), а у песми „Обретеније главе кнеза Лазара“ 53°, што је разумљиво, *свеџи*, или једноставно *срџски* („Пропаст царства српскога“ 46°); у „Женидби“ (32°) само *вјерни слуга*.

²⁶⁹ О *слави* у словенским епским формулама в. Левинтон 1983, 156 д., н. 12.

ратног савета пред одсудни бој? Да бисмо одговорили на ово питање, ваља нам подробно размотрити епску ситуацију која је тако интерпретирана и њену ритуалну подлогу. Пођимо од запажања да је та ситуација карактеристична за десетерачке песме о кнезу Лазару. Пре свега, обе Вукове варијанте „Зидања Раванице“ почињу на сличан начин: у II 35° Лазар *службу служи свейога Амосија* гостећи за трпезом сву српску господу, а у 36° он *чини собеи* са свим српским војводама. Ако и допустимо да су почечи ових двеју песама, особито оне прве, уобличени по моделу „Кнежеве вечере“, пажњу завређује „Женидба кнеза Лазара“ (Вук II 32°), на чијем почетку Лазар служи вино цару Стјепану (Душану)²⁷⁰ и преслужује му чашу да би га прекорео што њега, свога верног слугу, још није оженио — мотив који се среће и другде²⁷¹ — а потом проси Милицу у њезина оца Југа Богдана тако, што му за трпезом наздравља златном чашом вина и поклања му ту чашу, као на преткосовској вечери Милошу. Непосредан смисао тог геста није у оба случаја исти, али пада у очи још једна аналогија, која је утолико упадљивија, што није сводљива на просто пресликавање једне ситуације у другу: пре Лазареве просидбе за његовом трпезом водио се, међу Лазаром, царем Стјепаном, Миличиним оцем Југом и његовим синовима разговор о томе *како који добар јунак јесте* (стих 103), а на „Кнежевој вечери“ Лазар наздравља управо јунаштву. Упустимо се сада у мало шире и подробније разматрање ових мотива: поклоњене чаше и наздрављања јунаштву.

Мотив поклањања златне чаше уз вино срећемо и у једном другачијем епском контексту.²⁷² Реч је о песми о деоби и свађи између два брата, за коју смо горе (71) указали да представља изданак древне епске традиције. У класичној варијанти Вук II 98° „Дијоба Јакшића“ 50–63, жена Дмитра Јакшића Анђелија поклања златну молитвену чашу коју је донела од оца своје деверу Богдану, молећи га да се одрекне спорног дела очевине у корист њеног мужа, и овај то прихвата. Овде је молба изведена такође у форми здравице:

*Пуну рујна најпочила вина,
Пак је носи својему ђеверу,
Љуби њега у скуји и у руку,*

²⁷⁰ „Вјеран слуга Лазо“ који цару служи вино могао би ту бити историјска успомена, јер је по Данилову Слову Душан оженио Лазара кћерком великога кнеза Вратка и одликовао га високим чином ставноца, што је на српском и босанском двору био властелин задужен за дворску кухињу и трпезу, дакле нешто слично служби виноточе коју песма приписује Лазару. За историјски лик кнеза Лазара у узајамној сизи са његовим култом и косовском легендом в. најскорије Михаљчић 1984.

²⁷¹ Нпр. на почетку песме Вук III 6°, где Грујица на исти начин ставља на знање своје незадовољство из истог разлога своме оцу Новаку.

²⁷² Наше разматрање о молитвеној чаши, које следи, у многама се додирује са надахнутом студијом Хатиде Диздаревић-Крњевић о том мотиву у песми „Диоба Јакшића“ (1997, 71–108).

*И њед њим се до земљице клања:
На часѝ ѝеби, мој мили љевере!
На часѝ ѝеби и чаша и вино,
Поклони ми коња и сокола.²⁷³*

Молићвена чаша или просто *молићва* саставни је део свадбеног обреда. „У Црној Гори кад дјевојку изведу ... изнесу на софру ... чашу вина ... па се од старога свата редом ... обреде онијем вином, благосиљајући дјевојку ... и то је молитвена чаша“ (СЕЗБ L/1934, 69). Уз двостих сватовске песме из Конавала „Извила се златна жица врхом из мора, / Савила се љеверима око молитве“ у првој књизи своје збирке Вук напомиње: „Дјевери носе бокарић вина накићен вијенцем, и то се зове *молићва* и *невјестина чаша*.“ (I 65°, 7 д.). Из „Женидбе Јакшића“ излазило би да је молитвену чашу невестин отац давао својој кћери у власништво. Када се има у виду то да је при извођењу невесте преко ритуала са „молитвеном“ или „невестинском“ чашом својевремено успостављена религијска веза између снахе и девера, постаје јасно зашто се Анђелија одлучила да управо помоћу те чаше умоли Богдана, и зашто јој овај такву молбу не може одбити. Такође је јасно да се назив *молићва*, *молићвена* не односи непосредно на контекст у којем се таква чаша поклања уз *молбу*, већ да има шире ритуално значење. Оно се да добро сагледати из једне друге Вукове напомене, по којој је у Паштровићима био обичај да се на свадбама, а и о крсним именима и на осталим великим гозбама, пије по седам здравица, најпре у славу Божју, затим свих святих, па у здравље домаћиново, „црковно или свештеничко“, својих старешина и поглавица (тзв. *кумовска здравица*, у којој се међутим кум не помиње), царско и најзад у здравље „софре“, тј. целог друштва. „Осим напијања или молитве уза сваку здравицу имају мали припјеви, које сви у глас пјевају.“ (Вук I, нап. уз I 28°). На пример, прва „молитва“ гласи: „У велику славу Божу. Да ни Бог и слава Божа ... поможе нашега брата домаћина ...“, а припев уз њу: „Ко винце пије у славу Божу, / Слава му Божа вазда помогла! / Слава и сила Бога господа.“ У овом смислу молитвена је свака чаша којом се ритуално наздравља, дакле не само на свадби, већ и на слави и у свакој другој свечаној прилици. Што се *молићва* као ознака једног саставног дела обредне здравице пренела на предмет којим се обред врши, није никакво чудо, кад знамо да сама реч *здравица* може значити чашу или вино којима се наздравља (уп. РСА s.v.). Важније је уочити двојну структуру здравице која осим прозне (уосталом, високо формулаичне) молитве (напијања), упућене божанству, обухвата и припев намењен некоме од присутних (тј.

²⁷³ Исти мотив среће се и у варијанти из Ерлангенског рукописа 121°, 20–29, где су имена браће друга, неисторијска: *Нинко* и *Никола*, уп. горе 67 *Нича* и *Никола* у вези са песмом о женидби Тодора Јакшића, Вук II 94°.

„почашницу“). На тај начин се здравицом успоставља веза између божанства, коме је упућена молитва, и људи, којима се намењује припев: ритуални поступак можда најбоље изражен наведеним двостихом који каже да се златна жица повија из ведра неба и савија деверима око „молитве“, тј. чаше којом се врши здравица. Ако би снаси одбио молитвену чашу, Богдан Јакшић би прекинуо ту златну нит, тај сунчани зрак којим се на њега у тренутку када ју је извео из куће њезина оца излила божанска благодат. Да ли су ове култне радње и представе хришћанског или паганског порекла? Мотив златне жице срећемо и у на први поглед изразито хришћанском контексту, у једном папштровском припеву који не спада у оне опште, који иду уза седам здравица, већ у „особите“, и намењен је староме свату: „Пустила се златна жица из рожанства луга, / Савила се старом свату около клобука.“ (Вук I 135°). У напомени Вук преноси казивање људи међу којима се то пева да је реч о оном лугу где се Христос родио, и да то значи из *мира*, да би свадба на миру прошла. Пада у очи соларна симболика, као и термин **mirъ*, за који се претпоставља да се преко скитског **mihr* своди на стиран. *miθra-*, реч која као апелатив значи „уговор“, а као теоним означава Митру, божанство које надзире уговоре и споразуме међу људима, оличено у Сунцу. Ако је посреди заиста једна од оних речи из религијске сфере које су Словени позајмили од Иранаца, она припада претхришћанском слоју веровања, проистеклом из утицаја неког староиранског (скитског или сарматског) религијског система блиског позноантичком митраизму — који је, са своје стране, као што је познато, утицао на легенду и иконографију Христовог рођења. Сам прасл. глагол **modliti* од кога је сх. *молиџи*, *молиџва* спада у паганску култну терминологију која је тек накнадно попримила хришћанску боју. Л. В. Куркина у ЭССЯ 19/1992 стр. 87–92 s.v. **modliti*, полазећи од значења глагола у руским дијалектима *молить* „клати стоку, жртвовати нешто у обредне сврхе“, као и од чеш. *modla* „идол, кумир“, стпољ. *modlebny* „повезан с култом паганског божанства, идолопоклонички“, наглашава да је првобитно значење слов. **modliti* — „обраћати се с молитвом божанству, вршећи жртвене обреде, приносећи на жртву стоку, храну, пиће“ (стр. 89). За жртву у вину уп. нарочито руски дијалекатски назив *моленое пиво* „пиво, которое варят в складчину на празднике Кузьмы и Демьяна“ (id.ib.). Ако је псл. **modl-* настало, како се то узима, метатезом од ие. **moldh-*, руски обрт *молить пиво* имао би аналогију у хет. *ta GEŠTIN ma-al-di* „и он молит вино“ (Иванов 1981, 171). Овај лингвистички налаз указује да је сам појам „молитвене чаше“ и обреда са њом код Срба не само старији од хришћанства, већ да представља древно прасловенско, а можда још и праиндоевропско паганско наслеђе.

Уосталом, сам обред посведочен је код паганских Словена. Претхришћански праоблик српске славске здравице Чајкановић оправдано види у једном детаљу из култа рујанског Свентовита. Дански хроничар позног XII в.

Саксон Граматик — након што је у опису Свентовитова кипа поменуо да је овај у десној руци држао рог за пиће украшен разним металима, који је свештеник његовог култа једном годишње пунио вином, предвиђајући по изгледу течности род наредне године — описује сезонску свечаност при Свентовитовом храму:

Једанџији годишње, пошито се прикуџи леџина, ђред храмом где је сџајао Свенџовиџов киџ сабрало би се мноџиџиво народа са целог осџрва, џа би џоклавиџи жрџивене браве славили свџџковину у виду свечане гозбе. Свенџовиџов жрец, који је џроџивно оџиџџтем обичају своје оџџаџбине морао џуџиџаџи дугу косу и браду ... док народ сџоџи џред враџиџма, узео би идолу (из руке) чашу и брижљиво је осмоџрио: ако би количина (лане) уливене џечносџи била умањена, џроџумачио би да ће наредна година биџи оскудна. На основу џог заџажања наредно би да се овогодишња леџина сачува за будуће. Ако би џроценио да вино није оџало исџод нивоа уобичајеног за добар род, џредсказао би будуће изобиље. Већ џрема исходу џог гаџања уџуџивао их је да се расџоложивим залихама једне године корисџе иџџедљивије, а друге издаџније. Изливиџи сџаро [лањско] вино џод ноге киџу у име ливенице, исџражњену чашу наџунио би новим вином; одавиџи џочасџи киџу као да му наздравља, моџио би га свечано формулисаним речима за добро како своје, џако и целе земље, за маџеријални наџредак и усџех у раџу њених сџановника. Након џога џринео би џехар усџима и веома брзо га у једном гуџљају искаџио, џа би га оџџи наџунио вином и џоново сџавио у десницу киџу.²⁷⁴

Чајкановић у свом раду о крсној слави (1940) пореди ову жртву у вину Свентовиту са српском здравицом коју домаћин подиже најпре „за славе Божје“ а онда „за часне крсте и крсна имена“. Упућујући на аналогију из старогрчког култа, где се прва здравица напијала Зевсу, тј. великом нацио-

²⁷⁴ Saxonis Grammatici Gesta Danorum ed. Holder XIV, pag. 547 = Meyer, Fontes 49 d.: In dextra cornu uario metalli genere excultum gestabat, quod sacerdos sacrorum eius peritus annuatim mero perfundere consueuerat, ex ipso liquoris habitu sequentis anni copias prospecturus ... Semel quotannis, post lectas fruges, promiscua tocius insule frequentia ante edem simulacri, litatis pecudum hostiis, solenne epulum religionis nomine celebrabat. Huius sacerdos, preter communem patrie ritum barbe comeque prolixitate spectandus ... populo pre foribus excubante, detractum simulacro poculum curiosius speculatus, siquid ex inditi liquoris mensura subtractum fuisset, ad sequentis anni inopiam pertinere putabat. Quo annotato, presentes fruges in posterum tempus asseruari iubebat. Si nihil ex consuete fecunditatis habitu diminutum uidisset, uentura agrorum ubertatis tempora predicabat. Iuxta quod auspiciam instantis anni copiis nunc parcius, nunc profusius utendum monebat. Veteri deinde mero ad pedes simulacri libamenti nomine defuso, uacuefactum poculum recenti imbuit; simulatoque propinandi officio statuam ueneratus, tum sibi, tum patrie bona ciuibusque opum ac uictoriarum incrementa solennium uerborum nuncupacione posebat. Qua finita, admotum ori poculum nimia bibendi celeritate continuo haustu siccauit, repletumque mero simulacri dextere restituit.

налном богу, а друга херојима (тј. прецима), он извлачи закључак да је Бог из прве славске здравице у ствари „старински српски национални бог“, док иза часних крста и крсног имена у другој ваља видети митског претка — заштитника датог рода и његов идол, у хришћанској интерпретацији заступљен иконом и/ли крстом пред којима се славски обред врши. У песми Вук VI 20° Турчин насилник понижава деспота Ђурђа тако што му бане на славу, седне у чело трпезе и забрани да се пије у славу Божју, а нико му се не сме успротивити. Да би се обичај ипак извршио, стари деспот каже жени Јерини да узме златну купу вина, изађе на сокак и закуне првог од Србаља који наиђе „да напије у слави Божјој“. Идући она се моли Богу и свим свецима да сусретне добра јунака, и молитва јој се испуни, јер наиђе Марко Краљевић; од његова изгледа Јерина се препадне: „на тле паде и чашу испусти, / здрава купа, а вино цијело“ (88 д.).²⁷⁵ Марко услиши њену молбу, али не на друму, већ оде у двор и наздрави по обичају, па онда савлада (у варијанти убије) Турчина.

Ако је овде на мотиву здравице „у славу Божју“ о крсном имену изграђен епски заплет, ситуацију Лазарева „Кнежеве вечере“ боље расветљују паралелни сижеи где се радња заплиће око наздрављања („напијања“) међу јунацима за трпезом, при чему „преслужена чаша“ (мотив који смо мало више већ срели у песмама о Лазару), увреда или прекор при служењу изазивају сукоб или дају подстицај за акцију. Уопште се путем кружне чаше за столом и здравице у нашим народним песмама јунаку на ритуализован начин указује почаст или наноси увреда. Песма дугог стиха Богишић 14° понавља мотив „Кнежеве вечере“ опеван у бугарштини о Косовском боју (id. 1°); сличност иде чак до подударана појединих стихова, нпр. „И они се веселе с златнијем чашам у трпези“ 1°, 117 : „Господа се веселаху златнијем чашам у трпези“ 14°, 52 (обе песме записао је Дубровчанин Бетондић). Радња је следећа: бан Паво Стријемљанин (тј. Павле Кињижи, овде означен као сремски бан)²⁷⁶ је код будимског краља оклеветао Огњена деспота Вука да се у боју на Косову уклонио са својом војском из битке, па се тек након што су Турци његовом, Павловом заслугом поражени вратио да одсеца мртве турске главе (у ствари је било обратно). Вук кад му дојаве ту клевету одјезди у Будим и затекне угарску господу за трпезом, па сам седне „у доње чело“. Видећи да му нико не наздравља („Свак свакому напија, нико Вуку не напија“ 53), Вук стави свој позлаћени буздован преда се на трпезу:

*И отише напијати свому златну буздохану:
„Здрав си, братице буздохане, у моје и твоје здравље!
Данас ћемо видјети ко је вјера и невјера“ (56–58).*

Краљ га освоји слично као Лазар Милоша:

²⁷⁵ Мотив непроливане чаше као у Вук II 22°, МН I 1, 7°.

²⁷⁶ За ту, овде анахрону титулу уп. горе стр. 46, н. 78.

*„Дје си, Вуче Огњени, вјеро моја и неvjеро? (...)
 Ја сам тебе ошхранио ... као сина мојега ...
 А ти си ми издају на Косову учинио.“*

Вук предложи да из тамнице доведу турског заробљеника Хасан-пашу Предојевића, и овај краљу посведочи праву истину ко се од угарских војвода у боју у којем је он допао ропства понео јуначки, а ко кукавички, уз опаску да је ономе који седи „у доњем челу трпезе“, тј. Вуку, место „прима теби [краљу] врх трпезе (89), док би Павле који неправедно заузима то место требало да „служи свом господи добро вино“ (98). Нема никакве сумње да је посреди примена истог епског модела као у „Кнежевој вечери“, само што је овде ситуација чистија: док Лазар истовремено здравицом одаје пошаст Милошеву јунаштву, али, на основу клевете, исказује сумњу у његову будућу верност, Огњеном Вуку здравица и часно место за трпезом бивају ускраћени зато што се својим наводним бекством из боја већ показао као нејунак и издајник.²⁷⁷ Као илустрација може се још навести песма из Кашиковићеве збирке (7°) „Женидба Бранковића Вука“, чији је сиже, додуше, рецентан, али се у њему древни мотив на који смо у горепомнутим песмама указали очувао у изворној чистоти: Лазар своју кћер Мару против своје воље, а по њеном избору, удаје за Вука Бранковића; најогорченији противник тог брака је Бановић „Страило“. На свадбеној гозби у Лазареву двору, „кад бану редња чаша дође“, он наздравља српским јунацима, а ружи Вука-младожењу. На то Лазар да миг слугама да бана прескачу служећи вино, да не би заметнуо кавгу. Но он видећи то скочи, узме „цијел тулум вина“ и стави га себи у крило, па почне „напијати“:

*„Е чујете, моја браћо драга,
 Ош како ме породила мајка,
 Ја се свугдје јесам јошрефио,
 У свакоме јуначкоме кругу,
 Јуначкоме и у госиодскоме,*

²⁷⁷ Додуше, Милош је већ повређен тиме што је постављен на ниско место за трпезом „у заставу“. Поменуто у Вуковој песми која га не објашњава, такво место Милошево нарочито је упадљиво у „Повести о боју Косовском“ и Врчевићевеј варијанти, јер он тамо фигурира као Лазарев зет и требало би да седи наспрам Вука, другога зета, као што је то иначе понегде случај (МН I 1, 58°). Објашњење пружају Курипечић и косовска песма из „Босанске виле“, подударност на коју је већ скренуо пажњу Динић (1964, 61, н. 22). По Курипечићу (Сгi-ресchitz 48), Лазар је смишљено оставио Милоша да стоји за трпезом док су млађи и мање заслужни од њега седели („aber diser zeit setzt der fürst im veldtleger zu ainem nachtmall vill junger edlleut und dienstleut zu seinem tisch und eeret sy, aber den alten ritter Khobilovitz ließ er vor dem tisch steen“), да би му тако ставио на знање своју немилост (*ungunst*), а у песми БВ Милош дошавши хоће да седне Лазару с леве стране (како је навикао, што се већ видело из распореда српске госпде за столом на Лазаревом савету, који песма мало раније приказује), али га Лазар шаље „у заставу“.

*Међу браћом хладно пио пиво,
Ал' ме није чаша прескочила“*

итд.; после тога ошамари Вука.

Овде нам се очитује епски мотив јуначког или господског круга, чији су учесници међу собом *браћа*. Скуп јунака за столом назива се у песмама Богишићеве збирке забележеним у јужном Приморју у XVII–XVIII веку, како бугарштицама (12°, 14°, 40°, 47°), тако и десетерачким (105°, 108°), *господока прѣза*,²⁷⁸ а сетимо се да су учесници Кнежеве вечере означени као *сва господа срѣска*. Здравнице за „господском трпезом“ имају одређену форму, то су *закоње здравице*, како их једна песма назива:

*Лијепо пи их краљ угарски дочекао,
Тер их подсади у пиу господоку прѣзу (...)
Сподоше ми пиши' господа пиу црвено хладно вино (...),
И они ми наијајпи л'јеје закоње здравице (12°, 43–51).*

Термин *господ(ин)*, *господа* је прасловенски, дакле предфеудални. Прасл. реч **gospodъ* истога је порекла као лат. *hospes*, генитив *hospitis* „домаћин“, и своди се на индоевропску сложеницу **ghost(i)-potis* „онај који има власт над гостима“, тј. „онај ко је, у склопу родовске заједнице, надлежан за гостопримство“. Значење господства уопште развило се код Словена под иранским утицајем, јер је у индоиранском реч за „господин, племић“ *ārya-*, која је постала самоназвање индоиранских, „аријских“ племена, такође изведена од речи за „странца, госта“ *ari-* (Лома 1990, 105 д.). У епу иранских Осета на Кавказу, од три рода легендарних јунака Нартâ они који за све остале приређују (изворно ритуалне) гозбе су *Alægatae*, чије се име своди на **āryaka+ta* и садржи у себи поменути социјално-етнички термин *ārya-* (Dumézil 1968, 466).

Епски сиже у којем владар (кнез) приредивши гозбу увреди најбољег јунака тако што га или уопште не позове, или се према њему недостојно опходи, може се сматрати прасловенским, ако се горе наведени мотиви српских јуначких песама пореде са руском билином о свађи Иље Муромца са кнезом Владимиром (РНПЭ 44 дд.): Владимир приреди у Кијеву „почестный пир для князей, для бояр да для богатыей, ... чтобы всяко звание да шло туды“ (текст по Хилфердинговој варијанти забележеној у Карелији). Но Владимир заборави да позове најбољег јунака (лучшег богатыея) Иљу Муромца; по другим варијантама позове га, али га посади на ниско место, или заобиђе при даривању, или му да понижавајући дар (бунду). Иља се

²⁷⁸ Други назив за исти појам могао је бити *Виѣшика прѣза*, како је деспот Змај-Огњени Вук назвао утврду коју је 1476. подигао у Годоминском пољу, опседајући Турке у Смедереву.

расрди и почне гађати стрелама кијевске цркве, обарајући на земљу њихове позлаћене куполе. Затим сазове сиромаше из крчме (голи кабацкије) и царске добровољце (доброхоты царские) да пљачкају злато са порушених купола и пију с њим вино у крчми. Видећи беду, кнез приреди нову гозбу за самога Иљу и пошаље његова побратима (брат крестовый) Добрињу (Добрыннюшку Микитича) да га позове. Само зато што је побратим дошао по њега, Иља пристане да оде на гозбу. Тамо

*давают ему тут место не мѣньшое,
А не меньшое место было — бѣльшое,
А садят-то их во бѣльшій угол
(...) за бѣльшой-от стол,
Да как налили тут чару зелена вина,
А несли эту чару рядѣм к ему,
А к старому казаку к Ильи к Муромцу.
Да как принял он чару единой рукой,
А выпил он чару во единой здох.*

Даље му приносе пиво па медовину, које он такође наискап испија. У варијантама Иља се не мири с Владимиром, већ га овај баца у тамницу, на шта се даље надовезује сиже о Иљи Муромцу и Каљин-цару, са основним заплетом сличним „Марку и Муси“. Осим општег мотива пира (пијанке, гозбе) као места на којем се вреднује јунаштво (тј. јунацима се указује се по част или понижење) имамо и карактеристичан прилог *рядом* (Путилов објашњава: „по ряду, по очереди, согласно правилам пира“, *op. cit.* 46). Тако и на „Кнежевој вечери“ господа седе за столом *редом* (Вук II 50°, део 3, стих 8; Панич 211; Врчевић 68; БВ 41; 269; Дебелковић); Лазар чашом вина сви *редом* наздравља МН I 1 58°, 172, узима златну чашу па је „*редом* води по јунаци“ (Дебелковић). Тако се у реконструкцији овог сижеа на прасловенској равни може установити и један језички елеменат, прилошки инструментал **redomъ*.²⁷⁹

Ови епски сижеи одвели су нас прилично далеко од српске хришћанске „славе“; њихову ритуалну подлогу пре можемо слутити у неком ратничком обреду попут оног који код Скита описује Херодот у 66. поглављу IV књиге своје „Историје“:

Сваке године једном сваки обласни зајоведник (νομόρχης) у својој обласѣи смеша врч вина, од кога љију они Скиѣи који су савладали (убили: αἰρέω) неког неѣријаѣља; они који ѣо нису учинили, не куша-

²⁷⁹ То што Владимир позива све сталеже (звания) могло би имати везе са трофункционалном природом славског пира у српским народним песмама, коју смо наслутили иза мотива три трпезе: једне за свештенство, друге за јунаке (господу), треће за сиротињу (просјаке) у Вук II 72°, стих 8 дд., VI 20°, стих 5 дд., в. горе 168 д.

*ју тога вина, већ поосрамљени седе по стирани и то је за њих највеће по-
нижење (увреда: ὄνειδος); они пак међу њима, који су савладали вео-
ма много људи, добију по две чаше (κύλιξ) одједном, и истовремено их
испијају.²⁸⁰*

Препознајемо ситуацију на „Кнежевој вечери“: за столом су српски ратници-војводе; кнез наздравља редом и чаша кружи; посебна почаст указује се највећем јунаку, који са вином на дар добија скупоцени пехар; насупротив томе, нејунак — а то је за Лазаревом трпезом Вук, кога је Милош недавно у двобоју савладао и понизио, и који ће сутрадан кукавички побећи са бојнога поља — пије вино *испод скупила*, тј. кришом, од стида скутом плашта кријући уста, или, по другом могућем тумачењу, заклањајући се, у фигуративном смислу, под скут свога таста, кнеза Лазара, тј. имајући као његов зет повластицу да пије с јунацима коју сам по себи не заслужује (тако Костић 1937, 81). Као што су Скити добијали своју „квоту“ пића по главама убијених непријатеља, тако су и српске велможе ноћ уочи битке по писању турског хроничара Нешрије један другом наздрављали на основу оног броја Турака колико је сваки предвиђао да ће их у сутрашњем боју савладати и заробити, па је тако понеки од њих „попио вино и (на рачун) десеторице Турака“.²⁸¹ Двема чашама као особитој почести за скитског јунака формално би одговарале две здравице двема златним чашама које Лазар диже Милошу у спеву непознатог Пераштанина „Бој кнеза Лазара“ из око 1700. године, но пре ће бити у праву Пантић (1978, 144 дд.) када у томе види само једно од неспретних удвајања каква карактеришу овог аутора. Напротив, аутентичним се чини овај мотив у Вук VI 24° „Женидба Марка Краљевића“. Дошавши бану (или краљу) од Прибиња да проси његову кћер, Марко се уместо у дно трпезе, где му је назначено, угура да седне до самог краља:

*А краљ викну своје вјерне слуге,
Пред свакога по куйу штурише,
А пред Марка двије куйе вина (249–251)*

Марко обе купе одједном испије, а онда заређа око стола, па испред свакога просца дохвати и испије његово вино. Мада уметнички неуспела, са доста анахронизама, видљивих „шавова“ и гротескних детаља, ова песма је изданак врло старе традиције, о чему сведочи сам топоним *Прибињ*, о којем је било речи у првом делу ове књиге (47), па и Марково понашање испод

²⁸⁰ Исти скитски обичај (по Херодоту?) помиње Аристотел, Polit. VII 2, С 6: „Код Скита за време једног празника не дозвољавају да из чаше која кружи пије онај ко није убио још ни једног непријатеља“.

²⁸¹ Уп. Агамемнонов прекор Ахејцима Ил. VIII 231 дд.: треба да се стиде они који су се својевремено гостећи се и испијајући врчеве пуне вина зарипали да ће сваки од њих сам дочекати сто или двеста Тројанаца, а сада нису кадри да се супротставе ни самоме Хектору.

грубог хумора (он сам га оправдава својом жеђу) као да крије древни мотив одавања признања највећем јунаку двома чашама, а испијајући чаше својих супарника Марко очито жели да их понизи и оспори њихово јунаштво; у осталом, мало доцније у песми он њима наноси још већу срамоту, истеравши их све напоље из двора, без коња и без оружја.

„Кнежева вечера“, међутим, садржи један драмски моменат којег нема у упоређеним сижеима: Лазар истовремено одаје почаст Милошу наздрављајући му као највећем јунаку и изриче сумњу у његову верност. Поново као и у песми о опредељењу за небеско царство налазимо противречност у Лазаревом понашању, и опет испод те „неравнине“ слутимо један веома архаичан мотив. Необични Лазарев поступак Цријевић-Туберон тумачи наводним обичајем код „Илира и Македонаца“, да „вином, а не мучењима измамљују истину“.²⁸² Пантић (1978, 153) ту опаску сматра Цријевићевом хуманистичком измишљотином. Но исту идеју, да Лазарево наздрављање Милошу представља неку врсту кушања, садржи и варијанта песме о Косовском боју из „Босанске виле“.²⁸³ Очито, не ради се о томе да се лице које треба проверити опије вином и у стању пијанства испита, јер је „in vino veritas“, него о реакцији испитаника на саму здравицу. Стога се може претпоставити да је у варијантама које не садрже експлицитно намеру да се Милош здравицом искуша, али описују на одређен начин његову реакцију, првобитно био такође присутан овај мотив кушње; то важи и за најстарију верзију, коју даје Дукин преводилац: по њему, Милош је прихватио наздрављену чашу ведра лица (con chiara faza: Динић 1964, 64).

Наравно, изрећи некеме ненадано у лице своју сумњу на њега, па посматрати његову реакцију и по њој закључивати о основаности сумње, обичан је психолошки трик који сам за себе не би изискивао посебно тумачење. Но поставља се питање зашто је ту потребна чаша којом Лазар Милошу наздравља и поклања му је, и о чијем смо религијском значењу горе говорили? Да ли су у нашој песми случајно спојена два засебна мотива, епски мотив јуначке здравце и мотив провере изненадним сумњичењем, својствен свако-

²⁸² Новаковић 1878, 138. Овај податак преузима Орбин 314, заменивши класичне етнониме словенским именом: „imperoche gli Slavi sogliono col vino, non altrimenti che per mezzo dei tormenti cavar fuori i secreti“.

²⁸³ Занимљиво је да Цријевић на још једном месту, у коментару епизоде о Милошу Белмужевићу који је, у освету за погибију свог сина, окрутно мучио и на крају побио све турске заробљенике, којих је не мало имао, сличним речима напомиње да је то овај можда учинио да ублажи свој бол, а можда као жртву за синовљеву душу, по древном обичају кога се многи Илири до данас држе као паганског остатка у својој хришћанској вери *atque ita seu dolori suo indulsit, se antiquorum ritu, quem sane plerique Illyrici verae religionis insertia quibusdam in rebus adhuc retinent, manibus filii parentavit* (по рукопису у Универзитетској библиотеци у Београду, fol. 81b).

дневном животу? Или се здравицом ословљени на неки начин ритуално обавезује да каже истину, под претњом озбиљних религијских консеквенци?

Објашњење налазимо у једном мотиву тзв. нартовског епа код Осета на Кавказу, који су далеки потомци европских Иранаца — Скита и Сармата. Нарти-древни хероји имали су чудесну чашу звану Вацамонга (*Wacamongæ*) или Нартамонга (*Nartamongæ*): „она која показује реч“ или „показатељица јунаштва“. Када би ко од Нарта на заједничкој гозби рекао истину о своме јунаштву, та чаша би му се дигла сама са стола до уста, а ако би се ко напрасно хвалио, остајала би непомична.²⁸⁴ Овај мотив, у којем је већ Всеволод Милер (Миллер 1882) препознао одблесак скитског обредног наздрављања јунацима које описује Херодот — а који има аналогије и у западноевропској витешкој легенди о Гралу — наговештава нам првобитни смисао Цријевихеве чаше истине на Кнежевој вечери: да се магијским путем провери Милошева искреност. Можемо претпоставити да би у рукама лажљивца чаша на сличан начин реаговала као у осетском епу, или би се пиће у њој претворило у отров.

До сада смо се осведочили да се мотив, или, боље речено, мотивски склоп „Кнежеве вечере“ и Лазареве славе не може се сврстати у ред необавезних епских увода типа „вино пију“ или „лов лове“, који полазе од ситуација опуштености и забаве у јуначком животу да би из њих извели растућу напетост заплета, него да има своју дубљу функционалну и, у крајњој линији, обредну условљеност. Другим речима, ту се епска традиција мање пројављује као игра уметничке маште, а више као идеолошки одраз једног протои историјског ратничког друштва, који је, првобитно, морао имати свој ритуални корелат. Испод одблеска стварног, или бар вероватног догађаја — Лазарева ратног савета пре битке — и могуће стилизације према хришћанском мотиву Тајне вечере на којој централна личност навешћује присутнима да ће сутрадан од једног од њих бити издана — наслутили смо прастар епски сижез гозбе која представља обредни скуп чланова ратничке дружине на којем се преко наздрављања златном чашом вина одаје част онима од њих који су се истакли својим јунаштвом и, прећутно или не, наноси срамота кукавицама.²⁸⁵ Епски заплет почиње тако што највећи јунак — назовимо га Пра-Милош — у таквој прилици бива увређен, било тиме што му је ускраћена почаст чаше која му по праву припада, било што му је, као и у песми,

²⁸⁴ Нарты 339 д., уп. предговор В. И. Абаева стр. 20–21; Б. А. Калоев у МНМ II, 543b; Абаев IV 29 д.; Dumézil 1968, 464; 1978, 227 дд.

²⁸⁵ Слични сижези познати су из келтских легенди, само је ту предмет спорова међу јунацима за трпезом расподела комада печеног меса. Тај начин узајамног одавања почести и евентуалног вређања међу члановима ратничке дружине представља наслеђе из времена ранијих, ловачких дружина; за њега знају и хомерски спевови, упоредо са почасним местом за трпезом и врчевима вина, уп. нпр. Ил. VIII 161 [Ахејци Диомеда] (τίον) ἔδρη τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοισι δέλασσι, слично XII 311 (о Глауку).

та почаст јунаштву загорчана прекором невери; није искључена ни митологизована верзија као у осетском епосу, при којој сама чаробна чаша раскринкава лаж и открива истину,²⁸⁶ не могући, међутим, да спере горчину увреде, из које проистиче даљи заплет.

²⁸⁶ Уп. сцену у Ил. IX 224 дд. када Одисеј Ахилеју, пре него што ће му се обратити дужом беседом, пуни и пружа пехар, а Ахилеј, саслушавши га, почиње свој одговор речима да „ваља одговорити без устегања“ (χρῆ μὲν δὴ τὸν μῦθον ἀπὸ πλεονεξίας ἀποειπεῖν, IX 309). У да- том контексту се искреност примаоца своди на израз његове отворене природе и жеље да што пре разреши непријатну ситуацију, но у некој изворнијој примени овог мотива она је могла бити ритуално или магијски условљена.

3. ЦРНИ БОГ И БЕЛИ ВИД

Црнобог

Чини се да ритуална подлога „Кнежеве вечере“ коју смо у претходном излагању покушали да разоткријемо није била код старих Словена само епски мотив наслеђен из праиндоевропске старине или позајмљен од скитско-сарматских суседа, већ саставни део њихове паганске обредности, управо као што бајословна чаша Вацамонга у осетском епу има свој пандан у Херодотовом опису једног реалног скитског обреда. Основе за ову претпоставку налазимо у иначе оскудним изворима о старој словенској религији. Поменимо најпре познати, до данас загонетни опис једног словенског ритуала из пера немачког свештеника Хелмолда, који је средином XI в. као мисионар боравио у Бранденбургу (Бранибору), трудећи се да тамошњег кнеза Прибислава преведе у хришћанство:

Словени имају чудну љразноверицу: наиме, на својим гозбама и њијанкама они се обређују чашом уз коју изговарају (неке) речи не бих рекао молишће, већ љре клеиће својим боговима, добром и злом, исљоведајући (веровање) да сваку добрук об удељује добри (бог) а злу зли. Ошљуда, ишља више, злог бога на свом језику зову љаво или черногог, љојесћи „црни бог“.²⁸⁷

Браниборски обичај формално подсећа на скитски годишњи обред здрављања јунацима, јер су се у оба случаја присутни обређивали једном чашом, али своју најближу аналогију он налази у једној српској епској песми из циклуса Краљевића Марка (Вук ркп. II 34^о, јекавска): цар Стефан зове Марка на славу, а овај му пребацује да му је једном „уша у трапезу“ када је служио „крсно име Светог Димитрија“ и видео „до три небожањства“. Прво је:

²⁸⁷ Helmold (писао 1164–68), *Chronica Slavorum* I 53, по Meyer 1931, 44: Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviis et compotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profidentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant.

*Кад јунаци рујно вино пише,
не сјомињу Бога јединога,
већ сјомињу ђавла немилога (20–23),*

друго је што су пијући вино повраћали натраг „Ристову капљу“, а треће што

*бештимаше Бога јединога,
од сѣтра Бога слушајти не мореш! (28 д.).*

Ова варијанта познате песме „Марко Краљевић и бег Костадин“ (Вук II 60°) чини се доста бизарна и као таква није ушла ни у први ни у други избор јуначких песама старијих времена (Вук II и VI), него је остала у Вуковој рукописној заоставштини. Тек на поредбеном словенском плану мотив помињања ђавола на гозби у здравицама уз вино показује се као веома архаичан и значајан за реконструкцију старе словенске религије. Ни „бештимање Бога“ не мора бити секундаран мотив: Хелмолд каже да су полапски Словени на својим гозбама наздрављајући изговарали клетве обојици богова, добром и злом (*exestacionis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali*). Оно што би се, узето само за себе, чинило као баналан мотив осуде необузданости и „поганог језика“ званица које при једном хришћанском обреду у псовкама помињу Бога и ђавола, читује се кроз поређење са Хелмолдовим записом као успомена на један претхришћански обичај. На другом месту (горе 147 дд.) указали смо на још један случај такве хришћанске реинтерпретације једног древног паганског обреда као израза крајње обести српске властеле: реч је о ујаживању у цркву на коњима и набадању нафоре на коплља. Као што се тим предањем тумачи пораз на Косову, чини се да је и ова, а и неке друге негативне епске традиције о цару Стефану (Душану) служила да се објасни потоња пропаст српског царства.

И сам Хелмолд обред који описује интерпретира у хришћанском духу, слично као што у 84. поглављу Словенима приписује идеју једног бога на небесима блиског хришћанском, чији су сви остали богови потомци. С обзиром на своју мисију међу Словенима, он је свакако тежио да нађе додирне тачке између њиховог паганства и хришћанства, да би их лакше привео покрштењу. Нема сумње да је на Прибислављеву двору и другде имао прилике да сам присуствује гозбама на којима су вршене ритуалне радње о којима пише; но тешко да његово тумачење, из којег су поникле многе модерне теорије о словенском дуализму, домаша њихов прави смисао, па чак се и у Хелмолдов превод *Zcerneboch* „*niger deus*“ може сумњати. Наиме, реч **bogъ* имала је у прасловенском два значења; поред онога у којем је ми данас употребљавамо и како ју је Хелмолд превео „*deus*“, значила је и „*удео*“, као у *бог-аџи*, *богајисџиво*, уп. такође *у-бог* дословце „*лишен удела*“ > „*сиромашан*“. Сам Хелмолд пишући да зли бог удељује сваку злу коб наводи нас да *Zcerneboch* схватимо као *черн бог* „*чрн = лош удео, зла срећа*“. Је-

дан такав израз био би погодан да означи кетве сличне онима које епски песник ставља у уста кнезу Лазару, а за које смо видели да су само изокренуте формуле ритуалног призивања среће и благостања. Не може, међутим, бити спорно да су те при обредној чаши изговаране формулаичне жеље, како оне позитивне тако и негативне, биле упућене неком божанству, које се могло и звати *Чернобог*, али не у смислу свог правога имена „Црни бог“, како га Хелмолд схвата и тумачи, него епитета „онај који додељује злу срећу, коб“, који се могао односити на неко од иначе под другим именима познатих словенских божанстава.²⁸⁸ Како год схватили други део *-бог*, за нас је овде занимљивије право значење придевка „црни“. Обично се схвата као обележје хтоничног божанства (Петрушевски 1940; Чајкановић 1941), са чим би био слагасан и стајаћи карактер споја *црна земља* у јужнословенском фолклорном тексту (Толстой 1994, који, уосталом, признаје само „Белог бога“, бога неба, а Хелмолдовом „Црном богу“ пориче аутентичност). Но „црн“ је и уобичајен епитет крви, како у српским јуначким песмама, тако и код Хомера;²⁸⁹ неке старогрчке легенде читују нам „црна“ божанства као она која траже крваве, посебно људске жртве.²⁹⁰ Да ли је и браниборски Црнобог био једно такво крвожедно — и да ли је уопште био право — божанство може се утврдити једино кроз проверу могућности његове идентификације са другим ликовима полапског паганства и уопште словенске традиције.

Триглав

По једном сразмерно позном извору, одломку родослова војвода од Брауншвајг-Линебурга из XIII в., у Бранденбургу је пре него што је тамошњи кнез Прибислав 1147. прешао у хришћанство био штован бог Триглав.²⁹¹ Како се код прибалтичких Словена у једном племенском средишту култ по правилу усредсређује на једног врховног бога, тако да само његово име налази одјека у писаним изворима, док друга уз њега евентуално штована божанства остају анонимна, везивање двају теонима, *Црнобог* и *Триглав*, за исто место и време указује да светковину коју описује Хелмолд треба приписати управо Триглаву, и да се на њега односи име *Црнобог*.

²⁸⁸ Имали бисмо ту, дакле, не детерминативну сложеницу (*karmadhāraya*), већ посесивну (*bahuvrīhi*),

²⁸⁹ Дакле, уз спојеве „(мати) црна земља“ (в. горе стр. 22, нап. 7) и „велико чудо“ (22 дд.), и спој „црна крв“ сврстава се међу српско-хомерске подударности у домену традиционалног песничког језика.

²⁹⁰ О томе подобије Лома 2001с.

²⁹¹ *Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium*, по Meyer 1931, 61 д.: *Anno Domini MCXLVII ... fuit in Brandenburg rex Henricus, qui Slavice dicebatur Pribezlaus: qui Christianus factus, Idolum, quod in Brandeburgh fuit, cum tribus capitibus, quod Tryglav Slavice dicebatur & pro Deo colebatur, & alia Idola destruxit...*

Триглавов култ иначе је потврђен у Штетину и Волину. Главно његово средиште био је град Штетин (савр. пољ. Шћећин) код ушћа Одре, на крајњем северозападу поморанског подручја („Помераније“). Укинуо га је бамбершки бискуп Отон, чија нас житија о том култу обавештавају. Један од Отонових биографа, Херборд, описује штетинске храмове, који су били и нека врста спремишта, на шта указује и њихов словенски назив који он наводи: *contina*, слов. **kotina* досл. „скривница“ (од **kotati* „скривати“, у вези са *кућа*); главни међу њима, који се издвајао својом градњом и украсом, подигнут на највишем од три градска брежуљка, био је посвећен врховном богу-Триглаву: ту је стајао његов троглави кип. По тумачењу Триглавових свештеника, три главе њиховог бога симболизовале су његову власт над три царства: небом, земљом и подземним светом, а очи и усне биле су му обмотане златним повезом да не би видео нити огласио људске грехе.²⁹² У тај храм Словени су „приносили, по древном обичају својих предака, благо и оружје заробљено од непријатеља, и уопште десети део од свега шта би задобили као плен у поморским или копненим биткама. Ту беху сместили и златне или сребрне врчеве, које су износили у празничне дане као из олтара, па би онда племићи и велможе помоћу њих гатали, гостили се и пили“.²⁹³ Три преостале „контине“ биле су мање раскошне и нису уживале толико поштовање: „унутар њих беху само направљена седишта у круг и столови, јер су ту обичавали држати своја већа и саборе. Наиме, кад им се прохте да пијанче или да се забављају или да разматрају озбиљне ствари, састајали би се у одређене дане и часове у тим храмовима.“²⁹⁴

И у Штетину је, као и у Бранденбургу, реч о ритуалним гозбама. Хербордово поређење „као из олтара“ имплицира сличност штетинског обреда са хришћанском причешћу, при којој свештеник из олтара износи сасуд са

²⁹² Ebbo III 1 = Meyer 1931, 35 д.: Stettin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculos et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et infemi, et faciem cidari operiri pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet.

²⁹³ Herbordus Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis II 32 = Meyer 1931, 25 д.: In hanc aedem ex prisca patrum consuetudine captas opes et arma hostium, et quicquid ex praeda navali vel etiam terrestri pugna quaesitum erat, sub lege decimationis congregabant. Crateres etiam aureos vel argenteos, in quibus augurari, epulari et potare nobiles solebant ac potentes, in diebus solemnitatibus quasi de sanctuario proferendos ibi collocaverant.

²⁹⁴ Ibid.: Tres vero aliae continae minus venerationis habebant minusque ornatae fuerant. Sedilia tantum intus in circuitu exstructa erant et mensae, quia ibi conciliabula et conventus suos habere soliti erant. Nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in eisdem aedes certis diebus conveniebant et horis. И најранији Отонов биограф, „Прифлиншки монах“ (Wolfger?), такође помиње да су се у храмовима између осталог чувале многе златне и сребрне посуде: illic inter alia vasa aurea et argentea plurima haberentur (Monachus Prieflingensis, Vita Ottonis episcopi Babenbergensis (M.G. SS. XII, 1856) II 12, pag. 894 = Meyer 1931, 41).

причесним вином. Култно окупљање словенске „госпoде“ (*nobiles ac potentes*), тј. припадника ратничких дружина, за трпезом и заједничко пијење из посвећених чаша од скупоценог материјала у сврхе прорицања потврђује паганску обредну подлогу аналогног мотива у српским јуначким песмама и руским билинама и пружа нам досад недостајућу карикату између те словенске епске традиције, „видовите“ чаше осетских Нарта и скитског ратничког ритуала описаног код Херодота. Обредно пијење помиње и један староруски спис, „Беседа Св. Григорија о идолопоклоницима“, где се међу паганским боговима којима се народ још увек клања наводи и Переплут (*Переплютъ*), за кога се каже да „обрћући се пију из рогова у његову част“ (*вертячеса пьютъ емоу въ розѣхъ*).²⁹⁵ Име је изведено од **perpluti* „препловити“; оно се може схватити и као именица „преплов“, али је, упркос ономе што је горе речено о „Црнобогу“, тешко претпоставити да је и у овом случају обична здравица за срећан прелазак преко мора или реке могла бити погрешно схваћена као обраћање божанству; пре ће бити да је и *Переплюти* била епikleза некога бога у својству покровитеља пловидбе. Овим поново долазимо на Триглава, чија је једна од функција било покровитељство над морешловцима и уопште путницима. О томе сведочи једна епизода, коју преноси Ебон, где се прича како је Отонов пратилац Херман био послат да пронађе Триглавов кип склоњен пред хришћанима из Волина у неко удаљено село: будући вичан словенском језику и обичајима, он се тамо лажно представио као Триглавов поклоник, тврдећи да се „својевремено избавио из вртлога олујног мора призивањем свога бога Триглава, па је, у жељи да му принесе жртву коју му дугује за своје спасење, под његовим вођством на чудесан начин непознатим путевима приспео онамо.“²⁹⁶ У поштоваоцима Триглава и Переплута, пре него ли трговце, изворно треба видети припаднике ратничких дружина које су својим лађама изводиле разбојничке походе. Такво гусарење викингског типа није било својствено само руским Варјазима, него и прибалгичким Словенима, посебно онима настањеним на острву Рујан (Rügen).²⁹⁷ У вези са овим може бити занимљива теза о лунарној природи Тројана у поцерском предању, који је, као и Триглав, троглави ноћни коњаник, и крије се од Сунца које га на крају растапа.²⁹⁸

У пољској науци постоји мишљење да је релативно позно посведочен култ Триглава код Поморана и Стодорана плод хришћанског утицаја и да је

²⁹⁵ За ритуални карактер пића и пијанства уопште уп. Топорков 1995; 1997.

²⁹⁶ Id. II 13 = Meyer 1931, 34: *asserebat se nuper de procelloso maris gurgite per invocationem dei sui Trigelawi erutum, ideoque debitum ei pro salvatione sua sacrificium litare desiderantem, ductu eius illo mirabili ordine per ignotos viae tractus devenisse.*

²⁹⁷ У таквим условима германска реч *viking*- прешла је у словенски као **vicędzъ > виѣз*.

²⁹⁸ Kulišić 1979, 203. Месец у фолклору такође слoви као покровитељ путника, разуме се, оних који иду ноћу, а то су пре свега крадљивци и разбојници.

проистекао из хришћанске представе о Св. Тројству које је како на Западу, тако и на Истоку приказивано у виду троглавог човека.²⁹⁹ Та претпоставка заправо изврће право стање ствари наглавце, јер из српске легенде о троглавом Тројану, која се под другим именом среће и на северозападу код Пољака, излази да је одговарајућа представа морала код Словена постојати још у доба пре него што су се иселили на југ и много пре него што су се нашли изложени јачим хришћанским утицајима.³⁰⁰ Уосталом, много ближу аналогију словенском Триглаву од Светог Тројства пружа галски троглави бог, посведочен у претхришћанско доба! Пажљиво поређење и тумачење извештаја историјских извора о Триглавову култу са оним што налазимо код Срба у легенди о Тројану и у славским здравицама износи на видело једну религијску и митолошку подлогу знатно старију и суштински различиту од хришћанских догми, која се тек накнадно, по покрштењу Словена, у неким спољашњим и небитним тачкама могла приближити представи Светог Тројства, тако да није словенски култ троглавог божанства проистекао из те представе, него је она у словенском фолклору делимично условљена паганским супстратом тога култа.

У том погледу индикативно је место Свете Тројице у српским славским здравицама. У горе (164 дд.) размотреном славском обреду на Косову, од три чаше којима се наздравља, прва се пије „у славу Божју“, што би одговарало димезиловској првој функцији, а трећа, „послаћеница“, којом се наздравља домаћину, пропраћена је формулаичним исказивањем жеље за здравље, плодност и благодостање дома, што је све у домену треће функције. Друга, средишња здравица, посебном чашом „каленицом“, намењује се крсном имену и Светој Тројици; она је пропраћена припевањем званицама и уз њу домаћин наздравља најмлађем од присутних (Нушић 1903–03, 171 дд.), што смо већ упоредили са Лазаревим прослављањем појединих гостију на „Кнежевој вечери“ и његовим наздрављањем Милошеву јунаштву (уп. горе 164 д.). Здравлица „очевом крсном имену“ и Светој Тројици функционално је одређена њиховом заштитничком улогом. Код светитеља-покровитеља рода и дома она се подразумева, посебно ако се прихвати Чајкановићево мишљење да је он заправо митски родоначелник, који поседује својство јунака, како у предању, тако и у свакодневном веровању, јер се верује да се јуначни преци у ратовима „боре“ на страни својих потомака; горе смо се (137), у вези са Јефимијиним призивањем у помоћ светих ратника, осведочили да је то веровање постојало у Срба у средњем веку и одржало се скоро до наших дана. Тако је

²⁹⁹ Тако Brückner, Rudnicki, Labuda, за њима и Łowmiański 1979, 195 са нап. 507.

³⁰⁰ Триглавов култ посведочен је не само код Поморана у Штетину и Волину, него, видели смо, и у Бранденбургу, на племенском подручју Стодорана, које се на југу граничило са некадашњом сорабском (лужичкосрпском) територијом; одатле произлази могућност посебне културне везе између балканских Срба и прибалтичких Словена.

и у других индоевропских народа: такође смо *ibid.* већ указали на преклапање значења „митски предак-заштитник“ и „јунак“ у грч. *ἥρωες* и авест. *fra-vaši-*. У првобитном схватању, повлашћена егзистенција после смрти и култ били су резервисани за јуначке претке. У том смислу, иза Свете Тројице у здравици ваљало би претпоставити неку божанску функцију која би била у вези са култом предака. Јасно је да би то најпре могао бити неки бог-владар над мртвима. Но молитва упућена Светој Тројици не задира у тај функционални домен. Она гласи:

Светѿа Тројица ѿмоћница, на свако мѣсто и на ово мѣсто, да сачува рало, сѣадо, на љуѿи, на друм, у њиву и ливаду, да намножи, да ѿдржи и да благослови; шѿто роди да се наоди за Бога и за свеце. Бог да избави рѣсјански народ од душманске руке.

На први поглед, и ова здравица је, као и следећа, трећа, усмерена на благодатање; но интервенције за које се моле надљудски заштитници ту су описане глаголима *сачуваѿи* и *избавиѿи* (хришћански, тј. српски народ од непријатеља), а карактеристична је локализација те заштите, која упоредо са „овим местом“, тј. домом где се слави, „њивом и ливадом“ ставља „свако друго место“, „друм и пут“. Оно од чега је тада зазирао мирни косовски ратар било је турско и арнаутско насиље над члановима домаћинства и имовином, које је претило особито ван граница села и имања (мада се од њега није могло бити сигурно ни у сопственом дому). У нека борбенија времена, под *љуштем* је могао бити схваћен и војни поход, а под *избављењем хришћанског народа од душманске руке* — победа у боју над непријатељем. Да овакво функционално опредељење Свете Тројице у славској здравици са Косова није случајно ни локалног карактера, постаје јасно када се упореди Милићевићев опис српске славе (1894, 153), где је такође друга здравица намењена Светој Тројици (но уместо три здравице, као на Косову, има их седам). Она гласи:

За Светѿе Тројице. Светѿа Тројица да нам је ѿмоћница на љуѿу, на суду, у шамној гори, на муѿиној води: из кала нас избавила, на љуѿи исправила, руку додала, муке не дала! Бог и Светѿа Тројица да ѿживи нашег Госѿодара (имерек) који се о нами сѿара: ѿосегла му рука на ѿексијана!

Поређење косовске и Милићевићеве здравице јасно оцртава заштитнички домен Св. Тројице: путовање и ратовање против непријатеља. То што су се за крајње уопштен и апстрактан теолошки појам Св. Тројства у Срба везале управо ове функције, тешко се да извести из хришћанских догми. Већ начелно, ту пре можемо претпоставити један од оних случајева када је паганска религијска представа на основу неке додирне тачке нашла своју хришћанску интерпретацију. Овде је то могла бити спољашња, иконографска сличност, будући да се и у нашем средњовековном живопису срећу прикази

троглавог Светог Тројства (на пример, у Матејићу из XIV в.), а успомена на троглаво паганско божанство одржала се код Срба до модерног доба у локалном предању (цар Тројан на Церу), епу и култу (Троглави Арапин).

Чајкановић је троглавца изједначио са врховним српским богом — Дабогом, који би по основној функцији био божанство мртвих, али и са израженом ратном функцијом, пошто су мртви замишљани као аветињска војска (1941 погл. VIII = 1973, 357 дд.). По Чајкановићевом мишљењу, српска слава је празник првобитно посвећен томе богу (он молитву врховном паганском богу види у здравици у славу Божју, id. 431). Чајкановићев суд може се задржати као у основи исправан, с тим што је његово функционално опредељење тога божанства умногоме условљено претежним значајем који је он, у духу свога времена, давао култу предака. Ја бих ратничку функцију сматрао битнијом одредницом „врховног бога“; ако се држимо аналогije са германским Воданом, на коју Чајкановић много полаже, Водан је бог мртвих у том смислу што је „главнокомандујући“ војске регрутоване од ратника палих у боју, за које смо већ рекли да по индоевропској представи имају повлашћену судбину: управо су њихови ликови могли прерасти у претке-заштитнике. У свом опису обичаја (југоисточних) Словена у X веку арапски географ и етнограф Масуди (Mas'ūdī) помиње, на „Црном брегу“, грађевину коју је подигао један словенски владар, у којој стоји идол у лику човека већ зашлог у године старости са штапом у руци, којим вади мртвачке кости из гробова; уз његово десно стопало налазе се фигуре „разних мрава“, а уз лево црних птица: гавранова и других, као и црнаца (Meuser 1931, 96 д.). Опис је можда у понеком детаљу, као и иначе код Масудија, фантастично стилизован, али се не чини да је измишљен. Очито је посредни бог типа германског Водана на челу своје мртвачке војске, а мотив вађења костију јако подсећа на град од костију наших песама као пандан Валхали; гавран је Воданова птица, а уместо „разни мрави“ можда ваља читати „инсекти“, будући да се Црнобогово име: *čárni bō(č)k* сачувало код Кашуба као назив за црног инсекта коме се приписује демонска моћ (уп. Михайлов 1995). Додатна веза између Триглава и Црнобога може се успоставити преко српског Тројана (в. ниже 195).

Црноглав

Међу полапским теонимима забележен је још један са придевом „црн“ у првом делу. Историја данских краљева названа *Knytlingasaga* („Повест о Кнутовим потомцима“), настала након средине XIII в., описујући поход данског краља Валдимара на острво Аркону/Рујан 1165, када је разорио више тамошњих паганских светилишта, између осталих помиње бога по имену *Tjarnaglofi*, што је, очито, *Чарно-глов*, тј. посесивна сложеница са ја-

сним значењем „црноглав“. За њега се каже да је Рујанима био бог победе, што ће рећи рата:

*(беше) њу још (један бог који) се звао Чарноглов; он је био њихов бог победе и ишао је са њима на војне походе; имао је науснице од сребра; он се најдуже одржао, али су га се ипак домогли три године доцније.*³⁰¹

Извор под „боговима“ подразумева поједине идоле које су Данци на Рујану запленили или уништили. Судећи по имену, овај идол није био полицефалан попут осталих рујанских статуа, већ је имао само једну главу црне боје. Стога и ово име неће бити ништа друго до локална епиклеза. Сама црна боја могла би имати неке везе са ратничком функцијом, као и у случају „Црнобога“. Учесници гозби и пијанки на којима је Хелмолд чуо да га помињу били су свакако одрасли мушкарци-ратници, и „црна коб“ за коју су се молили да их мимоиђе или проклињали да снађе њихове непријатеље могла се најпре односити на злу срећу — смрт у рату.

Име *Чрноглав* среће се у једној епизоди српске средњовековне историје. У зиму 1282–83. Србију су напали Византинци са помоћним одредом Татара. Продри су до Липљана и Призрена, а затим се повукли. При том се татарски одред, цео или један његов део, одвојио и ударио на север према Дриму, очито ради пљачке. Народ се био сакупио у збег на другој страни реке. Татари су коњима загазили у Дрим, али тада се, по писању архиепископа Данила, десило чудо: река је изненада набујала и подавила многе нападаче: **ВОДА ЖЕ СИ НАГЛО ВЪЗДВИГЪШИ СЕ МНОГЬНЕ ИХЪ ПОТОПИ**, док су друге који би се дочепали обале Срби враћали оружјем у реку. Њихова заповедника **Чрноглава (ЧРЪНОГЛАВЪ)** ухватили су и одсекли му главу, украшену скупоченим бисерима, натакли је на копље и однели краљу (Милутину) на дар: **И ТОУ ЖЕ ЊЕМЪШЕ САМОГО СТАДЪШИНОУ ИХ ГЛАГОЛЕМАМО ЧРЪНОГЛАВА, И ОТОУЪЗАВЪШЕ ГЛАВОУ ЈЕМОУ ОУКРАШЕНОУ БИСЕРЪ ЧЪСТНЫМИ, И ВЪНЪЗЪШЕ НА КОПИЕ ПРИНЕСОШЕ К БЛАГОЧЪСТИВОМОУ КРАЛЮ ЈАКО ДАРЪ ИСКОУСЪНЪ** (v.l. **НЕИСКОУСЪНЪ**: Данило 112). Надимак *Чрноглав* ухваћеном и погубљеном татарском вођи свакако је у вези са чињеницом да је вођа византијске војске којој је овај одред био потчињен, Михаило Дука Тарханиот, носио надимак словенског порекла *Глава* (Γλάβας), уп. ВИНЈ VI 32 д., нап. 66. Но та околност не објашњава целу забуну. Зашто је од *Глава* при преносу на Татарина начињено *Чрноглав*? Татарин није црнац, али је Србима могла пасти у очи његова пут тамнија у односу на њихову; тешко је, ипак, узети да су га назвали „Црноглавим“ да би описали његов спољашњи изглед. То име могло би се односити на демонски утисак који су Татари и њихов заповедник оставили на народ

³⁰¹ Knyttlingasaga cap. 121, по Meyer 1931, 85 д.: þa het ok Tjarnaglofi, hann var sigroð þeira, ok for hann i herfarar með þeim; hann hafði kampa af silfri, hann helzt lengst við, en þo fengu þeir hann a þriðja vetri þar eptir.

(множество народа свѣгъша се), а Данило као да га преноси, називајући их „нечастивима“ (ти нечѣстивии). Међутим, у целом поступку српских сељака — јер то није била регуларна војска — са татарским старешином има нечег ритуалног: одсецају му главу, натичу је на копље и носе своме владару „као простодушан дар“.³⁰² Чини се, дакле, да је натицање главе убијеног непријатеља на копље и ношење на дар владару било неки древан обичај, који сам архиепископ Данило означава као простонародан, и који се, будући пагански, у XIII в. могао вршити још само на паганима (заробљени хришћани по правилу нису бивали погубљени, а камо ли да се са њима чинило такво светогрђе). Епска песма зна за сличан мотив, и, што је за нас особито значајно, везује га са *црном* бојом у значењу зле коби. У Петрановићевој песми III 29° Милош, пошто је погубио Турчина, дакле опет нехришћанина:

*Делибаши осижече главу,
Найшаче га (sic!) на јелову грану,
На њу њаде гавран њица црна,
Нек је Ибру до вијека црно.*

На словенском северозападу, код Љутића, наилазимо на сличан поступак са иноверником, само што је ситуација обрнута, јер су они тада били још пагани а њихова жртва хришћанин. Ради се о мекленбуршком бискупу Јовану кога су, старца, заробили 1066. Он је најпре од Словена, по писању Адама Бременског,

*због исповедања Христове вере њучен кијацима, затим њровођен кроз њоједина словенска насеља да би се извргао њорузи; како се није дао одвратишћии од Христова имена, њошћии су му одрубљене руке и ноге, његово њело буде бачено на улицу, а глава одсечена, коју њагани најѡкавиши је на моѡику ѡпринесу на жрћиву своме богу Радогосћу у име ѡбеде. То се збило у главном словенском граду Ретѡри 10. новембра (1066).*³⁰³

Чину даривања одсечене и на копље натакнуте главе иноверног непријатељског поглавара владару код хришћанских Срба XIII в. одговара, дакле, посвећење аналогног трофеја племенском богу код њихових паган-

³⁰² Мислим да се треба одлучити за читање *неискоуѡснь* на штету *искоуѡснь* и схватити тај придев у значењу „прост, vulgaris“, уп. *не прѡстѣ*, но *искоуѡснь* Даничић I 417.

³⁰³ Adam Bremensis, Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum III 51 = Meyer 1931, 14: Iohannes episcopus senex cum ceteris christianis in Magnopoli civitate captus servabatur ad triumphum. Ille igitur pro confessione Christi fustibus cesus, deinde per singulas civitates Sclavorum ductus ad ludibrium, cum a Christi nomine flecti non posset, truncatis manibus ac pedibus in platea corpus eius proiectum est, caput vero eius desectum, quod pagani conto prefigentes in titulum victoriae deo suo Redigost immolarunt. Haec in metropoli Sclavorum Rethre gesta sunt III° idus Novembris. Уп. Łowmiański 1979, 185.

ских сродника у Полабљу. Код Срба, као и код прибалтичких Словена, тај бог је изгледа био означаван епитетом **Сърно-golvъ* „Црноглав“,³⁰⁴ а њему посвећена трофејна глава *Црноглавља* тј. „Црноглавова“ глава. Како се у XIII в. већ није схватао изворни смисао таквог назива, из њега је усмена традиција о татарском упаду извела закључак да се погубљени Татарин звао *Црноглав*, а надимак византијског војсковође *Глава* могао је допринети тој пометњи.³⁰⁵

Чајкановић је, полазећи од српске традиције, успоставио знак једнакости између словенског троглавог и „црног“ бога; у најмању руку, у прилог таквој идентификацији говорио би троглави црни Арапин српских епских песмама. Недавно ју је подупро Николај Александрович Михајлов, указавши на једно у XIX столећу забележено словенско предање о Црнобогу из Помераније (Михајлов 1995) — са терена где је Хелмолд у XII в. забележио култ „црног бога“ — које представља блиску аналогију мачванској легенди о троглавом Тројану. Напоменимо, да је име јунака Махабхарате

³⁰⁴ Смисао тог епитета допушта различита тумачења. Бисерни украс одрубљене Црноглављеве главе упоредив је са сребрним брковима Црноглављевог кипа, у којима се може слутити Месечев срп на тамној позадини ноћног неба, док се бисери у истом смислу дају интерпретирати као звезде. Већ смо поменули могућност лунарне интерпретације Триглава. Но црна боја може се односити и на одсечену главу као трофеј и неку врсту фетиша. По Херодоту IV 103, кримски Таури су све странце које заробе приносили на жртву својој богињи одрубљујући им главе; сваки Таур је настојао да по једну одсечену главу узме за себе и натакне је на дугачку мотку над отвором за дим на крову куће: веровали су да им те главе чувају дом. Једна таква, осушена и почајавела глава морала је изгледати тамна, црна.

³⁰⁵ Бањска повеља краља Милутина из 1316, пуне три и по деценије након упада Татара до Дрима, погубљења Црноглава и изручења његове на копље набодене главе Милутину, бележи под градом Галичем на Ибру код данашње Сочанице међник *Църноглавља глава*. Данило не каже где се налазио краљ Милутин када му је донесена глава непријатељског заповедника, а ми не знамо ни да ли је Галич, тврђава која се помиње у преднемањихко доба као упориште српских жупана, крајем XIII века још била у употреби; стога је свакако веома смела претпоставка, али је ипак ваља изнети, да је Милутин главу примио под Галичем и да је она ту била истакнута, на месту чије је име деценијама доцније чувало спомен тог догађаја. Наравно, *Црноглав* је могао бити и надимак по телесној особини (тако Maretić 1886, 98), али и погрдан назив по паганском божанству деградираном у демона; један *Църноглав* кога последња верзија Дечанске хрисовуље из 1330/31. бележи у селу Бохорићи код Дечана био је можда прозван баш по успомени на татарског заповедника који је пола столећа раније настрадао у тим крајевима, ушавши својим именом у легенду. Колико је упад Татара 1282–83. г. утицао на народну машту и стварање разних легенди види се из топономастике старосрпских повеља издатих неколико деценија доцније. Душанова повеља призренским Светим Арханђелима из 1347–48. бележи у међама села Тмаве локалитете *Татаџињ* и *Дџвича стѣна* на обали Белог Дрима. Иза ових топонима слутимо легенду сличну онима које се по српским крајевима најчешће везују за Турке, а као пример може се навести име врха на Јухору *Девојачка сѣна*: „Турци јурили неку девојку, да је по своме зверском адету осрамоте, па кад је ова видела, да их се избавити не може, скочи са врха ове стене у провалу, и сва се раздробил“ (ГлСУД 61/1885, 53; Милићевић 1876, 201 д.). У истом крају за име косе *Тай(а)рна* везује се слична прича, где улогу Турака играју Татари (id. 180 д.).

Krsna- придев истога порекла и значења као **čьrnъ* „црн“, да је, дакле, Кршна као Вишнуова инкарнација такође „црни бог“, који, видели смо (153), ставља себи у задатак да својим сплеткама одведе у смрт што више добрих јунака. Узима се да је он у најдубљем слоју свога лика, испод хиндуистичких спекулација, истовремено нека врста демона смрти и херој ратничке дружине, упоредив по атрибутима (уплетена коса, тојага) са иранским Крсапом (Wikander 1941, 76 д.; Widengren 1965, 25).

Црноглав, Црнобог, Триглав, Перейлуџи — сва та језички прозирна имена заправо су епikleze, везане за одређене функције датог божанства, односно за спољашње карактеристике са којима су га замишљали и представљали. Другачији је случај са врховним богом поморских Ратара коме су Словени, по Хелмолдовом писању, посветили одсечену и на копље натакнуту главу мекленбуршког епископа Јована. Име под којим га Хелмолд и неки други извори помињу, *Rad(o)gostī* (*Radegast, Radigast, Redigast* и сл.), такође би било локални придевак.³⁰⁶ Но најранији извор, Титмар, назива главног ретранског бога Сварожићем (*Zuarasiz*), а то је име свакако старо и од ширег значаја; оно, заправо, представља једину ономастичку спону између староруског и западнословенског паганства, јер је забележено у средњем веку и код Руса као назив за обоготворени огањ. Могло би се помишљати на истоветност овога лика са Перуном, божанским оличењем грома као небеског огња, будући да је Перун код паганских Руса био покровитељ кнежевских и уопште ратничких дружина.³⁰⁷ У свом опису Сварожићева храма, за који смо горе (144 д.) већ претпоставили да је представљао земаљску слику града богова у облацима,³⁰⁸ Титмар наводи податак да „унутра стоје рукотворени богови, сваки са својим урезаним именом, застрашујуће опремљени шлемовима и оклопима, од којих као први важи Сварожић и ужива код свих пагана већу част и пошту него остали. Њихове заставе, осим ако нису потребне за ратни поход, у којем случају их носе пешаци, не мичу се никамо одатле.“³⁰⁹ Не каже се експлицитно, али из ратничке опреме Сварожића и осталих уз њега штованих идола излази да су они замишљани како, са њим као преводником, помажу племенској војсци у тим походима. У том

³⁰⁶ То је бар *communis opinio*, коме се као алтернатива може предложити и једно функционално тумачење, уп. Лома 1998а, 4. Друкције Meriggi 1958, 164 д.

³⁰⁷ Остављамо по страни питање да ли га, узимајући **Svarožitъ* за патронимик од **Svarogъ*, треба идентификовати са Дажбогом староруских споменика, који се означава као син Сварогов и поистовећује са Сунцем, дакле са небеским огњем.

³⁰⁸ Тророги облик Сварожићевог светилишта у Титмаровом опису (в. горе) подсећа на три главе штегинског Триглава и на три брега у Штегину.

³⁰⁹ Thietmari Chronicon VI 23 = Meyer 1931, 10: *interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pr(a)e caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur.*

смислу Сварожић/Радогост био је и бог рата, те је сасвим природно што се њему посвећивао ратни трофеј какав је одсечена глава непријатељског поглавара, и што је он, као и Чернобог, изгледао дијаболично у очима хришћана: *Zuarasiz diabolus* по речима Св. Бруна, који га супротставља светом ратнику Маурицију (Маврикију), као предводнику хришћанских светаца (*dux sanctorum*).³¹⁰

*Прибиглава

Извештај о приношењу одрубљене главе непријатеља Радогосту није усамљен. Са подручја племенског савеза Велета/Љутића имамо податак о другом сличном култу, у којем је крвожедна нарав божанства још израженија. Реч је о богу „Припегали“, кога помиње магдебуршки надбискуп Аделгот у своме писму из 1108. Пошто је, свакако са доста пристрасног претеривања, навео зверства која пагани врше над заробљеним хришћанима, помиње „фанатике међу њима“ који кад год пожелe да се одају крвавом пиру устврде да њихов бог Припегала преко пророчанстава захтева да му се на жртву принесу људске главе. Тада поодсецају главе својим хришћанским заробљеницима па стану пред жртвеник и, завијајући страшним гласом, врчевима пуним људске крви наздрављају Припегалиној победи над Христом. Даље Аделгот позива бискупе и свештенство Саксоније, Франачке, Лотарингије и Фландрије да покрену крсташки рат против Словена, попут Француза који су ослободили Јерусалим, и завршава визијом победе над паганима, после које ће се у његовој дијецези „уместо грозне вике пагана пред Припегалом, певати песма радости и уместо жртвоприношења проливањем хришћанске крви, сиромаси ће јести месо и крв и заситити се“ (тј. примати хришћанско причешће хлебом и вином).³¹¹

³¹⁰ Meyer 1931, 8: Св. Мауриције (Маврикије) важио је као покровитељ Магдебуршке епископије.

³¹¹ Meyer 1931, 15 дд.: *Adelgotus dei gratia magadaburgensis archiepiscopus (...) Reginhardo venerabili episcopo halberstetensis (...): Multimodis paganorum oppressionibus et calamitatibus diutissime oppressi ad uestram suspiramus misericordiam, quatenus ecclesie matris uestrae nobiscum subleuetis ruinam. Insurrexerunt in nos et preualuerunt crudelissimi gentiles, uiri absque misericordia et de inhumanitatis sue gloriantes malicia. Ecclesias Christi ydolatria prophanauerunt, altaria demoliti sunt et quod humana mens refugit audire, ipsi non abhorrent in nos perpetrare. In nostram regionem sepissime efferantur nullique parentes rapiunt, cedunt, fundunt et exquisitis tormentis affligunt. Quosdam decollant et capita demoniis suis immolant. De quibusdam uisceribus extractis, manus abscisas et pedes alligant Christumque nostrum suggillantes, ubi est, iniquiunt deus eorum. Quosdam in patibulo sublatis permittunt ad maiores cruciatus omni morte miserabiliorem uitam pertrahere, cum uiui aspiciant se per abscisionem singulorum membrorum mortificari et ad ultimum ceso uentre miserabiliter euiscerari. Quam plures uiuos excoriant et cute capitis abstracta hoc modo laruati in Christianorum fines erumpunt, et se Christianos mentientes predas impune abigunt. Phanatici autem illorum, quotiens commensationibus uacare libet, ferus [пре бих читао verus] in dictis capita, iniquiunt, uult noster Pripegala, huiusmodi fieri oportet sacrificia. Pripegala, ut*

Изнете су сумње у веродостојност Аделготова писма, па је и реалност Припегалина култа спорна, тим пре што само име божанства до сада није прочитано на задовољавајући и општеприхваћен начин.³¹² Нама се чини да ово писмо, кад се одстрани неразумевање и тенденциозност хришћанског великодостојника из чијег је пера потекло, пружа аутентично сведочанство о паганској религији полапских Словена. Тај утисак можемо поткрепити својом новом, по нашем мишљењу убедљивом интерпретацијом имена *Pripegala*, која доказује његову изворност и његов значај на словенском плану шири од уско локалног. По Аделготу, Припегала је својим пророчанствима тражио да му се стално приносе одсечене главе непријатеља (*capita, inquit, uult noster Pripegala*). У првом делу очито сложеног теонима *Pripegala* махом се види *Priby-*, које се среће у архаичним сл. антропонимима као *Прибислав*, док други део остаје споран и нејасан (предложена су читања *Pribyxval, Pribygněv, Triglov*). С обзиром на тај карактеристичан елемент Припегалиног култа, да су му посвећивали непријатељске главе, мени се чини вероватно да смо посредни имали племенско божанство рата чије је име гласило у складу са полапском фонетиком **Pribygalwa* „онај који (као жртвени дар) добива главе (погубљених непријатеља)“. Ако је та интерпретација тачна, једини мени познат пандан овом полапском теониму у словенском свету представљало би име манастира у Срему *Прибина* или *Привина Глава*. Име му се објашњава предањем да га је у XII в. основао неки властелин *Приба* или *Прива*; међутим, најранији помен у турском попису 1566/67. гласи *Прибиглава* (Зиројевић 1984, 169), из чега излази да данашњи облик представља својеврсну паретимолошку декомпозицију — кавку, рецимо, имамо у имену села код Ваљева *Гологлава* (тако у свим записима XVI–XVIII в.) > *Гола Глава* — што наводи на претпоставку да је тамошњи хришћански храм настао на месту паганског култног средишта. Имали бисмо ту, дакле, једну изониму између Прибалтика и средњег Подунавља паралелну племенском називу *Ободрита*. Поред те ономастичке, Аделготово писмо налази и садржинску потврду у скитским паралелама које нам словенска зверства наведена у њему приказују у другачијој светлости и омогућују да испод ауторових претеривања сагледамо веродостојне етнографске податке. Помен посуда напуњених крвљу жртвованих заробљеника да се протумачити на два начина: или да су Словени том крвљу шкрупили Припегалин олтар — слично као што су, по Херодоту (IV 62), Скити чи-

aiunt, Priapus est et Beelphegor impudicus. Tunc decollatis ante prophanationis sue aras Christianis crateras tenent humano sanguine plenas et horrendis uocibus ululantes agamus, inquit, diem leticie, uictus est Christus, uicit Pripegala uictoriosissimus. (...) pro horrendo sonitu gentilium in conspectu Pripegale cantetur in ea canticum leticie et pro immolacione de christiani sanguinis effusione carnem et sanguinem edant pauperes et saturentur ...

³¹² За разне интерпретације в. St. Urbańczyk u SSS 4/1970, св. 1, стр. 351.

нили са мачем-фетишем свога „Ареја“ (в. горе 98) — или да су је пили: и тај обичај Херодот бележи код Скита у 64. поглављу. На ову другу могућност указивао би податак да су они држећи врчеве пуне крви завијали. Глагол *ulu-lare* употребљава се пре свега да означи завијање паса и вукова. Окусивши људску крв (или месо), човек се претвара у вука. Првобитно је то, свакако, поистовећење са тотемом у склопу обреда иницијације. Назив *Vilci* (*Vilzi* и сл.) за Љутиће, своди се, додуше, на *Vel(e)ti* (још код Птолемеја средином II в. н.е. Οὐέλται), али је могао изазивати асоцијацију са гласовно блиском речју *wilci* „вуци“, па неки узимају да је Љутићима тотем био управо вук.³¹³

Још један податак у Аделготовом писму заслужује нашу пажњу. Наводно су Словени драли кожу с главе својим жртвама-хришћанима и навлачили је себи на главу, па тако прерушени упадали на хришћанску територију да пљачкају. Ова сама по себи мало вероватна тврдња као да је настала комбинацијом вести о два архаична обичаја словенских ратника: о скалпирању убијених непријатеља³¹⁴ и о прерушавању ратничких дружина у мртваци при разбојничким (превасходно ноћним) походима, које подсећа на праксу германских Харија (*Harii*) о којој пише Тацит (Germ. 43), која има свој митолошки пандан у Водановој сабласној војсци *Einherjar*.

Јаровит

Аделгот Припегалу идентификује са Пријапом и Белпегором, можда само због сазвучности имена, но није нимало невероватно да је у Припегалином култу и иконографији био присутан и пријапски елемент. Да је једно исто божанство могло словити као бог рата и истовремено бити надлежно за плодност сведочи временски и просторно близак култ Јаровита (у лат. изворима *Gerovitus*), кога Ебон назива *deus militiae*, а Херборд сагласно томе интерпретира латинским Марсом (Meуer 1931, 29; 36 дд.), али овај други ставља његовом свештенику у уста и следеће речи, којима сам бог дефинише своју функцију: „Ја сам твој бог; ја сам онај који одевам и поља травом и шуме лишћем; плод поља и дрвећа, пород стоке, и све шта год служи потребама људи, у мојој је власти“ (Herb. III 4 = Meуer 1931, 28). Додуше, пролећно пре-

³¹³ По једном средњовековном каталогу народа, вука су за тотем имали и балкански Срби, уп. Чајкановић 1973, 40; Херодот IV 105 пише за племе Неуре у Скитији, у којима неки виде Прасловене, да им се сваки припадник једном годишње претвара у вука. У овај обредно-митолошки склоп могла би спадати и нека стара и широко распрострањена племенска назвања, као **Vlko-vује* „људи који завијају попут вукова“, **Lupi-golvу* „они који љуште главе, тј. убијеним непријатељима скидају скалпове“ (в. следећу нап. и уп. горе 89). Трубочовљево тумачење етнонима *Срби* као „гласосече“ чини се да је, међутим, без правог основа, уп. Лома 1993/94, 123; више о српском народносном имену Лома 2000, 93.

³¹⁴ И таква пракса постојала је код Скита (Hdt. IV 64); код западних Словена на њу указује назив лужичког племена *Lupigla(va)* (*lupiti* „гулити“).

одевање шуме лишћем и поља травом није само знак нове пољопривредне године, него и реактивирања ратника и разбојника сваке врсте; хајдуци су се поново искупљали о Ђурђеву дне, кад гора озелени,³¹⁵ а нова трава као паша за коње нужан је предуслов за даље походе. Формула српских јуначких песама којом се неко епско дејство одлаже до Ђурђевдана,

*док се гора преођене листом,
а рудине травом ђећелином* (Вук 1818, 642)

блиска је горе наведеној формулацији Јаровитове функције код Херборда: *ego sum qui vestio et gramini bus campos et frontibus nemora*. Подсетимо се да је песма Јавору-Страхору, чије име као да је у вези са *Давором*-Марсом, за коју се веровало да слуги на рат (в. горе 101), била певана уз часни пост, дакле у доба када гора зелени и ниче нова трава. При свему овом беспредметно би било одрицати Јаровитовом култу везу са плодношћу. Уосталом, само његово име чини се амбивалентно. Својим другим чланом — који се понавља у именима рујанских богова (идола?) *Suantavit(h)us / Szuentevit* „Свентовит“, *Rugieivithus, Poreuivithus*, а као први члан у имену полапског божанства *Vitelubbe* „Витољуб“, даље у личним именима као *Добро-вић, Вићо-мир* — оно несумњиво изражава функцију бога рата, будући да се то *°vity* везује са стсл. **ВЪЗ-ВИТЬ, ИЗВИТИЕ** „добитак, плен“, **ПОВИНАТИ** „покорити“, буг. *навиям* „побеђујем“ — све од непотврђеног глагола **viti* = лит. *vyti* „прогонити непријатеља“, од истог корена који је у стсл. **ВОИ** „војник“ итд. (уп. Фасмер I 334 д.; Svoboda 1964, 91; Skok III 612).³¹⁶ Предњи елемент у **Jaro-vity* могао би се довести у везу са *jarovity* као ратничком врлинном, но тешко га је одвојити од назива обреда и обредне лутке *Јарило* посведоченог код источних Словена (*Јрила*) и Срба, где је у првом плану идеја плодности. Јаровитова амбиваленција није уопште ни чудна ни ретка: довољно је помислити на једнога бога грома и олује типа ведског Индре, који је истовремено небески праузор земаљских ратника и оплодитељ поља путем кише. Указано је и на блискост са хришћанским култом Светог Ђорђа, који код Словена истовремено иступа као змајеборац и као доносилац пролећа (Иванов/Топоров 1974, 194 дд.). Горе смо (54) истакли паралелизам једне српске песме о Светом Ђорђу са староиндијском епском легендом о Индрином убиству Вртре. Чини се вероватна веза Јарила са обредима годишњег

³¹⁵ Карактеристична у том погледу је анегдота коју наводи Милићевић (1876, 75): када су дахије у „сечи кнезова“ фебруара 1804. погубили Марка Чарапића, оборкнеза грочанског, његов брат Васа одметне се у планину Авалу да освети брата: „Гора је још била гола и црна; с тога се Васа много бринуо да га у то доба не окупи каква потера. Кад види први глог у Авали да је олистао, Чарапић извади малу цванцику, па је обеси о дрво, место дара, и опали из пиштоља у ветар рекавши: *Е чик сада, Туро; гора олистиа — Васа сйече крила!*“.

³¹⁶ За *vit-* : *voj-* у личним именима уп. *žito-* < ие. **gʷeito-* : *goj-*, дакле *Вићо-мир* : *Вој-мир* као (струс.) *Жићо-мир* : *Гој-мир*.

паљења нове ватре (Лома 1999а, 138), што отвара могућност да се Јаровит повеже како са Сварожићем, тако и са Перуном, уп. још име идола у перејаславском летопису *Јрунъ*.

Свентовит и Свети Вид

Амбивалентан (или поливалентан) био је и Свентовит, „бог богова“ прибалтичких Словена, чији су храм и идол у граду Аркони на острву Рујану уживали највеће поштовање не само домородаца и околних, него и удаљених словенских племена. И он се представља као бог рата и победе: били су му посвећени чета од триста коњаника и коњ за кога се веровало да га сам бог ноћу јаше борећи се са непријатељима. Са друге стране, Саксонов опис Свентовитове годишње светковине јасно предочава његово покровитељство над легином. Појединости култа везују га са другим овде поменути божанствима: вишеглавост (Свентовитов кип имао је четири лица на једном врату) — са Триглавом, а гатање о рату превођењем коња преко копаља поред Триглава и са Сварожићем-Радогостом, који је, видели смо, такође важио као нека врста божанског војсковође.

За истраживање паганске подлоге косовског мита Свентовит има посебан значај. Наиме, Косовски бој одиграо се на *Видовдан*, хришћански празник посвећен Св. Виту, за кога се мисли да је код Словена заменио Свентовита на основу сличности имена, отприлике као Св. Власије Волоса. Из ове коинциденције извучени су далекосежни закључци и на њима изграђене смеле хипотезе у једној студији о паганској основи косовског мита која је у своје време имала великог одјека (Поповић 1976). Ту, међутим, није узета у обзир сва замршеност односа Свентовита са Св. Витом, на који се стога овде морамо осврнути.

Св. Вит био је мученик под Диоклецијаном, вероватно из Луканије; легенда га везује и за Сицилију. Осим Италије, његов култ је од каролиншког доба био веома распрострањен по германским земљама, куда се ширио из манастира Корвај (Korvei) у Вестфалији, где су биле пренесене његове мошти. Код Срба и Хрвата његово име гласи *Вид*,³¹⁷ по Скоку I.c. наслањањем на словенска лична имена као *Видослав*, но с обзиром на топониме типа *Суџвид* < *Sanctus Vitus* вероватније се чини романско порекло појаве; у том лику име није могло бити преузето из локалног далматороманског дијалекта, у којем је оно посведочено искључиво са *-t-*, него ће бити да је Хрватима и Србима дошло преко северне Италије, подручја Аквилејске патријаршије, будући да фурлански дијалекат зна за леницију, како то, између осталог, сведоче ране, најкасније у IX в. извршене позајмице *криж* и *калеж*. Нема, у сваком случају, никаквог основа да се на основу српскохрватског (Светог) Вида име рујан-

³¹⁷ Изузетно *Св. Вић*, *Свџивџ* као име једној цркви код Бара, в. Skok III 585b.

ског бога чита *Све(н)ѿшвид*, како се то уобичајило у нашој литератури, јер се балтичкословенски теоним у изворима пише само са *-t* или *-th*, а никад са *-d*; према томе, он се чита *Svētovit̃* /Свентовит/, са придевом *svēt̃* „свет, sanctus“ у првом делу, можда у његовом изворном значењу „моћан“, док је други део *vīt-* присутан као задњи и предњи члан у низу других прибалтичких теонима и личних имена широм словенског света, и тумачи се, како је то мало више изложено, као „победник“ или „ратник“.³¹⁸

Св. Вита/Вида данас слави само католичка црква, но српски назив *Видовдан*, уз разне обичаје везане за тај дан, недвосмислено казује да су овог светитеља празновали и Срби у најранијем раздобљу свог хришћанства, које им је, по сведочанству историјских извора и хришћанске терминологије, дошло у VII–IX веку са запада.³¹⁹ Култ Св. Вита (= *Vida*) је у западним, хрватским и српским, крајевима нашао свој одраз у топонимији, пре свега кроз горе поменути тип *Суѿвид* < *Sanctus Vitus*, али и кроз бар део топонима основе *Вид-ов-* у којима епонимово светаштво није наглашено, као *Видова гора* (Брач), *Видово ѿље* (Херцеговина). Запажена је концентрација оваквих назвања на подручју некадашње Паганије на десној обали Неретве, укључујући и острва која су јој припадала (уп. Skok 1950, 174 д., 178). По Порфирогениту (*De adm. imp.* 36), њени становници, потомци Срба досељених под Ираклијем, били су у X веку већ покрштени, али су претходно дуже од својих осталих сународника и северних суседа-Хрвата одолевали хришћанизацији, и зато су још у то време носили назив *Пагани*.

У фолклорном календару западне Европе Видовдан је на неки начин изофункционалан временски блиском Ивањдану, утолико што се за оба дана везао претхришћански обичај паљења ватре о летњој дугодневици. На пример, у месту Обермедлинг у Швапској на Видовдан (*St. Veitstag*) палили су „небеску ватру“ (*Himmelsfeuer*) тако што би на врху једног брда подигли на високој мотки колски точак намазан смолом и обмотан сламом, па га запалили; како се мотка удевала у главчину точка, претпоставља се да је изворно његовим окретањем извођена „жива ватра“.³²⁰ Везивање обичаја овог типа

³¹⁸ За евентуално паретимолошко преосмишљење светачког имена *Vid* < *Vitus* упоредив је и придевак *видовни* у припеву *Мој видовни боже!* који долази у неким бугаршицама (Богишић 7°, 159; 25°, 38). Неће бити тачна Богишићева на стр. 354 изнета претпоставка да је то „атрибут хришћански Бога све видећег, све знајућег“, будући да се исти придев јавља и у формулаичном тексту молитве у опозицији према *невидовни*: *Сахрани ме, Госјоде Боже, беде видовне и невидовне* (РСА 2, 593) где оба имају, очито, пасивно, а не активно значење. Можда се понајпре ради о повлачењу разлике између видљивог, манифестног и невидљивог, латентног божанства; за старину те дистинкције код Индоевропљана в. ниже.

³¹⁹ У тај слој спадају такође хеортоними *Мрајиндан* и *Михољдан*; о њиховој старини сведочи како њихов језички облик, тако и чињеница да одговарајући дани у православном календару нису посвећени Св. Мартину, односно Св. Арханђелу Михаилу.

³²⁰ Kuhn 1886, 47, уп. Frazer 1914, погл. LXIII § 2, Афанасјев I 108.

за Видовдан уместо за Ивањдан срећемо и код Срба и Хрвата, и то управо у оним крајевима где су топономастички трагови култа Св. Вита најгушћи. Врчевић бележи да су до пред крај прошлог века у Црној Гори и Херцеговини и православци, и католици, и муслимани овај дан славили радосно, палећи увече пред кућама ватре налик на оне ивањданске, па су их младићи и овенчане девојке прескакали говорећи „У име Бога и светога Вида“ (Врчевић 1888, 39). Кресови су паљени уочи Видовдана и у околини Дубровника.³²¹

У северној Европи се о Видову дне водило посебно коло, у којем би играчи ишли три или пет корака напред, а затим два или три корака назад. Одатле назив „Плес Светог Вита“ (лат. *chorea Sancti Viti*, нем. *Veitstanz*) за заразну живчану болест која се манифестује наглим и неконтролисаним трзајима и покретима. Такав начин играња карактеристичан је за обично српско коло, које се игра у разним световним пригодама, али у култу оно се посебно везивало за Ивањдан, дан Св. Јована *Игрийшеља*, за који су не само Срби, него и други Словени и Балти, веровали да тада сáмо Сунце игра на небу.³²² Свеукупна ивањданска обредност прожета је соларном симболиком: како кружна игра у *колу* (основно значење речи је „точак“), тако и ивањдански венци симболизују Сунчев *колућ* и његово кретање (уп. Лома 2001а).

На средишњем српском терену обичаји везани за Видовдан другачијег су карактера: ту се они већим делом своде на етимолошку магију (веза са *видањем* и *видом*), а има и таквих веровања која су изведена из историјског значаја Видовдана 1389.³²³ Међутим, на североистоку Србије налазимо митолошки обојен лик *Белог Вида* у коледским песмама које је Вук забележио од певача из пожаревачког округа; у једној (V 164°), опева се Видов повратак кући после војевања са „клетим Турцима“ и „црним Угрима“ и радост његових укућана, коња и голубова. У овом лику препознају Свентовита („Световида“), ноћног коњаника и ратника.³²⁴ Та идентификација чини се могућа само преко Св. Вита/Вида као хришћанске интерпретације словенског бога.³²⁵ *Бели Вид* браничевске коледнице везан је не за *Видовдан*, већ

³²¹ Nodilo 1885–90, 117, који примећује: „Ватре сад се ложе највише уочи Ивања и Петрова дне, јер христјанство додијели Видов пламен највиђенијим свецима јула мјесеца“.

³²² Ивањдански обичај изласка околних сељака на планинско поље Дивчибаре на Маљену у сз. Србији и играња у колу називао се просто *игра* (по усменом саопштењу мог покојног оца Богољуба А. Ломе; подробије Лома 2000b).

³²³ На извесну везу са земљорадњом указивала би песмица *Јелисије њросо сије, иде Вида да обиде* (Милићевић 1894, 135). Уп. рус. *Кто сеет после Вита, тот будет просит жита* (С. М. Толстая у СД 1, 368 д.; тамо и уопште о култу Св. Вита код појединих словенских народа).

³²⁴ Тако Чајкановић 1941 = 1973, 417.

³²⁵ Може се чинити чудно да тога свеца за кога православна црква једва и да зна срећемо тако далеко на истоку. Ипак неки топономастички трагови са подручја старе браничевске епископије, као од XIV в. забележено, а постањем свакако много старије име места *Бискуиље*, затим вероватни примери топонима са *сүй*- < *sanctus* чак у области Тимока (*Сумраковац* < *Sanctus Marcus*), указују да је у преднамањихко доба овај крај у културноисторијском погледу делио

за Божић, но треба подсетити да су ова два празника увелико комплементарна на равни свога паганског порекла; и један и други широм Европе обељавају — пре свега паљењем ватара — сунчеве обратнице, онај први летњу дугодневицу о којој се пале ивањдански или видовдански кресови, а овај други зимску краткодневицу, о којој се код Срба и других јужних Словена пали бадњак, код Немаца *Julblock*, код Француза *souche de Noël*. Ако *Vida Kovача* који вара ђавола у једном предању из српске Крајине (СЕЗБ XLI 29^о) и после смрти бива пренесен на Месец, у којем се види његов лик, треба поистоветити са овим *Белим Видом*, како то чини Чајкановић (1941 = 1973, 417), ту се такође пројављује веза митолошке личности тог имена — поменуте, додуше, само у наслову приповетке — са Божићем, о којем ковачи ударају у наковањ да би причврстили ланце којима је везан архидемон који би се иначе тог дана ослободио и запалио свет; у неким варијантама, тај демон-ђаво смешта се управо на Месец и у неком смислу се идентификује са њим. Занимљиво је да у једној чешкој легенди Св. Вит такође (на други начин) вара ђавола, уз помоћ петла који је његов атрибут; до у XVIII в. држао се обичај да се у катедралну цркву у Прагу, посвећену овом светитељу, носе петлови. Петао је соларна птица, чија песма најављује јутарње рађање сунца и разгони силе таме, па у неком смислу симболизује и зору Нове године, тј. тренутак од којег, након зимске краткодневице, од Божића дан почиње да дужа; није случајно што се по веровању забележеном у Шумадији то продужавање дана мери дужином петлова скока (Милићевић 1894, 166 д.). Симетрија празника зимске краткодневице везаног за Божић са празницима летње дугодневице, везаним у Европи пре свега за Видовдан или Ивањдан, о којима су паљени и низ брдо котрљани точкови, огледа се у јужнословенском називу за децембар или јануар *коложесг*, који значи „месец паљења точка“ (*кола*).

Што се тиче Свентовитове годишње светковине коју описује Саксон и о којој смо мало више говорили, она се временски није везивала за солстициј већ за завршетак жетве и сабирање летине (*post lectas fruges*), но један њен карактеристичан детаљ, *милање* — тј. свештениково сакривање од окупљеног народа иза огромне округле погаче величином приближне људском расту,³²⁶ уз жељу да она догодине буде још већа, тако да га иза ње не могу видети, тј. да жетва буде богатија — налазимо код Срба и других словенских народа везано не само за жетвене светковине, него још чешће за Божић (уп.

судбину западнијих српских и хрватских земаља (уп. Лома 1993, 209), као што је био случај и под Немањинима (Тршка црква код Жагубице изграђена у XIII в. у стилу рашке школе, тј. са романском фасадом). Култ Св. Вита распрострањен је на Балкану све до Бугарске, уп. *Видо* као један од четири празника светкована против града и код Бугара, Толстая I с.

³²⁶ Placenta ... rotunde forme: српски култни термин *колац* је од *коло* „точак“ и такође изражава соларну симболику.

Кулишић 1970, 51 дд.), као за један од најважнијих датума соларне године. Изражен аспект плодности у соларним култовима опште је распрострањена појава, која се не темељи само на емпиријској чињеници да сунчева светлост и топлота омогућују раст вегетације и зрење плодова, већ и на спекулацији о симпатетичкој вези небеске ватре са такође ватреним плодотворним начелом латентно присутним у биљкама. Широм Европе управо уз Ивањдан — Св. Јована *Биљобера*, како се понегде у Срба зове — брало се лековито и магично биље, очито из уверења да су му моћи на врхунцу у тренутку када је Сунце на највишој тачки своје годишње путање, и да би након тога заједно са слабљењем Сунца почеле опадати. Све ово наводи на закључак да је Свентовитов култ био соларно-аграрног карактера, временски усредсређен на четири кључне тачке годишњег кретања Сунца, поред зимске краткодневице и летње дугодневице и на обе равнодневице, пролећну и јесењу (о којој је могао падати рујански празник сабирања летине). Ова расправа о Свентовитовом карактеру не би имала много везе са основном темом нашег разматрања, и то што је бој на Косову 1389. пао на Видовдан дало би се просудити као обична коинциденција без значаја за развој косовске епске легенде, да у фабулацији њеног трагичног расплета, пре свега Милошеве смрти, нису, како ћемо то убрзо видети у следећем, завршном поглављу ове књиге, јасно препознатљиви митолошки мотиви страдања соларног јунака, везани управо за летњу дугодневицу. Чињеница да исте или сличне мотиве срећемо у аналогним епским сижеима других индоевропских народа: старих Грка, Индијаца, Иранаца и Германа, указује да таква транспозиција мита у еп није била нужно условљена временским подударењем дана неке стварне историјске битке са Сунчевом обратницом. Да ли је у случају косовског боја и епа оно томе ипак допринело, остаје отворено, као што је то случај и са питањем сазвучности имена *Suantaunitus*, *Sanctus Vitus* и (*Свеџи*) *Вид*, *Сџивид*. Да ли је теоним **Svętovitъ* постојао на ширем терену још у доба словенског заједништва, па су га Срби и Хрвати донели у VII в. на Балкан, да би након покрштења тог свог бога поистоветили због сличности имена са Светим Витом (исто објашњење важило би за Чехе)? Или је Свети Вит заменио паганско божанство по простој логици доба године када га црква слави, као што је то био случај са Иваном-Св. Јованом, а **Svętovitъ* је била само једна позна и локална, рујанска епikleза неког словенског бога, која је можда доиста, како то тврде средњовековни хроничари (а верују и неки модерни стручњаци), настала „паганизацијом“ хришћанског Св. Вита? Како мисионарска делатност корвајског манастира почиње тек од доба Карла Великог, читав век и по након одсељења Срба и Хрвата са севернословенских простора, у том случају не би могло бити речи о неком заједничком наслеђу код њих и њихових паганских сродника на Рујану.

Суштинска разнородност између староруских извора о источнословенском паганству и извештаја немачких мисионара и хроничара о паганским култовима северозападних Словена не састоји се само у далеко већој издашности ових других што се тиче изгледа светилишта и детаља култа, већ и у томе што они већину словенских божанстава која помињу дефинишу као богове рата и победе, никада не дајући онакве напомене о њиховој евентуалној вези са елементарним природним појавама какве, за узврат, налазимо у иначе штурим староруским поменима, где се Перун изједначава са громом, Дажбог са сунцем, Сварожић са огњем. Ова последња идентификација утолико нам је значајнија, што Сварожић представља једину ономастичку спону између источнословенског и западнословенског паганства. Ако ретранском (ратарском) Сварожићу-Радогосту лежи у основи представа о обоготвореном огњу, онда се иста претпоставка може учинити и за Триглава и Свентовита, с обзиром на горе већ указану типолошку сличност између култова ова три бога: сва тројица штована су у разним култним средштима као врховна божанства са јасно израженим ратничким карактеристикама и били су им посвећени храмовни коњи помоћу којих се на исти начин гатало о исходу ратних потхвата. Треба нагласити да поистовећење Сварожића са огњем не подвлачи, него пре релативизује разлику између њега и Перуна, који је у „природномитолошком“ смислу најупечатљивија манифестација небеске ватре, а у „социјалном“ погледу небески праузор земаљских ратника и бог-заштитник ратничких дружина. Из поређења наших извора, дакле, логично произлази претпоставка да у основи овде размотрених локалних култова прибалтичких Словена стоји прасловенски лик бога грома и уопште ватре. Она покреће питање једне црте којом се Триглав и Свентовит разликују од осталих балтичкословенских и староруских идола: полицефалије. Тачније би се пре него о вишеглавости могло говорити о многоликости (Свентовитов идол имао је један врат а четири лица; Збручки идол је четворостран, а не четвороглав), и пре него о дистинктивној карактеристици божанства — о иконографском изразу одређене теолошке концепције. Какве, помаже нам да схватимо религија Словенима најближих и најсроднијих Балта. Суштинска је подударност у идеји о многоликости врховног бога громовника Перуна одн. Перкуна: исказу староруског извора *Перунъ естъ много* одговара литавски *Perkūņis yra daug* „има много Перкуна“ (Иванов/Топоров у МНМ II 304). По једној другој литавској формулацији, Перкуна је четири, колико и страна света: источни, западни, јужни и северни (id.ib.). Иванов и Топоров свакако су у праву када на исти начин објашњавају четири лица Свентовитова идола (id. 421). Што се тиче Триглавова три главе, поучан може бити познати опис старопрусског светилишта Ромова у „Хроници“ Симона Грунауа с почетка XVI в.: неугасиви огањ горео је пред светим храстом, на којем су стајали ликови у средини

громовника Перкуна, а са његове обе стране бога подземног света Патола и бога река и извора Потримпа; иста три бога била су приказана истим распоредом и на пруској застави: Потримп као голобрад младић са венцем од житног класја, Перкун као црнобрад мушкарац у пуној снази овенчан пламеном, Патол као седобрад старац (Иванов/Топоров МНМ II 303). Цео овај култни склоп једва да оставља места сумњи у свој прави смисао: основни предмет поштовања ту је била ватра која, по древном схватању, кружи кроз васиону, час манифестна, час латентна: небеска ватра пројављена у виду муње оплођава воду својим заметком, који путем земних сокова продире у биљке из којих онда човек измамљује огњишну или жртвену ватру; у другом смислу, тај заметак се у водама светског мора које окружава земљу свакога јутра рађа као сунце. Као што сунчева небеска ватра током године у правилним циклусима јача и слаби, као да се подмлађује и стари, тако и свештени огањ на земљи подлеже старењу, те се стога подвргава смрти и поновном рађању којим се обнавља његова моћ; то је смисао годишњих ритуала гашења старе и паљења нове ватре, који прате соларне циклусе. Као митолошки израз те обредне праксе, обоготворена ватра умножава се у ликове разних доба старости; ведски Агни „Огањ“ истовремено је и младић и старац, а такође се пројављује и као „златни ембрион“ или новорођенче, „унук Вода“ (Апам Напат). Ова теологија ватре обожаване у својим разним пројавним облицима, али и у свом скривеном виду животодавног и плодотворног начела присутног у земљи, водама, биљу и животињама, најексплицитније је изражена у ведској религији, а свакако је била својствена још Праиндоевропљанима; за европске Индоевропљане: Грке, Латине, Германе, па и Балте и Словене, карактеристично је да су као превасходно станиште светог огња и стога као омиљено дрво бога громовника поштовали управо храст. Стога помало бизарна Ебонова прича о златном кипу Триглава који су његови верници углавном у шушље дебло храста (*robore cavato inclusus*), наводно да би га сакрили и обезбедили од хришћанских прогона (II 13 = Meuser 1931, 33 д.), може одсликавати теолошку концепцију у великој мери аналогну ромовском светом храсту, при чему би ликовима тројице богова на њему овде одговарале три главе словенског идола. Старопруску тријаду чинили су богови грома, копнених вода и подземља, а по тумачењу Триглавових свештеника његове три главе симболизовале су власт бога над три царства: небом, земљом и подземљем. Сасвим рудиментаран, фетишистички израз исте иконографије могао би бити српски бадњак, храстов трупац пресечен на троје, који се на Бадње вече церемонијално уноси у кућу а на Божић спаљује на огњишту; разликовање „старог Бадњака“ и „младог Божића“ у српској коледници свакако се односи на опреку старе и младе ватре, изнова паљене о зимској краткодневици од које небеска ватра сунца почиње да јача. Међуфазу у развоју од дрвеног фетиша спаљиваног сваке године до скупо-

ценог кипа који је задржао своју везу са дрветом, али свакако није подлезео периодичном уништавању, могао би — разуме се, у типолошком погледу — илустровати антички обичај који бележи Фирмик Матерн (De еп. prof. гел. 27, 1): одсекли би бор, издубили његово стабло, од извађеног дрвета истесали Озирисов кип и углавили га у дупљу, па би тако стајао годину дана, а затим би га заједно с деблом спалили. Са ритуалним паљењем свештене ватре о солстицијима свакако стоје у вези антропоморфне дрвене статуете нађене на прибалтичком подручју, стилизоване у виду фалуса, датиране последњим столећима словенског паганства. Те фалоидне статуете приказују, а можда у неким случајевима и представљају тврђе, „мушко“ од два дрвца чијим се трењем изводила света ватра. Неке од њих, као она из IX в. нађена у Волину, репродукована у МНМ II 454, имају на врху четири људска лица, попут Свентовитовог кипа у Аркони.

Овим излетом у проблеме реконструкције старе словенске религије — које овде никако нисмо могли исцрпсти — успели смо да на чвршћу основу поставимо своје компаративно изучавање српског косовског епа које је досад на неки начин лебдело у празном простору између једне сразмерно позно фиксиране и локално ограничене епске традиције и додуше упечатљивих, али у времену и простору веома удаљених паралела какве за поједине њене сижее и мотиве налазимо у староиндијској Махабхарати, персијској Шахнама или нордијским сагама. Оно упориште које нам је ускратила одсутна или слабије очувана епска традиција других словенских народа, дало се наћи у извештајима којима располажемо о словенској паганској религији, и та чињеница има утолико већу тежину што су ти извештаји иначе саввим штур, једностран и оскудни. Упркос томе, читује се да важни мотиви косовске легенде какви су небеско царство палих ратника, пророчанско посртање коња, ритуално наздрављање „видовитом“ чашом вуку своје порекло из прасловенске заједнице, и штавише да они у њој нису представљали пуки песнички украс, већ део живог култа везаног за средишњи лик највише митолошке равни, звали га Перуном, Сварожићем или Свентовитом. Око те идентификације ипак остаје једна озбиљна дилема, која се поставља на индоевропском поредбеном плану. У староиндијској митологији владар небеског боравишта јунака палих у боју је громовник Индра, док улогу интриганта чије сплетке попуњавају редове Индрине војске игра Кршна, отеловљење са Индром у Ведама блиско повезаног бога Вишнуа. Код Германа у обе улоге иступа Водан, а не громовник Тор. Претпостављајући у српским митолошким ликовима Дабогу, Тројану и троглавом Арапину пројекције једнога истог словенског божанства које је, на другој страни, препознавао у прибалтичким боговима Свентовиту, Црнобогу и Триглаву, Чајкановић му је приписао хтоничну природу и блиско сродство са германским Воданом и Трачким коњаником. Као да су се у претхришћанској источној и

средњој Европи понегде један на други наслонила, а понегде међусобно стопила два слоја представа више митологије, од којих се старији образовао око лика праиндоевропског громовног бога замишљеног као ратник на бојним двоколицама, што је био првобитан начин коришћења коња, а други, млађи, око олујног бога-коњаника са израженим шаманистичким и хтоничним цртама. На ту могућност осврнућемо се мало ниже, али одмах признајмо да тај сплет питања упоредне религије у овом тренутку није могуће до краја размрсити. Нас би конкретно интересовало да ли иза Светог Илије у заплету косовске драме стоји лик онога првог типа, са својим паганским праобрасцем у громовнику-Перуну, а иза Косовца Јована/Ивана лик аналоган Дабогу и Водану, или су посреди две различите епске пројекције истог митолошког лика. Како нисмо у стању да ту дилему једнозначно решимо, задовољићемо се опаском да нам увид у обредни комплекс везан за Светог Вида-Свентовита помаже да расветлимо име *Иван/Јован* у овоме склопу. Јасно је да се не ради о историјској личности; са друге стране, осведочили смо се да је Видовдан не само временски близак, него, као хришћанска супституција паганског празника летњег солстиција, изофункционалан Ивањдану. Такође смо већ наговорили да се, случајно или не, у косовској легенди, као и у низу других сродних и овде већ упоређених епских традиција, страдање јунака — овде Милоша — фабулизује према матрици сезонског мита, везаног управо за летњу дугодневицу од које сунце почиње губити своју снагу. У христијанизованој варијанти кавкаских Осета, соларног јунака Сослана убија „точак Јована Крститеља“. Стога можемо узети да је, с обзиром на своју судбоносну улогу на Косову, *Иван* понео име по сезонском празнику — дану митолошког страдања Сунца. Паралелу за такво именовање пружа легендарни лик *Виде* или *Видосаве*, издајнице која долази главе соларном јунаку, о којој ће такође бити речи у следећем поглављу: изворно је она отеловљење неумитне судбине која се врши на *Видовдан*, у складу са неизмењивим законима кретања небеских тела.

Гозбена реторика и обредна литургија

Сезонски ритуали су се, на једној страни, транспоновали у псеудоисторијске епске традиције, а на другој у есхатолошке митове. Вратимо се „Кнежевој вечери“, за коју смо у овом поглављу могли доста поуздано закључити да као епски сиже има своју подлогу у словенској паганској обредности, и подсетимо се да је почетни подстрек нашем истраживању порекла косовског епоса дао сустицај налаза Веселина Чајкановића о српским косовским песмама и Димезила и Викандера о староиндијској Махабхарати као двама транспозицијама праиндоевропског есхатолошког мита одраженог у иранској и нордијској традицији, који је за своју средишњу тему имао

одсудни сукоб између богова и демона у којем свет најпре пропада, а затим бива обновљен под новим божанским нараштајем. Претпоставља се, дакле, да су у том изворном миту улоге историјских или легендарних јунака какви су у косовском епу Милош и Лазар, а у староиндијском, рецимо, Арђуна и Јудхиштхира, играла божанства. Док је у Махабхарати, путем очинства, релативно лако доћи од Арђуне до бога Индре, од Јудхиштхире преко Дхарме до Митре итд., српски материјал, много позније забележен, у већој мери историзован и хришћански обојен, не допушта, како смо то видели, једнозначна препознавања ни на плићој равни словенских паганских култова, а камо ли на праиндоевропској. Оно о чему се може говорити јесте присуство у њему појединих мање или више препознатљивих божанских функција; то важи и за „Кнежеву вечеру“.

Пажљивом читаоцу није промакла извесна двозначност нашег тумачења овог сижера. Сада је тренутак да се са њом отворено суочимо. Са једне стране, он се може тумачити као одраз ритуала ратничке дружине, Димезилове „друге функције“. Тај његов аспект до сада је довољно расветљен. Са друге стране, наши смо му паралеле и у обредима другачијег, „поливалентног“ или „мултифункционалног“ карактера, какав је српска слава, Свентовитов годишњи празник или свенародна гозба коју приређује божански владар у староирској традицији. Та традиција, штавише, пружа најнепосредније сведочанство о изворно божанској природи званица на вечери уочи одсудног боја. Пред другу битку на Мојтури, краљ Нјуаду (Níadu) сазива „Народ богиње Дану“ на гозбу која је истовремено ратни савет. Горе је већ речено (169) да су Тјуата Дѐ Данан и сам Нуаду стара келтска божанства, посведочена као таква у претхришћанско доба, од којих је позније предање начинило легендарне прастановнике Ирске и њиховог владара. Еухемеризација ипак није до краја спроведена: протагонисти задржавају своја стара имена и своје надљудске способности. Те способности свакога од њих понаособ долазе на гозби до израза тако што бог Луг, стигавши у тренутку када су остали већ за трпезом и непознат вратару, набраја оворе своја разноврсна знања и вештине, а вратар му узвраћа помињући онога од присутних који се истиче у датој вештини. Запажа се извесна сличност са Лазаревом здравицом, у којој се нижу одлике појединих гостију, и која, како смо то горе већ напоменули, има своје аналогije у српским обредима гозбеног типа, у којима се прослављају старештво, господство, милост, лепота, висина, јунаштво појединих учесника обреда. То су људске одлике, али иза њих могу стајати и божанске функције. У том смислу иза Лазареве свечарске реторике може стајати нека древна литургика. Сваки покушај да се она реконструише на нивоу до нас доспелог текста био би јалов посао. У једној тачки, међутим, митолошки предложак чини се још увек докучив. На прво место Лазар ставља „по старјештву“ Југа Богдана. Мотив наизглед ба-

налан: Југу та част припада напросто као најстаријем међу званицама. Ипак, ствар није тако проста. Ако би Југ Богдан и био историјска личност (уп. најскорије Михаљчић 1989, 97 дд.), његов еписки лик, као и ликове његових девет синова „Југовића“, условила је подударност имена са демоном јужног ветра.

Да је то тако, сведочи чињеница да се мотив одбијене просидбе, присутан у „Женидби Лазаревој“, среће и у митолошкој песми чији је протагонист Југ, тј. јужни ветар. У Петрановићевој варијанти из Босне (I 8°) Вијер (тј. вихор) проси у Југа девојку, а овај одбија да му је да, и међу њима настаје завада, која се манифестује као непогода. У другим варијантама Југ проси кћер у Севера, а овај „се поноси“, тј. не да му је, тако Петрановић I 9°; Красић I 59°;³²⁷ уопште у фолклорном материјалу који је Красић побележио 1875. од избеглица из Босне долази до јасног изражаја митолошка природа Југа и девет Југовића; у 23. песми његове збирке девет Југовића играју са својом сестром *Мартиом*, па дуне ветар с Велебита и Марти однесе украсе са главе; реч је о бури, тј. северном ветру, који у *марти*у зна да обије цвет са воћа. Антагонизам између јужног и северног ветра као да имамо и у 43°, у којој девет Југовића сазидају кулу да би сачували своју сестру од седамдесетседмогодишњег Ивана који је проси, а она моли Бога и јесенски ветар да кулу оборе (варијанта Вукове I 513°).³²⁸ За разлику од те западне традиције, у којој Југ и његова деца представљају потпуно ванисторијске персонификације природних сила, у еписким песмама које је Станић прикупио у Старом Влаху, дакле већ на територији некадашње државе Лазара и његовог сина Стефана, они су увелико историзовани (носе људска имена: отац је Богдан, синови Бошко, Момир, кћи Милица; двор Југов смештен је у Прокупље),³²⁹ али испод те псеудоисторијске превлаке ипак јасно пробија њихова изворна митолошка природа, која се у песмама косовског циклуса готово у потпуности изгубила. У I° Милицу проси краљ од Леђана (северњак!); она је 12 година расла „у кавезу“, не видевши сунца ни месеца (суп-

³²⁷ Уп. још МН V 1, 10° из Зриња (где Север одбија Југа као зета јер је ћорав), за даље варијанте Krstić 1984, 7. Занимљиво је херцеговачко гатање о исходу рата: „ако пуше сјевер, јачи су Турци, а ако југ, хришћани“ (Грђић-Бјелокосић 1896–98, 227).

³²⁸ Митолошки Југ и Бура срећу се и у једној приповеци из Красићеве збирке *Народне приповеке* I, Н. Сад s. a., 7°, типа „Змија младожења“, где се уместо змије јавља јеж, а у трагању поред Сунчеве још и *Југова* и *Бурина* мајка (иначе обично Месечева и Ветрова мајка). „Девет Југовића“ фигурирају и у басми против болести „ветра“ или „ветриње“ (Раденковић 1982, 119°); у варијанти 113° одговара им *девет ветрова*, слично у 117° *девет вила ветра*, где придев *вил**, „виловит, махнит“, у вези са речју *вила* (уп. горе 92, 132), добро пристаје плахој нарави еписких Југовића, која долази до израза у њиховој реакцији на Лазареву просидбу њихове сестре, када они, увређени, скачу и потезу мачеве, спремни да посеку чак и самог цара Душана.

³²⁹ За опадање Југове историчности идући на запад илустративна је косовска песма МН I 1, 58°, по којој је он „од *Кројана* града“ (80), који се помиње и у 53° и вероватно је идентичан са легендарним градом *Тројаном*.

ституција митолошког мотива куле у коју браћа затварају сестру); Југовићи одбијају просидбу. У 2° они имају посла са другим одбијеним просцем своје сестре, троглавим Арапином „од Малтије“, који их напада док лове у планини; његовој појави претходи хладан ветар који изваљује дрвеће, и који у ствари бије из једне од његових глава; у 4° Милица прихвата просидбу млетачког дужда, али лађу с њеним писмом на путу у Млетке потапа бура.

Могло би се претпоставити да је разлог за асимилацију ових митолошких ликова косовском епопејом био чисто спољашњи, тј. околност, да се један од Лазаревих велможа доиста звао *Југ* (или *Југа*) *Богдан*. Но веза између старог божанства (или демона) ветра и епског Југа Богдана чини се да је ипак старија и дубље укореењена у митолошки супстрат српског јуначког епа. Југово *сѣарјешѣво*, тј. првенство које има у Лазаревој здравици, налази своје објашњење у култном статусу индоиранског бога ветра и ваздуха Вајуа (*Vāyu-*). У ведском ритуалу Вају је онај коме се прво излива жртва, *pūrvarā-* „првопија“ како каже химна R̥V IV 6, 1. У Авести придев *pa(o)urva-/pourva-* (истоветан староиндијском *pūrva-* и нашем *први*) има још и значење „предњи“ и „јужни“, јер су се Иранци при оријентисању окретали према југу (Индији према истоку, па *pūrva-* значи и „источни“). Химна богу Тиштрји, оличењу звезде Сиријус, назива јужни ветар *pourvō vatam* „први“, тј. „предњи, јужни од ветрова“. Из тог придева изведен је стинд. *pūrva-* = авест. *paourya-* у значењу „ранији, дрван“. *Сѣарјешѣво* Југа (Богдана) у српској песми не односи се на године старости човека: то је прво место у генеалогској хијерархији богова које индоиранског бога ветра Вајуа чини „првопијом“, као најдревније од свих божанстава. У том, митолошком смислу јасна је реакција Југовића на Лазареву просидбу њихове сестре: један скоројевић повредио је понос припадника најстарије божанске лозе, а плаховитост коју они притом испољавају може се, рекли смо, схватити као одблесак њихове првобитне атмосферске природе. Сам Лазар би у овом контексту могао заступати неко божанство новог нараштаја, предодређено да након пропасти дотадашњег света успостави нови космички поредак. Стога није случајно да се баш у овој песми, и баш из уста Југа Богдана, чују пророчанства о последњем времену (Вук II 32°, 103–111) у којем ће српско царство остати на Лазару (id. 149–158), исказана речима којима је Чајкановић нашао врло блиске паралеле у старогерманској есхатологији Едџа. Бог Ветра, наиме, игра важну улогу у индоиранским митовима постања као исконски покретачки дах и стоји у најтешњој вези са Временом и Судбином, па и са загробним животом душе, посебно у иранској есхатологији. Он је, дакле, знатно више од пуке персонификације природне стихије, и утолико би натегнутије било када бисмо, пошавши од јасног и упечатљивог случаја Југа Богдана, тражили и иза других званица на „Кнежевој вечери“ конкретне ликове једног „природномитолошки“ конципираног пантеона, на

начин како Нодило иза дванаесторице војвода присутних за трпезом деспота Ђурђа у песми Вук II 81° „Смрт војводе Кајице“ покушава да идентификује различите хипостазе соларног божанства (Nodilo 1885–90, 248 дд.). Задовољићемо се констатацијом да се у светлу ових сазнања горе већ указани распон Лазареве здравце од старештва до јунаштва, уз одавање части овог другом, да схватити као алузија на смену старог божанског нараштаја млађим. У том смислу, још један паралелизам заслужује нашу пажњу. Као што после „смака света“ Одина наслеђује његов син Балдр, а Јудхитхиру његов још нерођени унук Парикшит (уп. доле 217), тако изгледа да је првобитно наследник „царства“ и „господства“ био најмлађи Југов син рођен после његове смрти, судећи по распрострањеној песми, где баснословно богатог Југа скупа са његових девет синова убија неисторијски Корун-капетан, а свети га његово посмрче Ненад Југовић (Вук VI 12° са варијантама на стр. 68–70, даље варијанте Krstić 1984, 609). Можемо нагађати да су у преткосовској епској артикулацији есхатолошке кризе Пра-Југ и његово потомство играли ону улогу коју у нордијском „Сумраку богова“ има Один. Упоредивост легендарног Југа на једној страни са индоиранским Вајуом, а на другој страни са германским Одином-Воданом ваља сагледати у светлу Чајкановићевих и Викандерових компаративних налаза. Као најближе индоевропске паралеле својој концепцији српског врховног бога, Дабога, Чајкановић истиче германског Водана и трачког Хероја, иконографски представљеног у виду коњаника 1941 = 1973, 459 дд. Са друге стране, у својој монографији посвећеној иранском Вајуу, Викандер претпоставља да се култ овог бога ширио са истока, преко севернопонтских степа, у Европу током првог миленија пре Хр. заједно са продором јахања на коњу као нове ратне технике која је потисла дотадашњу употребу бојних кола; од европских народа Трачани и Германи били би они који су се нашли под најснажнијим упливом те коњаничке културе, пропраћеним појавом шаманистичких елемената. Тиме би се објашњавале упадљиве сличности између Вајуа и германског Одина/Водана, а такође и култ трачког хтоничног бога (Wikander 1941, 92 дд.). Синхроне, а међусобно независне налазе Чајкановића и Викандера покушао сам у два чланка да повежем словенским фактима, пре свега указујући на сродност српског Дабога као чувара моста између овог и оног света и украјинског Вија (*Віа*) са иранским Вајуом (*Вају*) као на досад недостајућу карику у ланцу компарације (Лома 1995а, 1995б), а у једној ономастичкој цртици поткрепио сам Викандерову тезу о иранском Вајуу као прототипу Трачког коњаника (Лома 1999б); коначно, тумачење теонима *Дабог* као словенског превода иранског *baga-* „бог“ (Лома 1998д) слаже се са Чајкановићевом претпоставком о Да(ж)богу као доминантном лику више митологије. Коњаник је и српски Тројан, кога Чајкановић убедљиво идентификује са Дабогом, а и словенски богови ратне функције чије смо култове управо

размотрили, Триглав, Свентовит и Радогост/Сварожић, имали су своје коње; за Свентовитова коња Саксон бележи веровање да га бог ноћу јаше, а свакако се замишљало да је божанство присутно на, или у коњу док би овога водили преко копаља гатајући о ратним походима. Троглавост (односно вишеглавост) као атрибут, својствена српском Дабогу-Тројану, штетинском Триглаву и рујанским идолима, среће се и код Водана и Трачког коњаника, а и код грчког Хермеса којим Херодот V 7 овога другог интерпретира, слично као што келтско троглаво божанство бива интерпретирано Хермесовим римским панданом Меркуром (Чајкановић 1941 = 1973, 358 д.); горе смо већ указали на нека могућа тумачења ове црте, која је у сваком случају ограничена на европске митолошке ликове у нашем ланцу поређења, а страна индоиранском Вајуу; Чајкановић је проглашава одликом хтоничних божанстава, што треба узети сасвим условно, јер Вају није бог мртвих као владар подземља, већ као оличење атмосфере, тј. ваздушног простора између земље и неба који упија душе покојника; стога је олуја облик у којем се пројављују Водан и његова сабласна војска и стога се Валхала, а и загробно боравиште јунака у српској паганској представи коју смо овде покушали да реконструиремо, замишља у облацима. У сваком случају, треба нагласити да се при разматрању ових божанских фигура не сме губити из вида њихова комплексност и поливалентност. Ако су и апсорбовале, или чак имају у својој основи персонификације појединих природних појава, какве су ветар или Месец, оне нису на њих сводљиве, а с друге стране њихова функционална одређења зависе од карактера извора којима располажемо. Природно је да епска традиција ставља у први план ратничка својства, или, у димезиловским терминима, другу функцију. Завршимо ово поглавље констатацијом да нас легендарни и митски лик Југа Богдана враћа на полазиште компаративног сагледавања косовског епа — индоевропски есхатолошки мит, омогућујући нам да на прави начин приступимо завршном делу ове студије, у којем ћемо се поближе бавити епским ликом Милоша Обилића.

4. ПРА-МИЛОШ

Три победоносна корака и смртоносни пад

Фабулацију Милошеве улоге у косовским песмама историја је усмерила у два супротна правца. Милош је успео да убије врховног непријатеља, турског владара, али је затим подлегао надмоћној непријатељској сили и погинуо. Ове две међусобно опречне историјске чињенице, победа и пораз, прелиле су се у два различита, али оба подједнако древна епска модела која имају своје корене у индоевропском есхатолошком миту, који смо, идући Чајкановићевим стопама, већ наслутили у основи косовске легенде.

Најразвијеније есхатологије налазимо код старих Нордијаца и Иранаца. Нордијска традиција о сукобу између богова и демона који се завршава катаклизмичном пропашћу света забележена је у је у XIII в. на Исланду у склопу тзв. песничке и прозне Еде (Edda); позната је као „Сумрак богова“ (стисл. Ragnarøkkr), но право име јој је Ragnarok, „усуд богова“; од текстова који је преносе најважнији су поетска „Визија пророчице“ (Völuspá) и прозно „Варање Гилфија“ (Gylfaginning) Снорија Стурлусона. Заплет почиње тако што најбољег, најлепшег и најмудријег бога, сина Одинова Балдра, убије нехотице његов слепи брат Хедр (Qđ). Пошто је Балдр уснио злослутан сан (Baldrs draumar) и испричао га боговима, његова мати Фрига (Frigg) закуне сва жива и нежива бића да му не учине зло; изостави само једну биљку коју је сматрала безбедном, имелу; зли Локи лукавством то сазна. Верујући да је сада од свега заштићен, Балдр куша своју неповредивост у необичној игри, допуштајући да га сви Ази гађају и ударају мачевима; само Хедр стоји по страни, јер је слеп и нема чиме да га гађа; Локи му да имелу и усмери његов хитац; имела прободје Балдра и он падне мртав. Богови разобличе Локија и окују га. У оковима ће остати до смака света, као и чудовишта, вук Фенри, велика змија и др., његова деца (Gylfaginning 33–35). Једног дана, међутим, снаге зла ослободиће се окова и са све четири стране света кренути на богове. Сурт, ширећи пламен пред собом и иза себе убија Фреут-а; Тир (Tyr) и пас (вук?) Гарм убијају један другога; Тор убија „Змију средишњег света“ (Midgardr), али и сам умире од њеног отрова; Фенри прождире Одина. Тада интервенише бог Виџар (Viðarr) и убија Вука (id. 38). Уследи последњи сукоб, између Heimdallr-а и Локија, који се убију међусобно. Суртов огањ све спаљује; море плави земљу. Но она ће затим изро-

нити из воде, поново озеленети и оживети под влашћу младог нараштаја богова, синова старих божанстава, на челу са Балдром и Хедром.³³⁰

Сличне есхатолошке представе својствене су древном Ирану. Подробно су описане у оном делу „Авесте“ који није сачуван у изворном виду, већ у изводима на средњеперсијском језику насталим у доба Сасанида (пре свега „Велики Бундахишн“ XXXIV 27–32)³³¹, али се већ у староавестијским „Гатама“ (*Gāthā*), приписаним самом Заратуштри, и у химнама (*Yāšt*) тзв. млађе Авесте налазе назнаке да је учење о пропасти и обнови света спадало у првобитне садржаје зороастризма. У духу зороастријског дуализма, „смак света“ замишљен је као сукоб између сила Добра, на челу са Ормаздом (Ахурамаздом, „Мудрим Господом“) и „Светим Бесмртницима“ (*Aməša Spənta*) и злих демона (авест. *daēva-*, одатле преко турског наше *div* „злудух“), на челу са Ахриманом, у којем сваки поједини представник добра има свог унапред одређеног демонског противника. Међу овима последњим је и троглави змај Дахак (авест. *Ažiš Dahākō*; из персијског, преко турског, српско *аждаха*) кога је својевремено јунак Феридун (авест. *Frə̄dōn*) оковао у вулканском гротлу планине Демавенд, али који ће се о смаку света ослободити и сукобити са Сраошом или, по другој варијанти, са јунаком Креспом и пасти од његове руке. На крају ће река од растопљеног метала спрати сво зло са лица земље; појавиће се Спаситељ (*Saošyant-*, ном. *Saošyaš*), кога ће на чудесан начин родити девица пошто се окупа у језеру где се чува Заратуштрино семе; он ће успоставити неку врсту „царства божјег“ или раја на земљи; мртви ће васкрснути, међу њима прачовек Гајомарт, кога је убио Ахриман, и тако ће смрт, настала у последству тог примордијалног злочина, бити заувек укинута.

Упадљиве су сличности између зороастријског есхатолошког мита и нордијског „Сумрака богова“. И овде и тамо богови се сукобе са демонским силама; заједнички је мотив оковане немани која се ослобађа; свет пропада у катаклизми, да би затим уследила његова обнова и долазак на власт бога из млађе генерације. Због тих подударности је у науци прве половине XX века, у доба популарности тзв. „миграционе теорије“, преовладало мишљење да су цео тај митолошки склоп стари Германи неким посредним путем преузели од Иранаца.³³² Такво гледиште критиковао је Жорж Димезил.

³³⁰ За „Песничку Еду“ користили смо Neckel-ово издање (*Edda*), за „Сноријеву“, или „прозну Еду“, *Holtsmark/Helgason-ово* (*Snorra Edda*).

³³¹ Није ми било доступно издање E. T. D. Anklesaria, *The Bundahishn*, Bombay 1908, London 1956, већ само Justi 1868.

³³² Тако Olrik 1913 и R. Reitzenstein: *Weltuntergangsvorstellungen. Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte*, *Kyrkohistorisk Årsskrift* XXIV/1924, стр. 129–212 (закључке ове мени недоступне студије наводим по Reitzenstein 1926). За разлику од Олрика, Рајценштајн у Велуспи види мешавину хришћанства под иранским утицајем и иранских учења под хришћанским утицајем, тј. манихејства.

По њему, сличности између двеју традиција такве су природе, да пре указују на њихово индоевропско прасродство.³³³ Треће упориште за претпоставку да је есхатологија те врсте била позната још Праиндоевропљанима Димезил налази код старих Индијаца: он је реконструираше из „очовеченог“ заплета Махабхарате, или, тачније, из њеног расплета.³³⁴ У војсци Каурава од смртно рањеног Дурјодхане главну команду преузима Ашватхâман (Aśvatthāman), обећавши му да ће га осветити. Ашватхâман је инкарнирани Рудра-Шива: и јунак и бог су мешавина најстрашнијих својстава. Он предузима ноћни упад у победнички логор Пандава (X, Saupṭikarāvan). Да га одврати, Вишну шаље преда њ чудовишну приказу, но он призива Рудру-Шиву, заветује му се на жртву и овај га испуњава својим божанским бићем, дајући му пратњу демона. Након покоља уснулих Пандава остане их седам живих насупрот тројици Каурава. Ашватхâман употребљава страшно оружје које је наследио од оца Дроне (*Brahmaśiras*-), а Арђуна противоружје: разоружавајућу стрелу. Расламса се ватра слична оној о смаку света, но два велика ршија, Нâрада и Вјâса, поставив се између две војске, својом енергијом неутралишу та оружја и спасу свет. Затраже да свако опозове своје оружје. Арђуна то учини, али Ашватхâман преусмери своје оружје на нерођену децу Пандава. Клетва падне на Арђунина нерођеног унука од погинулог сина Абхимањуа и Кршнине сестре. Кршна спасе ствар тако што измени клетву: дете ће се одиста родити мртво, али ће га он потом оживети, и то је краљ Парикшит с којим се наставља лоза Куруових потомака. Димезил у овом сичеу види „епску транспозицију есхатолошке кризе“, настале тако што су дуго времена силе зла на челу са Дурјодханом, инкарнацијом богиње Кали, демона најстрашније „југе“ (светског доба), потискивале добро, олично у петорици Пандуових синова. Након битке на Курукшетри у којој сви гину, и добри и зли, наде за преживљење Куруове лозе своде се на нерођено дете. Инкарнирани Шива, уништитељ света на крају сваке југе, покушава и њега да уништи, но инкарнирани обновитељ света Вишну, у лику Кршне, спасава га. Ту би, дакле, преломни тренутак у цикличном току светске историје, назван у хиндуистичкој митологији „крајем југе“, био

³³³ Димезил се у посебној студији позабавио германским Локијем (Dumézil 1948/59), дошавши до закључка да је његов лик могао, додуше, бити обогашен под утицајем хришћанског Сатане (пре него иранског Ахримана), али да сигурно није на основу њега настао, па и да чак не треба код Локија претпостављати еволуцију од малог „trickster“-а, пре злогбног него истински злог, до правог против-бога, с обзиром на Syrdon-а осетских легенди који на кохерентан начин спаја у себи оба та аспекта. „Формацијски“ би овим ликовима у косовској епопеји одговарао Вук Бранковић као интригант чија сплетка узрокује трагични расплет, али у мотивском и сичејном уобличењу његовог лика не пројављују се никакве специфичне сличности са Локијем и Сирдоном; чини се да питање Бранковићеве улоге задире много више у историјску, него у митолошку страну косовске легенде, те се њоме овде нисмо посебно бавили (уп. Михалчић 1989, 127 дд.).

³³⁴ Уп. Dumézil 1959, погл. III „Le drame du monde: Baldr, öd, Loki“.

транспонован у скоро смртну кризу једног легендарног рода. Димезилово тумачење има своје спорне тачке, и он их је сам свестан. Главни је хронолошке природе: учење о југама и лик Шиве као космичког разоритеља страни су најранијој, ведској религији,³³⁵ и сматрају се творевинама познијег хиндуизма; у најмању руку, Димезил мора допустити сразмерно позан шиваитски ретуш овог дела Махабхарате, али узима да су Аријци донели у Индију неку врсту есхатолошког учења, ако не цикличну теорију светских доба, оно свакако представу о будућој космичкој кризи која ће се разрешити нестанком овога осредњег у корист једнога блиставог света.³³⁶ Други проблем са којим се Димезил суочава јесте усклађивање његове трофункционалне анализе ликова са дуалистичким карактером сукоба.³³⁷ Димезил закључује да је скандинавско-индијски паралелизам већи од онога који показују поређење између скандинавске и иранске есхатологије с једне стране и између индијског епа и иранске есхатологије с друге стране, те да стога скандинавске представе о смаку света не треба сматрати иранском или хришћанском позајмицом, већ да се у епском сижеу Махабхарате и у митовима Велуспе и Gylfaginning-а одразио мит наслеђен из индоевропских времена; што се пак тиче спорних питања, до одговора на њих ће се доћи тек онда када се даље одмакне са компаративним изучавањем „смакова света“ у представама више ие. народа (222). Димезилу није била позната есхатологија српских епских песама, иако је о њој Веселин Чајкановић писао још пре Другог светског рата. Тако смо сада ми у прилици да установимо неке додирне тачке преко којих се њихови налази међусобно поткрепљују.

У нашем косовском епу налазимо аналогију за један карактеристичан детаљ нордијског есхатолошког мита. У тренутку када демонски вук Фенри разјапиви чело од неба до земље прети да прогута Сунце и Месец, супротставља му се најпре сам бог Один, али га чудовиште прождре; тада наступа бог Видар:

У њај мах Видар крене на Вука и крочи му једном ногом у доњу челоусти (stígr qðrum foeti í neðra kíqpt úlfsins). На њој нози он има обућу за коју је материјал сакуљан у сва времена: њо су комадићи коже које људи одсецају са своје обуће на њрстима и њешама (за њо свако ко хоће да њомогне боговима њпреба да ње комадиће коже баца, а да

³³⁵ У Ведама је ипак присутна опозиција између богова и демона, коју Брахмане систематизују у антагонизам између сродних асура и дева, али нема помена о крајњем исходу тог сукоба.

³³⁶ То што та представа не долази до изражаја у Ригведи не доказује, по Димезилу, да она у доба настанка ригведских химни није постојала, јер је мисао ведских песника усредсређена на садашњост, у којој богови треба да учине своје услуге, и на прошлост, у мери у којој митски подвизи из давнине јемче за садашња добротинства, а даљине будућности их не занимају.

³³⁷ Димезила у том смислу критикују Kuiper 1961, 45 и Johnsen 1966, 261; уп. најскорије Belier 1991, 198–217.

их не ујошребљава у друге сврхе). Једном руком, он дограби горњу Вукову челусти и развали му раље на двоје: *ѿако умре Вук* (Gylfaginning 51; уп. Vǫluspá 46).

Видар је у Gylfaginning 16 дефинисан као ћутљиви Аз, који је снагом најближи Тору и велика је помоћ боговима у свим опасностима, но једина његова конкретна улога је управо ова гореописана на врхунцу космичке кризе, када он интервенише на унапред одређен начин, (помоћу обуће коју му људи одвајкада припремају), наставши једним кораком (stígr) ослонац у доњој вилици и рашчепивши горњу вилицу Вука. Како су у том тренутку Фенријеве челусти разјапљене од земље до неба, Видар, који је иначе стасом једнак осталим боговима, овде очевидно показује способност неограниченог издужења свога тела.³³⁸

Спасоносном Видаровом кораку Димезил³³⁹ налази аналогију у староиндијској митологији, само се овај тамо јавља утројен: ту бог Вишну спасава космички поредак учинивши три огромна корака. У Ригведи Вишну је Индрин саборац, кога Индра у два наврата позива: „Друже Вишну, закорачи даље!“ (*sákhe viṣṇo vitarám ví kramasva* IV 18, 11; VIII 89, 12); у оба случаја Индри предстоји борба против Вртре, и Вишнуов корачај очито значи неку помоћ у том сукобу. Експлицитнија је Вишнуова спаситељска улога у постведској митологији космичких циклуса, југа: сваки од њих завршава се есхатолошком кризом, на крају које Вишну спасава, односно обнавља свет. Особито је занимљив и Видаровој одсудној интервенцији близак начин на који Вишну интервенише након што је асура Бали победио богове на челу с Индром и отео им три света: земљу, атмосферу и небо. Поставши владар трију светова, Бали приноси жртву; знајући да он као жртвоприносилац не може одбити молбу, богови му шаљу Вишнуа претвореног у патуљка, а овај затражи од Балија онолико простора колико може омерити у три корака. Бали му то непромишљено допусти; тада Вишну, бог „од три корака“ (*trivikramah*) узима чудесно обличје и у три корака (*tribhiḥ kramaiḥ*) заузме земљу, озрачје и небо, а Балија вргне у пакао (*pātāla*).³⁴⁰ Димезил закључује да је Вишнуу и Видару заједничка функција спаситеља света на врхунцу есхатолошке кризе захваљујући чудесном кораку и способности неограниченог издужења (дилатације).³⁴¹ У Махабхарати овај мотив се понавља везан

³³⁸ Dumézil 1965; 1968, 230–238.

³³⁹ Dumézil 1936; 1968, погл. 8.

³⁴⁰ Rāmāyaṇa I 31, 2–20; слично Bhāgavata Purāṇa VIII 15–23; друкчије Śatapatha Brāhmaṇa I 2, 5, 1–10.

³⁴¹ Dumézil 1968, 237 нап. разматра могућност етимолошког сродства имена *Viṣṇu-* и *Vidarr* (преф. **ui-*, *vidr* = нем. *weit* „далеко“ : стинд. *vitarám*, затим *ví kramasva* у наведеном ригведском стиху итд., одбацујући везу овога другог имена како са *viðr* 'шума', тако и са илирским теонимом *Vidasus*.

за Кршну као Вишнуову инкарнацију. Као што је у Ригведи Вишну најчешће Индрин друг и помоћник, тако је у Махабхарати Кршна нераздвојан пријатељ са Индриним сином и отеловљењем Арђуном.³⁴² Кршна је возач Арђуних бојних двоколица и по правилу не узима непосредног учешћа у борби. Једини изузетак је у шестом певању (Bhīṣmāraṅvan), када Арђуна оклева да убије непријатељског заповедника Бхишму, јер му је овај рођак (очев стриц), а уз то му је био старатељ у младости и све до избијања рата залагао се да Пандуовим синовима буду призната њихова права. Да би друга подстакао да учини оно што је неопходно за победу њихове стране, Кршна скаче са кола и креће на Бхишму тако одлучно, да земља подрхтава под његовим корацима. И Арђуна скочи за њим, стигне га у десетом кораку и заустави, обећавајући да ће сам испунити своју дужност и убити Бхишму. Но то ни даље не чини, па Кршна доцније понавља свој поступак: скаче са кола и корача према Бхишми, „као да цепа земљу“ својим корацима, али га Арђуна опет зауставља у десетом кораку. Тек трећи пут када га Кршна преклиње (овај пут не сишавши с кола) Арђуна силази и убија Бхишму.

Срби су косовску катастрофу доживели као смак света, тј. пораз од Турака и слом државе попримили су у њиховом предању космичке размере и пресенили се фатализмом карактеристичним за есхатолошка учења попут хиндуистичке доктрине о југама; то је, како запажа Веселин Чајкановић (1924, 7° = 1973, 41), учинило да се „изврши стапање између митова који говоре о борбама на Косову и старинских митова типа песме „Сведи благо дијеле“, у којима је изнесен српски Götterdämmerung“. Последица тог стапања је демонизација непријатеља. Турци су схваћени као неман, чудовишна змија. У једном старосрпском попису народа, Турчин је поистовећен са змијом. То схватање често долази до израза у фолклорним текстовима, нпр. Вук II 44°, 390; Посл. 6865°, па и у митолошком епском сижеу какав је песма о Другом косовском боју „Секула се у змију претворио“ (Вук II 86°, 76); почетак косовске песме из „Босанске виле“ (БВ) гласи, у словенској антители:

*Повила се шарка гуја љуџа
Од Азије, од Анадолије,
На Једрене наслонила главу,
А рејом је Анадол ѿриџисла;
Ту је била за седам година,
Па се диже од Једрена града,
Те на српске земље кидисала:
То не била шарка гуја љуџа,
Већ ѿо била љуџа сила ѿурска...*

³⁴² Заправо се Вишну инкарнирао у Кршну на молбу Индре који се припремао да се инкарнира у Арђуна (Mhbh. I 64, 2508).

Ова идентификација јавља се већ у старосрпским косовским списима. Деспотица Јелена-Јефимија у својој „Похвали кнезу Лазару“ каже обраћајући му се: **изышьа љси на змиа**, а исту идеју налазимо у натпису на споменику у виду мраморног стуба постављеном убрзо после битке на Косову, вероватно на месту Лазарева погибије.³⁴³ Тај натпис, сачуван у препису XVI в. који је објавио Хилфердинг, о погибији турског султана говори као о победи над архидемоном: **на врагы оустъзмише (се) и соуцаго змиа поправше и оумрътвише звѣра дивѣаго и великаго соупротивника и неситаго ада всеядца, рекоу же Ямоурата и с(ы)на егова, а(с)пидово ищедѣ и ехидново, цене львово и васи(ли)сково** (Гильфердинг 1859, 239). У формулацији је чит утицај псалма 91, 13: „На лава и на аспиду наступићеш и газићеш лавића и змаја“ (прев. Ђ. Даничић), а Ђорђе Радојичић (1953–54, 134 дд.) указује да се аспиди и василиск помињу и у српској Александриди; са друге стране, „змиј“ (змај) и „звер“ иступају као богопротивници у есхатолошким визијама Откровења Јованова, погл. 12 и 13, а ту се помиње и пораз ада (и смрти) 20, 13–14; коначно, епитет **всьеядць** „**πανφάγης**“ долази у статисти на Вел. суботу I, стих 23. Опет се поставља питање да ли је посреди мотив преузет из хришћанске апокалиптике који је доцније ушао у народну књижевност, или је, обратно, и у овом случају традиционалан еписки мотив са турском најездом добио нову историјску конкретизацију, а под пером Јефимије и састављача натписа на Косовском стубу, вероватно ученог сина Лазарева Стефана (id. 133 д.), и накнадну хришћанску формулацију.³⁴⁴ Ово друго се чини вероватније у светлу наших досадашњих сазнања о одразу индоевропског есхатолошког мита у косовској епиској легенди, као и чињенице да чудовишна змија игра важну улогу у зороастријској есхатологији и у нордијском „Сумраку богова“. Такав свој суд можемо поткрепити једном другим мотивском подударношћу. На Косовском стубу стајало је да су Лазар и његови ратници *згазили змију*. Ненад Љубинковић (1966) види ту мотив притискања пораженог непријатеља ногом, који је веома стар и вероватно источног порекла, а римски цареви су га преузели из источњачке тријумфалне церемоније, да би накнадно био доведен у везу са поменутиим псалмом 91, 13, који је народ певао 705. на цариградском хиподрому кад је Јустинијан II стао ногом на вратове поражених узурпатора Леонтија и Апсимара; уз то се у хришћан-

³⁴³ Тај стуб, који помиње и Константин Михаиловић, по Лазару Мирковићу (1961–62) био је победни знак (τροπαιον); но тешко је сагласити се са Мирковићевим тумачењем епитета **крьстовъзвѣраженъна** (id. 1 д.).

³⁴⁴ По Радојичићу op.cit. натпис на Косовском стубу је „световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима“, у којој се чак препознају еписки дванаестерци (136), слично као што за Јефимијину похвалу узимамо да изражава хришћанизовану идеологију српског властошког staleжа, исту ону, из које у крајњој линији потиче еписка легенда о Милошу. Трифуновић 1968, 278 д. критикује Радојичићеву поделу на „стихове“ и склон је да у тексту „Натписа“ претпостави пре „ритамске низове“.

ској иконографији приказује како Христос тријумфује над Адом згазивши га. Аналоган мотив присутан је у косовском епу: Милош се Лазару зариче да ће Мурата не само убити, него и „десном ногом притиснути“ (Богишић 1°), „на грло (му) ногом стати“ (перашка бугарштица); „стати му ногом под гр’оце“ (Вук II 50° [3]). Пробовши Мурата и већ пошавши да побегне, он се сети свог завета, врати се и стане на смртно рањеног турског цара (то задржавање дође му главе). Премда се овај Милошев поступак јавља у најранијим и најбољим варијантама, Шмаус (1964, 623) и Крстић (1958, 90) просуђују га као позан додатак косовској легенди. По Крстићу, тај мотив се јавио тек у његовој трећој фази развоја косовских песама, заступљеној бугарштицама забележеним поткрај XVII и у првој пол. XVIII в., док би у четвртој фази, коју по Крстићевој подели представљају десетерачке песме у записима XIX–XX в., био деградиран тако што „певачу Дене Дебелковића није доста да се Милош врати смртно рањеном Мурату и да му стане ногом за врат, већ му он стане свињском чизмом у уста“ (id. 95; слично и варијанта из „Босанске Виле“).³⁴⁵ Сагледана из компаративне перспективе, ствар изгледа савсвим друкчије. На равни историјског епа, смисао Милошева чина могло је бити само потврђење тријумфа и понижење савладаног противника. На дубљој равни есхатолошког мита, Пра-Милошев противник био је архидемон, чудовишна, свепрождирућа змија, која се могла савладати само ако јој се ступи ногом у разјапљену чељуст, како је то Видар учинио са вуком Фенријем;³⁴⁶ к томе нас Видаров пример учи да је за такав подухват била потребна

³⁴⁵ Зачудо и Љубинковић у новије време (1989b, 156) Милошево стајање ногом под грло Мурату просуђује као познији додатак у развоју епске легенде о Милошу. Можда се њему накнадно учинила одвећ далека сличност између „попирања“ (тј. гажења) змаја у натпису са Косовског стуба и Милошева стајања ногом под грло турском цару.

³⁴⁶ У познатој скаси из Лојаница у Мачви објављеној у „Вили“ Стојана Новаковића бр. 2 (1866), стр. 642, архидемонски Дабог сукоби се са сином Божјим и „од тешке јарости зине да му се једна виличтина вукла по земљи, а другом у небо допирао“ не би ли прождро свог противника, али га овај удари копљем у доњу вилицу и усправи копље те му се и горња вилица на копље набодје, па Дабог остане тако занавек, а све душе које је од памтивека прождро избаве се из његове утробе кроз рашчепљена уста и оду са сином Господу Богу на небеса. Јасна је асоцијација на хришћанско учења о силаску Христа — сина Божјег — након васкрсења у ад, при чему он савлађује Сатану и ослобађа душе праотаца. Но начин на који он то овде чини је специфичан, и не среће се ни у канонској традицији нити пак у богумилском миту код Зигавина, који иначе има доста додирних тачака са мачванском легендом, у којем син Божји Сатанаила окува и врже у пакао. Са друге стране, растављање Дабогових чељусту јако подсећа на Видаров поступак са чудовишним вуком Фенријем; на ту паралелу указали су већ Olrik 1913, 95 и Reitzenstein 1926, 167, видећи у тој подударности траг истог оног иранског (по овом другом: манихејског) утицаја на који своде традицију о „Сумраку богова“; ми смо пре склонили да, са Димезилом, узмемо да код Нордијаца и Иранаца имамо међусобно независне одразе исте праиндоевропске традиције, и да исто то претпоставимо за Србе; или, ако је било познијих међусобних утицаја у смеру исток — запад, да у Словенима видимо посредника између Иранаца и Германа.

посебна обућа, те су и Милошеве кожне чизме изворно могле имати сасвим другу сврху, а не исмевање муслиманске вере. Имамо, дакле, посла са мотивом не секундарним, већ примарним, и не хришћанског, већ паганског порекла. То што је у Еди демон вук, а у косовском епу змај, не треба много да нас буни, јер обе те звери алтернирају или се заједно јављају у сличним контекстима: видели смо да у нордијском „Сумраку богова“ упоредо с Фенријем свет угрожава дивовска змија Мидгард, а вукове који, као и Фенри, прождиру Сунце, срећемо и у песми Петрановић II 25°, из Херцеговине, у склопу пророчанског сна који наговештава пораз на Косову. Пред Косовски бој, Лазарева жена, „царица“ Милица усни:

*Ђе се ведро небо њроломило,
жарко сунце у њраву њануло,
а из њраве у воду скочило,
у Косову, у воду бунара,
њак се вија њо бунару сунце.
Шевак баца небу њод облаке;
око воде њоскакују вуци,
да изваде из језера сунце,
ал' се њима извадињ' не даде,
већ их њале око воде муње;
Сјајан мјесец у море њануо,
све звијезде крају њрибјегнуле,
све Косово њтама њрињиснула,
њо њој гракћу гавранови црни,
између њих ждрали њоцикују (5–19).*

Тај сан сам Лазар тумачи жени овако (144–177): што се небо проломило, Турци ће преузети царство; Сунце је његова глава; Месец — турски цар; звезде — Лазареве слуге; што је шевак (сјевак) ударио у небо, Лазарево тело ће се са главом однети у белу цркву; вуци су Турци који хоће да се домогну главе, муње — Срби који им то неће дати, а гавранови — паше и везири, који ће судити ждралима — раји. Песма одаје као целина утисак сразмерно рецентне творевине, настале, међутим, комбиновањем традиционалног материјала. Миличин сан и неки његови елементи: падање звезда на земљу, помрачење Месеца, распукнуће ведрога неба на четворо присутни су већ у Бетондићевој бугарштици (Богишић 1°, 71 дд.; уп. Крстић 1939а, 51 д.); овде придодати мотив Сунца у бунару на први поглед као да је инспирисан песмом о „Обретенију главе кнеза Лазара“ (Вук II 53°), но тамо је сјај Лазареве главе из кладенца упоређен са месечином, а поистовећење Лазара са Сунцем налазимо и у песми „Посавчић Стефан“ Вук ркп. II 31° (варијанта „Мусића Стевана“), где главном јунаку слуга казује свој сан:

*Господару, Посавчић-Стефане,
Чудан санак њред зору снιο сам —
Да се кнеже у сунце обрн'о,
И њобио са сјајним месецем,
Ал' је месец надјачао сунце
И одбио у висину горе,
А за сунцем звезде одмакнуше
И с њим светлост своју изгубише (35–43).*

Ни вуци код Петрановића неће бити произвољан додатак; да у време помрачења демонски вуци једу Сунце или Месец добро је потврђено веровање, забележено још у српском „Номоканону“ из 1260, напоменом да прост народ кад се Месец или Сунце помрачи говори да су га појели вукодлаци (**НЕГДА ПОГИБНЕТЬ ЛОУНА ИЛИ СЛЪНЦЕ ГЛАГОЛЮТЬ: ВЪКОДЛАЦИ ЛОУНОУ ИЗЕДОШЕ ИЛИ СЛЪНЦЕ**);³⁴⁷ штавише, та реченица као да предаје, у две варијанте: *Влкодлаци луну изедоше* и *Влкодлаци слнце изедоше*, епски десетерац преузет из неког контекста сличног апокалиптичним предзнацима косовске трагедије у до нас доспелим песмама, али преко сто година старијег од Косовског боја.³⁴⁸

У првобитном миту противника апокалиптичне немани одликује моћ муњевитог савлађивања простора — у једном или три дивовска корака — и неограниченог дужења свога тела. У епској верзији, где уместо демонског бића, чудовишне змије или вука долази човек, коме се уместо бога супротставља други човек, тај мотив није могао остати као такав; да се ипак у измењену виду могао чувати, види се из Димезиловог тумачења Кршниних корака према Бхишми у VI певању Махабхарате. Још јаснија трансформација тог првобитног мотива у косовској легенди разазнаје се у Милошева три натчовечанска скока, која бројем одговарају броју Вишнуових корака.

Као и мотив стајања Мурату чизмом у уста, тако и традиција о Милошевим чудесним скоковима представља део месног косовског предања, али се рано проширила и у друге српске области. Један турски путник средине XVII в. записује на Косову предање како се Милош, пробовши Мурата,

³⁴⁷ Ђорђевић 1930, 47 описује хидромантију практиковану у Хомољу: кад се помрачи Сунце или Месец, веровало се да се, уз одређене ритуалне предуслове, на његовом одразу у води могу сагледати немани које га једу; најчешће се виде вуци. Традиционално поистовећење Србина са вуком настало у склопу ратничке идеологије (в. горе 89) у овим, мантичким контекстима оставља се по страни у корист негативне симболике вука преузете из астралне митологије. Тако се и у Херцеговини гатало да „ако се појаве вуци, надбиће Турци, ако миши, хришћани, а ако лисице, Латини“ (Грђић-Бјелокосић 1896–98, 227).

³⁴⁸ Веровање да Сунце и Месец напада вукодлак забележио је Тихомир Ђорђевић у Васојевићима (1958, I 41). Наводи га, за Месец, и Шишко Менчетић (†1527) у једној својој пемси. Летописац бележи да су српски пораз три године унапред нагостили сличне небеске појаве: *пѣкѣже во того сѣмѣти въ лѣто тоуѣтѣ слѣнце въ тмѣ поуѣложи се, ако и звѣздамъ въ падниѣ ѡвити се, и лѣчиѣ въ кровѣ* (Пећки летопис sub anno 1389).

огромним скоковима покушао спасти прогонилаца и стићи до коња. Путописац је имао прилику да на лицу места види дужине та три велика скока, означене камењем (по Љубинковић 1989b, 161). Да прескочи толика растојања Милошу је помогло његово копље, оружје којим је он у неким раним верзијама легенде и пробо Мурата, а којим је у мачванској скасци Син Божји чудесно премостио простор од неба до земље заглавивши га у Дабогове разјапљене чељусти.³⁴⁹

По „Троношком родослову“, пошто су му Турци коња убили **Милошъ съ копіем оста, на него же оперса преко Търковъ тридесатъ лактовъ должини прескочивъ, таже вторицею ваще, третицею же оперса, копіе сломиса, и тако лишивса оружја, үхватиша Милоша жива ...** (Гильфердинг 1859, 229). У „Повести о боју косовском“, такође из XVIII в., мотив се јавља умножен. Дошавши пред Муратов „чадор“ тобож да се преда, кад му нису одмах отворили врата, „Милош се расрди, натраг се поврати, те скоком скочи, до коња свога доскочи“. Кад цар и Турци видеше тај Милошев скок, све их чудо обузе, па дозваше Милоша под чадор (по Ђурић М. 1989, 190). Убивши Мурата, повративши се да му стане ногом под грло и притом посекавши цареве слуге у шатору, Милош „великому чадору на врата доскочи, и другом скочи, све теневе у чадора одкиде, трећом скочи, до својега коња доскочи и на коња скочи“ (id. 191). Коначно, пошто су посекали коња под њим, он „одскочи и копљем се подслони, тридесет лаката земље прескочи и другом скочи, трећом скочи, копље се преломи, а Турци и сила многа навали на Милоша“ (id. 192). Мотив Милошевих скокова карактеристичан је за прозно предање: у Бетондићевој бугарштици Милошу одсеку десну ногу, те се он место ње копљем подупире (Богишић 1°, 195 дд.); у Вука само слика у П 49° („Царица Милица и Владета војвода“) опомиње на тај мотив (стихови 44–49):

*„И ја виђех Милош-Обилића:
Он сѣјајаше у пољу Косову,
На бојно се копље наслонио,
Бојно му се копље преломило,
Пак на њега Турци навалише,
До сад мислим да је погинуо“;*

³⁴⁹ Ту као да се мешају елементи есхатолошког мита са митом постања (раздвајање Неба од Земље као космогонијски акт слично Мардуковом обрачуна са Тијамат) и смене двају божанских поколења (Господа Бога, пасивног на небесима и неспособног да се избори са Дабогом, замењује на земљи његов син); оба мотива су, у савим друкчијој фабулацији, присутна у познатом грчком миту о Кроновом кастрирању свога оца Урана-Неба, а могли би лежати у основи наших песама типа „Свечи благо деле“ и „Свађа Земље са Небом“, уп. горе 48 дд. Демонизован у мачванској легенди, Да(ж)бог/Хелије у руском преводу Малалине Хронике иступа као божанство млађе генерације, наследник свог оца Сварога/Хефеста.

Зауврат, Вук у првом издању Рјечника из 1818. стр. 766 помиње *Милошево скакалиштије* у Јадру ниже Гњиле, у крају одакле је Милош био по предању, а у другом запису зове то место *Милошева скакала* и каже да тамо „имају четири камена ударена: два одакле кажу да је Милош (Обилић) скочио, и два гдје је скочио, али је ово камење тако раздалеко, да се не може вјеровати“ (по Ђурић М. 1989, 45). Из истог краја је предање, забележено у „Босанској вили“ 1901, о Милошевим стопама у стени над Дрином између Ковиљаче и Брасине, на месту где је Милош наводно прескочио реку (id. ib.). Тиме народна традиција за Милоша везује два распрострањена мотива: мотив каменова који као белеге сведоче докле је неки јунак скочио или се каменом добацио (у нас нарочито радо везиван за Краљевића Марка) и мотив отиска у стени (могу то бити копита Маркова Шарца или другог необичног коња, стопе или штап Св. Саве и сл.).³⁵⁰ Вреди поменути и предање о пореклу имена предела *Сџиуг* у североисточној Србији. Милићевић 1876, 1023 укратко наводи легенду о постанку голубачке мушице: „Прича вели да је неко *сџигао* у *Сџиугу* некакву халу и убио, а она се увукла у голубачку пећину, те у њој скапала, па се сад од ње легу те мушице.“ У Милојковићевој збирци (1974, 8 д.) има опширна варијанта те легенде, са апокалиптичким описима, где је јунак који убија аждају чобанин Јован. Његова снага описана је и кроз карактеристичан детаљ: он „кад спава, дрвеће повија“. У истом крају исти мотив предање о Милошевој Кули код Пореча везује за Милоша. Другим мотивима који везују подунавско предање о Милошу са мачванским позабавићемо се на другом месту. Овде напомињемо да се и Милош у разним варијантама легенде јавља као чобанин, те да је и по томе вероватно идентичан са Јованом, стишким змајборцем. За нас је занимљиво да је реч *сџиућу*, *сџиугнем* којом легенда тумачи име области *Сџиуг* сродна горенаведеној староисландској речи *stígr* којом се означава одсудни закорачај Видаров у чељуст чудовишног вука. Да ли је *Сџиуг* можда био првобитни назив митског јунака по његовој способности чудесног корачања? Панданом би му могао бити легендарни оснивач Кракова (пољ. *Kraków*). По легенди, забележеној још у средњем веку, град на брегу Вавелу над Вислом основао је херој Крак, убивши змаја који је ту живео прождирући људе и стоку (МНМ II 11 д.). Примамљива се чини претпоставка Романа Јакобсона, који име *Krak* везује са именом легендарног чешког владара *Krok* и даље

³⁵⁰ У „Мемоарима“ Проте Матеје има податак да на Рељином Пољу у Тамнави „имају два камена велика, и врло удалеко стоје, и то причају да је скакао Реља Крилатица, и да се онде свагда брала за Турака скупштина од непознати времена...“ (Ненадовић 65). Како установа скупштине има у родовском друштву и сакрално значење, чини се могуће да је место пројекцијом једног таквог скока бивало на неки начин посвећено, слично као што је ведски свештеник чинио „три Вишнуова корака“ у разним приликама обреда, а особито при подизању огњеног жртвеника (Śatapatha Br. VI 6, 4, 1 итд., уп. Dumézil 1968, 236).

са прасл. називом за (пагански) празник летње или зимске обратнице **korčunъ* (буг. *крачун*, рус. *корочун* од XII в.), и све те облике изводи од прасл. **korčiti / kročiti*, сх. *кročiti*, *корак*, *крак* итд.³⁵¹ Зимска краткодневица (Божић) заправо је празник Нове године, а у Вавилонији је управо о новогодишњем празнику ритуално приказиван Мардуков подвиг при стварању света, када је убио неман Тијамат рашчепивши јој чељусти од неба до земље. Стога се тако схваћено име *Krak* за победника над змајем чини сасвим добро мотивисано и испрва свакако истозначно са **korčunъ* „онај који (победоносно?) корача“, суфикс радне именице *-unъ* као у **Per-unъ* (Трубачев l.c.)³⁵² Митолошки значај корака у борби против змаја видели смо већ на примеру Вишнуа и Видара и наслутили код епског Милоша.

Закључимо да је мотив три Милошева скока свакако проистекао из истог есхатолошког мита као и мотив гажења Мурата, само што овај Милошев подвиг не води победи над демонским противником нити спасењу већ је, из обзира према историјској истини, попримио значење последњег јунаковог покушаја да избегне неминовну судбину.

Милош и Мокош

Идеја да је Милошева смрт била суђена и неминовна такође се може разоткрити под површином њеног епског приказа, и такође потиче из једног врло старог митолошког сижеа, различитог од онога у којем Милош иступа као победник над демонским непријатељем, који смо управо размотрили. У индоевропском есхатолошком миту Милошев божански прототип, супротставивши се у одсудном тренутку космичког сукоба чудовишном противнику који прети да прогута свет, не само да га убија као што је

³⁵¹ Уп. најскорије Трубачев у ЭССЯ 11/1984, стр. 56–58, који и сам заступа ту етимологију; такође Фасмер II 336. Иванов и Топоров реконструишући „основни мит“ о победи громовника Перуна над змајем Велесом, доводе *Wq-wel* у везу са *Велес*, а *Крак* везују са ие. називом храста, именом бога Перуна и старим називима Карпата (1974, 175–6; 1976). Те етимологије чине се пресмеле; *wqwel* се тумачи као обичан топографски назив, а за сл. **krak* „храст“ нема истинске потврде. Опширно о топонимима *Kraków* и *Wqwel*, њиховом историјату и разним тумачењима Rospond 1984, 166 дд. Он одбацује традиционално извођење из личног имена, полазећи од поставке да су присвојна образовања на *-ovъ* позна и да би се у доба настанка топонима *Краков* (потврђен од X века) очекивало образовање на *-jъ*, да му је у основи лично име. Заједно са буг. *Краков* он топоним своди на прасл. **kr'akъ* „жбун“. Но у пољском *rj* даје *rz*, тако да та реч гласи *krzak*, одакле бисмо имали **Krzaków*. Ту фонетску несагласност Роспонд покушава да објасни утицајем латинског књижевног облика. Име стишког змајборца *Јован* такође може бити у вези са *Ивањданом* као празником летње обратнице, уп. горе 209.

³⁵² Сазвучан гласовни спој јавља се у српским басмама против змија: *скочи крок ракобар*; *крач*, *крач* (Раденковић 1982, 10°, 15°, са Косова); *кам крач*, *кам круч* (id. 5°, из Кратова); на стр. 480 и 481 помишља се на постање од лат. *crucio* „мучити“.

Милош убио иноверног владара, већ и преживљава као коначни победник.³⁵³ То међутим са историјским Милошем није био случај. Општепозната околност, да је Милош упркос свом врхунском подвигу погинуо, и да су Срби на крају поражени, упутила је народне певаче да епско уобличење Милошеве смрти траже на другој митолошкој равни.

Историјској истини чини се најближа претпоставка, која се слаже са казивањем најранијих и најверодостојнијих извора, да је Муратов убица погинуо сместа по своме подвигу, под самим шатором, или у покушају да дође до свога коња. Међутим, епски обојене верзије, у којима је Милошу поред неоспорне храбрости приписана и надљудска снага, нису допуштале да се Турци, иако несравњено бројнији, тако лако обрачунају са њим. У њима он успева да се вине у седло, па сам или са своја два побратима зада још грдне јаде Турцима секући их и газећи, све док му (или свој тројици) не повреде коња и избаци га из седла. Турци се сами не би томе досетили, да их нека баба није посаветовала како то да учине: да пободу своја копља наопако у земљу пред Милошева коња.³⁵⁴ Ухвативши тако Милоша Турци му опет нису могли ништа, јер је био сав у оклопу, али им иста баба открије да он у брцима крије кључ од оклопа: тако га раскују и погубе.³⁵⁵

Мотив бабе издајнице јавља се у јуначким песмама збирке Матице Хрватске и Петрановићеве, а од текстова епске инспирације најраније у „Троношком родослову“: **таже совѣтомъ некоѣа бабы ... подвѣрше Тѹрцы остѣна меча подѣ кона, и тако конѣ его ѹбиша**. Иначе је присутан у локалном прозном предању, где га бележе рано, већ у XVI–XVII веку, путописци Француз Форезјен, који је 1582. у варошици крај Муратова гроба на Косову слушао да су „Мила Комнена“ Турци ухватили тек посредством једне вештице (Самарцић 1961, 138), и Турчин Евлија Челебија, коме су 1661. у митровачкој тврђавици приповедали да „Милоша Кобљака толика исламска војска код толиког оружја никако не могаше да обори, док једна стара жена није рекла: *Море, војници, удриѣте му коња јер његовом гвозденом шѣлу нико наудиѣти не може*; одмах потом Милош падне од снажног удара стрела (у коња?)“. У Бетондићевој бугарштици уместо бабе савет Турцима да Ми-

³⁵³ Катаклизма (свеопшти пожар, потоп) која у неким верзијама следи том одсудном двобоју само имплицитно релативизује ту чињеницу.

³⁵⁴ Тако најчешће гласи савет који баба или (само неки тајанствени глас) даје Турцима (Повест о боју косовском; Петрановић II 26°, 1015 дд.; МН I 1, 58° и варијанта на стр. 574; Милојковић 1985, БВ); по неким варијантама они пред коње треба да потуре штитове и сабље (Богишић I 1°; Повест, поред копаља; Ружичић 1934, 237; Краус 1885; Елезовић 1923), односно ћорде (МН I 1, 59°), мачеве (Трон. родосл., по Гилфердинг 1859, 229), косе (шарпланинска легенда наведена код Михаљчића 1989, 286 д.).

³⁵⁵ Дебелковић II 26°; Елезовић 1923; уп. и Krstić 1984, 431; предања Гилфердинг 1859, 248; Нушић 1902–03, 213; СЕ36 XLI/1927, 143°. У овој последњој варијанти и код Хилфердинга то је сва бабина интервенција (а Милоша су Турци већ сами ухватили).

лоша збаце с коња даје тајанствени глас из облака (Богишић 1°, 187), слично у Врчевићевој варијанти (Pešić 1967, 204 д.) и у „Повести о боју косовском“, која међутим прецизира да је „глас како женски“ или, у варијантама, „арнауцки“.

По Крстићу, мотив погубног савета, још неприсутан у перашкој бугарштици — која рањавању и паду Милошева коња не даје мистичан призив — први пут се јавио, још недовољно развијен, у нешто познијој Бетондићевој песми дугог стиха (тј. у Крстићевој трећој фази развитка косовских песама), да би се тек у десетерачким песмама Крстићеве четврте фазе (XIX–XX в.) уобличио у интервенцију зле бабе. Такав историцистички приступ пре замагљује него што расветљује проблем. Сажета и сувопарна перашка бугаршtica не може бити аргумент е *silentio* да у доба њеног бележења крајем XVII в. мотив бабиног савета још није постојао: она га је једноставно могла изоставити, а Бетондићева бугаршtica, „Повест о боју косовском“ и „Троношки родослов“ сведоче да је у XVIII в. он већ присутан у епској песми (коју ова друга два прозна извора верно следе). Ја не мислим да је тај мотив ушао у епопеју релативно позно из локалног прозног предања; пре ће бити обратно: да је та месна косовска традиција паретимологијама (*Расково* од *расковашти*, а уствари од *Расџково*; *Бабин Нос*, уствари *Бабин Мосџ*) накнадно везала за дате локалитете сиже већ присутан у јуначкој песми.³⁵⁶ Примера за таква топономастичка везивања епских легенди има много. Дубље разматрање лика бабе саветодавке и њене функције у склопу легенде показаће нам да она у њој никако није споредна и секундарна примеса.

Само по себи, спотицање коња помоћу копаља пободених у земљу може се схватити као реалан поступак у рату. Своју тезу о утицају *chansons de geste* на косовску епопеју Банашевић поткрепљује и том подударношћу што према *Chançon de Willame* највећег јунака Вивијана Сарацени у бици код Аршана успевају да оборе и смртно ране тек када је један од њих посаветовао да му убију коња (Ванашевић 1926, 233). Директну аналогију овај мотив имао би само у Милетићевој и Кашиковићевој варијанти, где савет даје турски паша. Но само његово име код Милетића, *Бабаја-џаша*, јасно указује да је тај лик настао од бабе секундарном рационализацијом. Чак и у Бетондићевој бугарштици — која се мотивом рањеног Милоша који дозива Лазара и издајничког држања Вука Бранковића највише приближава западноевропској епизици, али не циклусу Виљема Ораншког, већ Песми о Роланду (= Милош; Шарлемањ = Лазар; Ганелон = Вук: уп. Костић 1939а, 9) — са-

³⁵⁶ Тако већ у Троношком родослову: (баби) *Милошџ послѣ свезанџ зџубима носџ отџрџизе, и отџ тоџо прозвасџ село Бабинџ носџ*, Гильфердинг I.c.), уп. Нушић 1902–03, 212. По једној епској верзији, Милош бабу — *џребијелу вилу* тресне о ледину, земља се провали и потече река *Марица* (МН I 1, стр. 574; уп. Милојковић 1985, где Милош бабу докопа зубима и баца је у Ситницу).

вет се, за разлику од старофранцуске песме, приказује као натприродна интервенција („глас из облака“).

То што до начина на који ће Милошу доћи главе Турци у највећем броју варијаната не долазе сами, већ захваљујући тајанственом савету са стране, упућује нас да порекло мотива тражимо не у реалној ратној пракси, већ пре у обредима и митолошким представама старих Словена везаним за судбину. Подсетимо се да су полапски Словени гатали о исходу рата управо преводећи светог коња преко копаља пободених у земљу, и ако би се коњ спотакао одустајали би од ратног похода; у свом досадашњем разматрању косовске епске легенде већ смо у њој препознали многе трагове аналогних обреда и веровања; стога се чини могуће да је народно песништво тај кобни предзнак уобличило у одсудни догађај погибије главног јунака. Но нас овде првенствено занима легендарни лик бабе који иступа као посредник или оличење судбине, помогавши својим саветом Турцима да се она изврши.

Ова баба није обична жена из народа. Над варијантама у којима она на просто слови као *баба*,³⁵⁷ *сџара баба*,³⁵⁸ жена-баба што се случајно затекла у близини перући рубље,³⁵⁹ далеко преовлађују оне које дају прецизнија и мање-више митолошки обојена одређења зле саветодавке: *бака из буцака*,³⁶⁰ *бабешина која виче из сџијене*,³⁶¹ *баба Урисава из њланине, из горе зелене*,³⁶² *џроклеџа црна баба, црна као крља*,³⁶³ *тристагодишња була*,³⁶⁴ *крилата баба*,³⁶⁵ *баба са чардака* која је уствари *џребијела вила*.³⁶⁶ Да и иза гласа из облака у Бетондићевој бугарштици треба претпоставити натприродно женско биће, сведочи „Повест о боју косовском“, где је тајанствени глас не само описан као женски, него употребљени глагол *кличе* у епским песмама редовно стоји за оглашавање виле која јунацима саопштава неку поруку.

И површан поглед довољан је за закључак да иза бабе стоји једна одређена митолошка личност женског пола, описно или еуфемистично означена као *Баба*. Но већ суд да је посреди хтонично божанство (Љубинковић 1989б, 155) чини се исхитрен. Већ и само место одакле се та Баба јавља: планина, стена, обала реке, *чардак* — да не говоримо о неидентификованом

³⁵⁷ У муслиманској и арнаутској песми (Шмаус 1938а), такође у бугарској, где се скаменила.

³⁵⁸ Легенда са Шар-планине (Михаљчић 1989, 286 д.); *сџара баба од Бабино село* у велешкој песми (Ружичић 1934, 237).

³⁵⁹ Гилфердинг 1859, 248.

³⁶⁰ БВ I 61.

³⁶¹ Петрановић II 26°, 1015.

³⁶² МН I 1, 59°, 330.

³⁶³ СЕ36 ХLI/1927, 141° (запис Дене Дебелковића).

³⁶⁴ МН I 1, 58°, 422 д.

³⁶⁵ Милојковић 1985.

³⁶⁶ МН I 1, стр. 574.

гласу из облака у Бетондићевој бугарштици — намеће извесне ограде у том погледу, и пре би указивало на вилу, него на богињу подземља. То су места са којих обично *кличе* вила, а управо смо указали да „Повест о боју косовском“ употребљава баш тај глагол; вила је, очито, и „крилата баба“ тимочке легенде која одлеће у облаке,³⁶⁷ а варијанта МН бабу директно назива „пребијелом вилом“.

До сада је, додуше, на основу другог фолклорног материјала, у више наврата и видова формулисана претпоставка о „Баби“ као српској (и шире, јужнословенској) богињи Земље, некој врсти божанске Мајке Земље. Nodi-lo 1885–90, 238–240 ставља заједно Бабу Коризму рисанских поклада, сремску Гвоздензубу, Баба Злату приморских писаца XVI–XVII в., протумачену као ноћна Хеката, и бабу из легенде о „бабиним козлићима“, која би одговарала грчком миту о Ниоби. Према његовом схватању, посреди би била својеврсна персонификација природе, тј. земље са вегетацијом (посебно за „бабу злату“ в. ниже). Чајкановић (1932 = 1973, 286 д.) мисли да баба у пролећним „свадебним“ поворкама карневалског типа, попут Бабе Коризме и др., представља или „каквог демона вишег степена“, рецимо житног демона, или депоседирано божанство пољске плодности типа римске Тетта Матер или Деметре (уп. још нап. на 485). М. Будимир (1952) видео је у топониму *Дажбабе* у Зети, везаном за једну подземну пећину, траг Кибелиног култа.³⁶⁸ У сваком случају, остаје нејасно како би се једно божанство земаљске плодности дало повезати у функционалном смислу са улогом бабе у Милошевој погибији. Богиња Земља могла је у аграрним религијама преузети на себе функцију владарке подземног царства мртвих, но довољно смо се осведочили да према схватању српске епике јунак након смрти не одлази под земљу, већ у небо, и размотрили смо мотив смртоносне љубави станарке небеског града према јунаку. Смемо ли бабу-издајницу, с обзиром на њену крилатост и вилинску природу, схватити онако како схватамо мајку Југовића, или Косовку девојку — као неку врсту валкире која бира пале ратнике за небеско царство? Или треба да претпостављамо примесу неке другачије, старобалканске митолошке традиције?

Постоји, међутим, још једна могућност тумачења овог женског лика. Бабин глас је глас судбине, Милошеве коби, и стога је у начелу вероватно да иза ње стоји нека паганска богиња на овај или онај начин повезана са судбином. Та претпоставка налази своју потврду у имену *Урисава* које та баба

³⁶⁷ Што проистиче већ из њене варијанте Милојковић 1974, 190, по којој је одред из Знепоља кренувши на Косово уснуо омамљен неком травом и преспавао битку на месту званом дотад *Вилин луг*, које се отад прозвало *Црна Трава*.

³⁶⁸ За нас би пре могла бити од значаја формална веза *Даж-баба* : *Да(ј)-бог*, с обзиром на то да се баба јавља као противница Милошева, а *Дабог* је у мачванској скаци име чудовишног противника са каквим се обрачунава Милошев митски прототип.

носи у једној песми: оно ван сумње стоји у вези са *Уриснице* као називом за три Суђаје код јужних Словена. Ваља нам кренути једним донекле заобилазним, али поузданим путем, који ће нас на крају довести до потврде ове полазне претпоставке.

Функционално се баба која Турцима својим саветом предаје Милоша најпре може везати за лик бабе-издајнице у многим локалним предањима источне Србије. Најчешће се прича како је нека баба Турцима или другом непријатељу одала тајни пролаз или на неки други начин их упутила како да освоје неки град. Јавља се, међутим, и мотив како је издајница Турцима предала великог јунака, исти онај који косовска легенда везује за Милоша. Садржи га предање о војводи Николи Скобаљићу које је у лесковачком крају 1883. Милићевићу казивао старац од 110 година. Као и Милошево презиме *Кобилић*, слично се Николино презиме *Скобаљић* тумачи као успомена на натприродно порекло: и Николу је родила девојка, пошто је појела рибу скобаља. Никола је био тако велики јунак, да је Турке свагда побеђивао, а они му нису могли ништа. Но за благо, или из зависти због његова јунаштва, изда га рођена кума: спута његовог крилатог коња у железна пута па јави Турцима да ударе на њ. Видећи Турке, Никола узјаше, али му коњ, сапет, није могао полетети; ипак, и тако је правио толике скокове, да га Турци нису могли стићи; и данас се у Голубињу по камењу познају отисци његових копита: мотив који подсећа на каменове који обележавају три Милошева скока. На крају је Скобаљић на своме коњу одлетео незнано куд (Милићевић 1884, 62–64). Историјски Скобаљић погинуо је када су 16. новембра 1454. Турци поразивши му војску на Трепањи њега и његова стрица живе набили на колац, но фабулација народне легенде о његовој смрти сасвим је слична просторно блиском предању из тимочког краја о Милошу и крилатој баби-чаробници. Пошавши по Лазареву налогу да види зашто нема Тимочана у српски табор, Милош затекне тимочку војску како стоји опчињена, не могући да се са места помакне. Неки стари чобанин га упути на виновницу те чаролије — једну крилату бабу крај извора. Милош је прво почне молити и љубити да војницима поврати очињи вид. Заваравши га, она стане бежати, но он је у више махова летећи и сам на своме Крилашу стигне и добро избије (успут легенда тумачи настанак неколико топографских назива, као *Љубоводе*, *Тресibaба*, *Мучibaба*, *Бабин зуб*, *Бабина глава*). Баба се напокон вине у облаке и одозго довикне Милошу да ће му се љуто осветити на Косову. Своју претњу испунила је на познати начин, поучивши Турке да побију копља наопако у траву и тако пребију ноге Милошеву Крилашу.³⁶⁹

³⁶⁹ Милојковић 1985, по Ђурић М. 1989, 113.

Свако ко макар и површно познаје српску народну поезију запазиће суштинску сличност ових двеју легенди са песмом о војводи Момчилу, непобедивом јунаку кога је издала неверна жена онеспособивши му крилатог коња. Халански је претпоставио, а други су то углавном прихватили, да је заплет песме о смрти Момчиловој настао под утицајем француске *chanson de geste* о *Bueves d' Hanstone*, свакако преко италијанске верзије, где се јунак зове *Bovo d' Antona*: његова жена хтела би да се преуда за једног младог витеза, па поручи овоме да дође с великом војском под њихов град и прикрије се у једну шуму, а мужа наговори да само с малом пратњом оде у лов, те га супарник ухвати и убије, па се здружи са неверницом. Постоји староруска варијанта ове приче, за коју се претпоставља да је у Русију доспела преко неке непотврђене српске верзије (Maretić 1909, 255 д.). Ако је подударност заплета са српском јуначком песмом несумњива, у западној витешкој повести недостаје управо митолошки мотив који нашу песму везује са двема наведеним легендама о смрти Милошевој и Скобаљићевој, а то је крилати коњ кога онеспособљује особа женског пола; при том у овим легендама она није супруга јунакова и у њима нема заплета око прељубе, који да је заједничко обележје српској и старофранцуској јуначкој песми. Нужан закључак је да је песма о смрти Момчиловој — свакако стара и сачувана у бројним варијантама (в. Krstić 1984, 604) — настала спојем сижеа из западне витешке поезије са једним домаћим митолошким сижеом, који чувају наведена предања.³⁷⁰

Поистовећење Милоша са јачачем крилатог коња — митолошким ликом о којем ће бити посебно речи — представља само по себи споредан елемент косовске легенде, који међутим има за нас тај значај, што нас може приближити објашњењу бабе — Милошеве непријатељице.

Осим наведене мотивске, има и једна именска подударност између Милошеве и Момчилове легенде. Неверна жена Момчилова се у нашим песмама постојано зове *Видосава* (поред Вук II 25° и МН I 1, 52°). Име није историјски потврђено; Кантакузин, описујући како је 1345. здруженом грчком и турском војском поразио и убио Момчила под Перитеоријем, каже само да је његову жену милостиво отпустио у њен завичај, у Бугарску, али јој име не наводи (Maretić 1909, 194 д.). У перашкој бугарштиници и Повести о боју косовском зла кћи Лазарева, жена Вука Бранковића — чија је завист према Милошу, преко свађе са њеном сестром, Милошевом женом, отворила заплет косовске легенде, представљајући самим тим први корак ка њеном трагичном расплету, погибији Милошевој и Лазаревој, поразу

³⁷⁰ Занимљиво сведочанство о узајамном укрштању Милошеве легенде са Момчиловом управо у тим пределима источне Србије оставио је путописац Герлах, који 1578. бележи да се пиротска тврђава зове *Град Милоша Обилића* (ГлСУД XXXVI, 207), док новија традиција тај град приписује војводи Момчилу (Милићевић 1884, 224).

српске војске и пропасти српског царства — носи такође неисторијско име *Видосава*. Из историје је познато да се Лазарева кћи удата за Вука Бранковића звала *Мара*; перашка бугаршлица то име даје њеној тобожњој сестри, жени Милошевој, док писац Повести зна, из историографских списа, за њено право име *Мара*, али, свакако се држећи народне песме, додаје да су је звали *Видосава*, па је и сам тако зове приповедајући о свађи Лазаревих кћери, док у здравици Лазаревој Милошу на вечери пред бој назива Милошеву жену *Видосавом*, што је свакако омашка (у Орбина жена Вукова је, исправно, *Мара*, а Милошева *Вукосава*). Излази да је постојала одређена тенденција и у Милошевој и у Момчиловој легенди да се жена која је на овај или онај начин виновница јунакове пропасти назове *Видосавом*.

То нас име посредним путем може довести опет до бабе која је дошла главе Милошу. Реч је о томе да се у легендама разних крајева под именом *Вида* јавља једно женско митолошко биће. Легендарна Вида везује се са управо размотреним *Видосава* као стајаћим именом за издајницу у нашој епској поезији, а на другој страни са *Видовданом*, празником на који се одиграла косовска битка. У Будимирима између Сиња и Имотског забележено је крајем прошлог века предање везано за неке тамошње стећке. Била нека *Вида Видошевића*, која је живела 900 година, и то 300 као девојка, 300 као удата жена и 300 као удовица. Она је све те огромне каменове снела с оближњег брда на глави, предући успут кудељу. Кад је хтела снети последњи, најлепши стећак, сустане и пода њ је упојају. Нодило који ово предање наводи (Nodilo 1885–90, 124, са нап. 4) узима да се иза ове легендарне фигуре крије паганска богиња, женски пандан богу *Виду*. Светлост на легенду о Види Видошевића могу бацити слична предања из североисточне Босне, која наводи Миленко Филиповић. За један надгробни монолит у Станић-Пољу (Семберија) верује се да га је донела вила као пршљен на својој преслици (1969, 8). За мраморје у Цвртковцима прича се да су га носиле виле, па га спустиле кад је наишла нека вода, а оне полетеле да је заустављају (id. 56). Са овим се у везу може довести назив *Бабини шћайци* за сазвежђе Ориона (Јанковић 1951, 145). Вук 1818 s.v. *шћайци* објашњава да су то некакве четири звезде, „које стоје једна према другој као штапци у пређи“. То објашњава чудновату намену и небеско порекло стећака у легендама. Видимо, наиме, да се ту имена *Вида* и *Баба* односе на небеску прељу, означену још и као *вила*. Необична старост Видина подсећа на „тристагодишњу булу“ као варијанту зле бабе у косовској легенди.

Веза између митских личности Бабе и Виде, наслућена на овај начин, дала би се још чвршће успоставити преко *Црне Виде*, чије се име, с једне стране, придевским делом подударно са епитетом *црне* бабе која је издала Милоша, а с друге стране чинило би пандан *белом Виду* коледске песме (слично као што би *Даж-баба* било у корелацији са *Да(ј)-бог*). Но за ту Црну

Виду не знам да ли спада у српску традицију, па је стављам овамо с највећом уздржаношћу. Помиње је крајем XV в. Србин, бивши јаничар Константин Михаиловић, излажући једну легенду о Отману-Осману, оснивачу османског царства. Легенда каже да је Осман као имућан домаћин живео у покрајини Ак уазу „Бело Писмо“, а у оближњој покрајини „Црно (Писмо)“ живела је удовица по имену *Кара Вида*, што значи „Црна Вида“ (imeniem Karawida або Czarnawida wdowa). Једном се Осман запути да разгледа њен замак, а она, видећи га где се мота под зидом у сељачком кожуху, нареди те га полију помијама. Он јој се освети овако: довезе под њен град педесет врећа жита и понуди јој на продају. Она му допусти да уђе у град, а он нареди педесеторици својих момака који су вреће носили да из њих проспу жито и изваде претходно скривене батине, и тако заузме град, а његову господарицу нареди да баце са највише градске куле (Јаничар 13 д.). Прерада Јаничаревих успомена из XVII в. преноси легенду не именујући удовицу, али додаје да тај град Османцик и данас постоји у Азији у караманској земљи и да та кула са које је господарица бачена има нарочитог чувара; област Ак Јази била би близу Иконије (id. 105 д.). Није искључено да је Јаничар ову турску легенду предао у посрбљеној варијанти. Слично предање са истим мотивом „Тројанског коња“ Милићевић 1876, 658 бележи за Јерину и град Брвеник на Ибру: „Непријатељ ... дотера под Брвеник много кириџских коња који су носили некакве сандуке. Вођ кириџа био је момак угледан и још он уде си да госпођи од града оде за њега врло добра препорука. Она га позове к себи; он опет замоли да му се и коњи пусте у град, да не ноће на равни. Госпођа допусти. Кад сви буду у граду, онда из оних сандука на коњима поискачу војници, побију посаду и освоје град Брвеник“. Остаје неизвесно да ли име *Црна Вида* спада у српски фолклор. Да би оно могло ту спадати, излази не само из појединости да је она удова, као и легендарна Вида Видошевића, него још више из тога што наше легенде о женама-градитељкама знају, на једној страни, за Црну краљицу (у Војној Крајини — Вук 1818 s.v.), на другој страни, у Србији, упоредо са Јерином, за Виду.³⁷¹

У Србији на више места постоји предање о три сестре које су подигле три оближње тврђаве или цркве; у неколико таквих предања једна од сестара носи име *Вида*. У Подрињу приповеда се да је једна од три сестре Вида подигла град на церском западном вису Видојевици, друга, Јерина — Зворник, а трећа, Сока — град Соко,³⁷² или да су три сестре подигле три града на Церу: Вида — Видојевицу, Јерина — Тројанов град а Косана — Косанин град

³⁷¹ Чајкановић помишља да је Црна краљица могла бити какво (депоседирано) женско божанство, можда корелат црнога (хтоничног) бога (1941 = 1973, 355). Слично, по Нодилу, „опака Јерина“ прикрива „црну земљу“, стојећи у вези са владаром подземног света (Nodilo 1885–90, 116).

³⁷² СЕ36 LXXXVIII, Насеља 41, Београд 1975, стр. 162.

(id. 187). Вук у Даница за 1827, стр. 49 преноси предање да је Вида зидала Видојевицу, а Ковиљка — Ковиљачу. За Поцерину традиција везује Милоша Обилића, па се приповеда и да је он имао две сестре, Иконију и Виду: после његове смрти Иконија је подигла манастир Каону (хипокористик од *Иконија* у овом делу Србије гласи *Кона*), а Вида неки манастир у Видојевици (Милићевић 1876, 427).³⁷³ На другом месту исти аутор примећује: „Пада у очи што се овде [тј. у северозападној Србији према Дрини] оваке огромне грађевине све женама приписују“ (id. 526). У предању које му је дало повод за ову опаску, о сестрама *Соки*, *Пејри* и *Коси* које су подигле градове *Соко*, *Пејрац*, *Косџајник* и *Косановац*, не фигурира име *Вида*, али из претходних навода видело се колико је оно у овом крају својствено датом типу предања. Оно је то и другде. По предању, градове *Ниши* и *Видин* подигли су брат *Ниша* и сестра *Вида* (Милићевић 1884, 86). По варијанти у Каница II 374 била је и друга сестра *Гамза*, која је подигла *Гамзиград*. Каниц (који I 380 брка предања о Ковиљачи, о Видину и о Курвинграду) запажа II 137 слично Милићевићу: „Једну од карактеристичних црта јужнословенских легенди чини то што у њима већину старих градова оснивају краљевске или кнежевске кћери“.

Сличан мотив присутан је и код западних Словена; јавља се, заодевен у псеудоисторијско рухо, у старочешким легендама које преноси летописац Козма Пражанин (1045–1125).³⁷⁴ Он пише о потомству легендарног првог чешког владара *Крока*, чије име (лат. *Crocus*) Јакобсон, како смо то горе стр. 226 д. навели, везује са именом пољског змајборца *Крака* и са прасл. митолошким термином **korčunъ* и све те речи у крајњој линији изводи од *kročiti* (чеш. *krok* „корак“). По легенди, Крок није имао мушког потомства, већ само три кћери, обдарене мудрошћу не мање од мушкараца. Најстарија Кази (*Kazi*) није у траварству и бајању уступала Колхићанки Медеји, нити у видарству Аполону (*P(a)eonio magistro*), јер је својим басмама често постизала да Парке прекину свој бесконачни посао и да сама судбина следи њене наредбе. Средња кћи Тетка (*Tethka*) није се удавала; била је оштра ума; она је народ упутила даштује горске и шумске виле (*Oreadas*, *Driadas*, *Amadriadas* <sic!>), научила га сваком празноверју и установила му безбожне обреде, као што су култови текућих вода, огња, светих гајева и дрвета, каменова, брда и гора, и идолопоклонство. Најмлађа сестра, Либуша (*Libossa*) била је разборитија: у одлукама далековида, у разговору сналажљива, телом чиста, владањем смерна, никада није пристајала уз оног ко крши народне одлуке, са свима је била љубазна и преко тога љупка; урес и дика женског рода, смотрено је заповедала у женским стварима. Но уза све

³⁷³ Али који? — пита се он препривавши ову легенду. У ваљевском крају забележио сам 1978. предање да је Милош имао три сестре које су подигле три цркве: *Пауна* у селу *Пауне*, *Дока* у *Докмиру* и *Милица* у *Миличици*.

³⁷⁴ Cosmas Pragensis, *Chronica Vemorum* I 3–4 = Meyer 1931, 17–18.

то била је пророчица (*phitonissa*). И пошто је народу тачно предсказала многе догађаје, одлучили су једнодушно након погибије њезина оца да је поставе себи за судију. И ове сестре оставиле су за собом спомен у градовима које су подигле: Тетка — Тетин (*Tethin*), Либуша — у оно доба најмоћнији град Либушин (*Lubossin*), док је од Кази остала само њена гробна могила (*tumulus*) на брегу реке Мже (*Msa*).

У овој старочешкој легендарној традицији препознаје се структура легенди из северозападне Србије. Видели смо да би Милош могао представљати исти митолошки образац јунака као Крок; за две Милошеве сестре приповедало се да су подигле две цркве под Цером (у другом, првобитнијим верзијама, уместо цркава долазе градови), док се трећој показивао гроб обележен великим каменом (у селу Дворишту под Цером: Милићевић 1876, 426).³⁷⁵ Лака је разлика једино у томе, што је Милош брат, а Крок отац трију сестара. Но у приповедању Козме Прашкога важно је то што он, упркос своје еухемеристичком настојању, очитује првобитну митолошку природу Крокових кћери. Све три их, сваку на свој начин, описује као чаробнице. Свакако је из истог легендарног круга хроничар црпао и један опис враџбина извођених пред рат између Чеха и словенског племена Лучана, за владе Некланове. Једна лучанска врачара, унапред знајући да су чешке вештице (*strigae*) или сени мртвих (*lemures*) чинима (*votis*) надјачале њихове „Еумениде“ (тј. врачаре, од којих је и она једна), и да ће Чеси Лучане победити и све до једног побити, саветује свом пасторку, ако жели да се спасе, чим у првом сукобу убије непријатеља, да му одсече оба уха и стави их у своју врећу (за појасом), па да исуче мач и опрта крст међу предњим ногама свога коња: тако ће на њима разлабавити невидљиве узе, а коњи његових осталих сабораца, спутани тим узама услед гнева богова, малаксаће и попадати као да су исцрпени од дуга пута; он нека узјаше, обрне коња назад, па и ако би га после обузео велики страх, нека се нипошто не осврће, већ треба да убрза бег, и сам ће се избавити (Meуer 1931, 19). Ове чини чешких врачара, које невидљивим узама спутавају ноге непријатељским коњима, подсећају на начин на који је Момчилова Видосава онеспособила мужевљег коња, крилатог Јабучила, или како је кума сапела коња Николи Скобаљићу,

³⁷⁵ По предању је сам Милош убио сестру буздованом са Тројанова града док је плевела пшеницу, мислећи од ње да је кошута. Таква заблуда десила се Милошу и у једној подунавској легенди, по којој је убио пустињака од кога му се причинило да је јелен, па је после на његову гробу подигао манастир Туман (Милојковић 1974, 176; уп. Милићевић 1876, 1035, Канц I 196 д.). Но мотиви гађања са града и трагичне сестрине смрти потичу из предања о троглавој Тројану, које се везује управо за Тројанов град; за те мотиве зна и зетска легенда о Дукљану, која је и иначе у много чему слична Тројановој (в. Фабијанић 1964, 375). У једној варијанти Дукљан сестру гађа с града трима каменовима, али је не погоди, већ се она сама претвори у камен (id. 376). Повод да се оваква легенда веже за монолит у поцерском Дворишту могао је бити урезан лик кошуте или јелена на њему; за такве случајеве уп. Лома 1985.

или на врацбину крилате бабе, која је зауставила у месту тимочку војску, па се због тога сукобила са Милошем. Даље се ти мотиви везују за гатање коњима пред бој у полапских Словена и у косовској легенди, коначно за сам поступак којим Турци, по савету исте те бабе, обарају Милоша с коња.

Но вратимо се нашим предањима о женама-градитељкама. Поред Виде, чије се име доста постојано јавља, пренебрегавајући и језички осећај (*Видојевица* је од *Видоје*), поред других чија су имена *ad hoc* изнађена према топонимима *Сока* : *Соко*, *Иконија* : *Каона*), поред неприкосновене Јерине, чија је успомена присвојила безбројне рушевине не само на територији некадашње Ђурђеве деспотовине већ и у околним српским областима (уп. Вукчевић 1934),³⁷⁶ градитељка се местимице означава описно, титулом, нпр. *Краљица* у легенди о брду *Краљевица* крај Зајечара (Милићевић 1876, 879; већ смо поменули *Црну Краљицу* у Војној Крајини), *Царица* у Курвинграду (id. 1884, 16); на другом месту Милићевић наводи предање да су та царица, која је зидала Курвинград на Морави према утоку Топлице, друга која је зидала Царичину или Старичину (Царичин град) и краљица Злата која је подигла град чије су рушевине у истоименом селу у Топлици, биле три сестре (id. 352). Опет срећемо једно лично име, *Злаиша*, и оно може бити корисна нит водиља. Доминик Златарић, дубровачки песник краја XVI в., који је са италијанског препевао Тасову пасторалу Аминта, користи на једном месту име *Баба од злаиша* за *Ecate nocturna* (по RJA s.v. *baba*). Ноћна Хеката је у класичној митологији богиња магије, приказивана са три тела или три главе. Шибенчанин Томко Иван Мрнавић у својој драми „Османчица“ из 1631. има следеће стихове: „На китајско блато ходих у Татаре, ... прик камен појаса пријдох к *Баби злаишој*, гди се конач гласа свита у земљи тој. Од туд туркоманску сајдох у крајину“. Коментаришући у RJA ово место, Даничић помишља да *злаиша Баба* значи страну света, можда југ, и управо звезду на тој страни, упућујући на назив сазвежђа *Бабини ишпаици*, који смо горе поменули, а такође на назив *бабин куш* или *бабин буџак* за страну света одакле се небо почне ведрити; назив *babi kout* има и у Чеха и означава северозапад.³⁷⁷ Легенда и постанак сазвежђа Влашићи везује за бабу којој су отели кћер (Јанковић 1951, 140); једно другачије објашњење назива за сазвежђе *ишпаици*, *ишпаици* каже да су то штапови које је баба бацила за Влашићима — отмичарима своје кћери (тако у Босанској Крајини: Ђорђевић 1958, I 55). Број Влашића

³⁷⁶ Томе је могла не мало допринети сазвучност њеног имена са глаголом (*на*)*јерипи се* „нахерити се“ примењеним на рушевине, паду склоне зидове старих утврђења. Глиша Елезовић забележио је да на Косову „сваку стару рушевину [народ] зове *јерина* или *јеринџа*“ — наводно по деспотици Јерини (РСА).

³⁷⁷ За Нодилово тумачење в. напред; уп. и Nodilo 1885–90, 140 д. „Баба златнијех коса“ у Вуковој приповеци дод. 7° и ова „баба (од) злата“ старих писаца била би „прољетна земља у славенском миту“.

— седам — подудара се са бројем штапова рисанске „бабе Коризме“: на чисти понедеоник у Рисну ишао је момак преобучен у женске хаљине, носећи на рамену седам *шћайова*.³⁷⁸ Ова запажања поткрепљују Даничићеву претпоставку да је (баба) *Злаиша*, коју као краљицу *Злаицу* легенда такође везује за једну рушевину, заправо нека (северна?) звезда. Али тиме се не исцрпљује значење тог и других овде разматраних женских ликова. Изједначена с ноћном Хекатом, баба Злата је и тројна чаробница, попут трију Крокових кћери у старочешкој легенди. Но кључ за схватање пружа једно бугарско веровање које наводи Máchal 1891, 78, да Бугари врховну Суђају зову *Злата Баба*, а митска *Золотая Баба* помиње се и у староруским споменицима од краја XIV в. (id. ib.; Niederle 1924, 66).

У општесловенској представи, Суђаје су три. Бугари их зову *ориснице* и верују да оне станују на крају света. Управо на крај света Мрнавић, видели смо, смешта „Бабу злату“.³⁷⁹ За српске „Суђенице“ Зечевић је записао веровање да је свака изрицала судбину новорођеног детета: старија најнеповољнију, друга нешто блажу, трећа најблажу; притом би реч треће, најмлађе Суђенице, била последња и пресудна (1981, 78). То се подудара с Козминим описом Крокових кћери (Meuer 1931, 18 д.): најмлађа, Либуша, била је најмудрија и најпријазнија (што изражава већ само њено име, од *љубиши*); она је најбоље прорицала будућност, па су је изабрали за судиљу читавом народу. Наравно, у свом првобитном, митолошком виду, она судбину није прорицала, већ ју је изрицала, као што се њена најстарија сестра, *Каз*, није уплитала у посао (трију) Парки, већ је била једна од њих. Закључак је недвосмислен: три сестре српског и чешког предања су три Суђаје. Реч је о три женска митолошка бића чије се име изводи или од речи **sǫdъ* „суд(бина)“: срп. *суђаје*, *суђенице*, словеначко-кајкавске *sojenice*, чеш. *sudička*, луж. *sudzička* и сл., или од *pod(išii ce)*, пошто одређују судбину детету на

³⁷⁸ По Врчевићу, у Боки Которској су *Бабини шћайови*, четири успоред звијезде, једна више друге“; у некадашњем Жичком срезу их називају *бабини шћайи* (Ђорђевић 1958, I 50; 55). У Руса се Влашићи зову и *Баб*, у Срба и *Бугарске кокошке*; то је вероватно исти назив као и *Квочка с пилићима*, премда Јанковић (1951, 149) нагађа да би се ово последње име пре односило на Алдбаран са Хијадама. Да се и ова представа сазвежђа рефлектује у легенде о старим градовима и женама које су их градиле или у њима боравиле сведочи мачванско предање, да је у граду Ширину на Сави „седела некад некаква царска ћи која је имала од злата синију, и на њој квочку с пилићима — све од сувога злата!“ (Милићевић 1876, 424). За више старих рушевина у северозападној Србији приповеда се да је у њима скривен златни разбој. У приповеци „Змија младожења“ (Вук 9°), златна преслица, кудеља и вретено дар су Сунчеве мајке, златна квочка с пилићима дар Месечеве мајке, а златан разбој дар Ветрове мајке. Да златна преслица и квочка с пилићима спадају у слику звезданог неба већ смо се осведочили. Слични мотиви присутни су и у фолклорним традицијама других словенских народа (уп. Афанасјева II 67; III 193; Милошевић-Ђорђевић 1971, 81 д.).

³⁷⁹ Уп. староиндијског бога времена и судбине Калу као сина Поларне звезде (Dhruva): реч *kāla-* „време“ сродна је грчкој *πῶλος*.

рођењу: рус. *рожанице* у списима од XI века заједно са једном мушком личношћу *Родом* (коме би одговарао срп. *Усуд* у динарским крајевима); слично име јавља се и на словеначко-кајкавском подручју (*rojenice*); уп. још чеш. *rodička*; у ужичком крају зову се још *виле*, у Бугара, као што је горе речено, *ориснице* од грч. ὀρίσαι „одредити“.³⁸⁰ Словенске три Суђаје одговарају трима грчким Мојрама (Μοῖραι), од којих је једна, Клото, замишљана како на преслици преде животну нит сваког човека (томе одговара представа небеске преље у поменутих нашим причама). И Римљани су веровали у три Парке које одређују човекову судбину; код Германа су то три Норне (*Nornir*): најстарија Урд (*urðr* „коб, погубна судбина“), Верданди (она што бива?) и најмлађа Скулд (нужност). Њиховим именима изражен је исти однос као у српском веровању: најстарија изриче најнеповољнију, кобну судбину, али пресуда најмлађе се нужно испуњава.³⁸¹ Митолошке представе о вилама и о женским демонима судбине међусобно се додирују и прожимају, чак је романски назив за вилу: ит. *fata*, фр. *fée*, одатле и енгл. *fav*, *fairy* изведен од латинске речи *fata* „судбина“. Једна од тих додирних тачака као да је и мотив градње у облацима, који у локалним легендама бива „приземљен“ и утројен.

Било да је испрва постојала само једна Суђаја, која се затим утројила, било да се из првобитног тројства накнадно једна издвојила, аналоган женски лик среће се и у једнини. У староруским споменицима који осуђују паганске култове напоредо са Перуном, Велесом, Дажбогом и Стрибогом помиње се и *Мокошь*. Она је такође била једино женско међу божанствима којима је Владимир поставио идоле у Кијеву. Доцније као да је име означавало чаробницу, врачару. Према руском номоканону из XVI в., свештеник је на исповеди морао питати жене јесу ли ишле *Мокуши* (Не ходила ли еси к Мокушњ?). У северноруском фолклору, Мокуша је жена велике главе и дугих руку; женама се забрањује да увече, особито у време ускршњег поста, остављају неопределену пређу, јер би је преко ноћи Мокуша опрела. Сећање на њу под тим именом чувало се и у Украјини до средине XIX в., иначе се у украјинском фолклору њен митолошки лик одржао под именом Св. Петке

³⁸⁰ Одатле код Срба *Урус* = *Усуд*, у множини *Урусци* (СЕЗб XLI/1927, 87°, 88°, и, како смо то горе претпоставили, *Урусави* као име зле бабе која је Турцима издала Милоша.

³⁸¹ В. Зечевић 1981, 77–84, где наводи мање убедљиву Гримову интерпретацију имена трију Норни; уп. и Niederle 1924, 66–71. Да се митски ликови Суђаја јављају у легендама као звезде и сазвезђа, или као Сунчева, Месечева и Ветрова мати, не треба да чуди; веровања о судбини, о предодређености људског живота и светског збивања првобитно су везана за правилност кретања звезданог неба: то су закони универзума које следе и Сунце и Месец у својем кружењу, па и смена ветрова у току године. У Хомољу кад почне месец да се једе састану се у сваком селу по три бабе врачаре у кући најмлађе, па компликованом тронедељном процедуром припремају лековити квасац (који између осталог служи и против мађија), при чему су тачно одређене радње које изводи најстарија, које средња, а које најмлађа. У тим радњама важно оруђе су и гребени за предиво (Ђорђевић 1958, 147). Старочешка „Александрида“ помиње вештице (*vědi*) које прождиру месец предући у мраку кудељу (id. 41).

(*Пятница*), коју ритуално приказују као жену распуштене косе, водећи је по селима; приносе јој и жртву, бацајући у кладенац пређу, слично као што су у олоњецкој губернији при стрижи оваца прамен вуне жртвовали Мокоши (Niederle 1924, 122–124; Kulišić 1979, 175–177; Иванов и Топоров МНМ II 169). Ова представа опет нас доводи рисанској Баби Коризми којом, као у Срему „Гвоздензубом“, плаше уз Ускршњи пост преље; такође, упућује нас на чешку и словачку Луцију, жену распуштених власи, код Чеха огрнуту белом плахтом, а у Словака одевену у народну ношњу, која је обредно приказивана првог дана Нове године (Kulišić 1979, 100). Доиста, у Срба се забрана предења и ткања преноси и на зимско време „Мратинаца“ пред Нову Годину (Димитријевић 1926, 85), на раздобље од Божића до Св. Саве (Левач, СЕЗБ XXXII/1925, 135) или на недељу пред Св. Саву (Димитријевић 1926, 73), док се сама Нова Година у Кучима зове „женски Божић“ (Кулишић 1970, 40). У вези с овим вреди поменути једно предање о Јерини. Оно је варијанта предања о њеним безобзирним прохтевима, посебно о томе како су јој сваког дана морали клати вола од кога би појела само језик. Но у варијанти о којој је реч, СЕЗБ XLI/1927, 147°, осећа се првобитни обредни смисао жртвоприношења и она можда више него и једна друга појединост из тако богате фолклорне традиције о Јерини оправдава Чајкановићеву претпоставку да би се иза понске хипостазе Јеринине могло крити неко старо божанство (1932 = 1973, 258). Предање каже да су сви морали Јерини у Смедерево носити плећку од божићне печенице. Ми иначе знамо да се плећка и глава божићне печенице остављају за мали Божић, тј. за Нову годину (Св. Василија Великог). Видели смо да се тај дан зове и *женски Божић*, и да се за то време такође везује забрана предења и ткања, као и за Ускршњи пост. Наизглед, нема ухватљиве везе између предења и божићне печенице. Но осведочили смо се да је у митологији словенских Суђаја предење присутно као и у грчкој и германској, и да се ради о симболичном испредању животне нити. Ако се не сме остављати пређа да је преконоћ Мокуша испреда, разлог томе је свакако тај, што би тако била на мистичан начин испредена животна нит, тј. скраћен век укућанима. Исти разлог видим у основи српског веровања, забележеног у Грбљу, да је велика несрећа за човека кад полази у рат да сретне жену са кудељом (СЕЗБ L/1934, 33). Зато мислим да нису у праву они који у Мокоши виде демона женских послова, предења и стриже, можда и плодноне влаге (Łowmiański 1979, 124; Kulišić 1979, l.c.), а да је Иванов и Топоров МНМ l.c. исправно просуђују као типолошки блиску грчким Мојрама и германским Норнама, које преду нити судбине. Ако је предење у том смислу повезано са усудом, то је у српском веровању и плећка печенице, којом се у Срба о Божићу гата да ли ће бити рата (Чајкановић 1941 = 1973, 418). Обе наизглед разнородне представе везују се, дакле, за новогодишњи празник женског божанства судби-

не.³⁸² Закључак гласи да има довољно разлога да се божанска функција оличена у Мокоши просуди као прасловенска; што се пак тиче евентуалне распрострањености њеног имена ван руског домена, имамо значајну потврду у чаробници Мокошки (*Mokoška*) словеначког предања, а осим тога само топономастичке трагове као *Mokošin vrch* у Чешкој, *Mukus*, *Mukeš* у Полабљу, *Mokocize* (sic!) у Лужицама (Niederle 1924, 122; МНМ l.c.), коначно наш топоним *Мокошица* код Дубровника (Skok II s.v.; Filipović 1961); табуистичку преинаку *Мокош* у *кокош* можемо слутити у неким изразима као *Кокошији Бадњак* „дан уочи Бадњег дана“, *Кокошињи Божић* „субота уочи Божића“ (уп. *Женски Божић*), *кокошка* „врста колача који се меси на Бадњи дан“ (Косово), *кокошица* ускршњи колач, *кокошка* „мотуљак пређе“, такође *Бугарске Кокошке*, *Квочка с шиљима* као називи сазвежђа.³⁸³

Претходна дигресија из јуначког песништва у замршен сплет питања словенског фолклора, народних легенди и веровања није била узалудна. Захваљујући њој, посредно смо, али веома пластично разазнали прави митолошки лик бабе која предаје Милоша Турцима у косовској легенди. Она није, како су то неки претпоставили, деградирана богиња Земља, чија би нас појава упућивала да иза приче о јунаковој погибији опет претпоставимо неки мит; но та баба није ни обично људско биће, пуко оруђе судбине: она је отеловљена Судбина, која једино одлучује о јунаковом животу и смрти, и ми у њој имамо један прави епски мотив из прасловенске старине, или, у крајњем случају, једну врло рану епску транспозицију мита. Крилати коњ је симбол Сунца, а Видовдан (како је то већ наглашено у претходном поглављу) пада уза саму летњу дугодневицу, од које Сунчева снага опада а дан се крати. Ако се узме да је главни јунак мита био соларно — сунчано божанство, схватљиво је зашто после дивовских скокова које је учинио следи његов пад и пропаст: Сунце је достигло своју врхунску тачку на небу и надаље његова путања бива све нижа. Разумљиво је и зашто је божанство судбине оно које Сунцу, у том симболичном смислу, долази главе. Правилност и предодређеност космичких токова, другим речима моћ судбине, јасније него игде другде испољава се у кретању небеских тела. У складу с тим је и околност да се „Златна баба“ — врховна Суђаја — оличава у некој звезди или сазвежђу: она у том виду означава крајњу тачку Сунчеве путање на небеском своду и на неки начин одређује животну границу соларном божан-

³⁸² Обе радње, и предење и врачање плећком печенице упражњавају се о Божићу за здравље пчела. У ужичком крају врача се о Божићу пре сунца кудељом на преслици тако, што девојка обавија одредену жицу око уљаника, а у Хомољу се за пчеле врача лопатицом од десе плећке божићне печенице (Ђорђевић 1958, II 225 д.).

³⁸³ Интересантно је да се заузврат **mokoš* јавља и као назив за птицу код Словенаца: *mokoš* „Gallinula, Rallus aquaticus, Crex porzana, *mokoška* / *mokuška* „Gallinula chloropus“, в. ЭССЯ 19/1992, 131 дл., тамо и разне етимологије овог теонима, уп. још Иванов/Топоров 1982–83, 185.

ству, које се у годишњим циклусима непрестано рађа и умире. Никакво чудо, што у митолошким причама та два небеска тела, Сунце и звезда, бивају доведени у различите родбинске односе. Док су три Суђаје у поцерској легенди Милошеве сестре, три чешке принцезе су кћери легендарног Крока, чије име стоји у вези са *корак*, *корачаџи* и старим словенским митолошким називом *Крачун* < **Korčunъ* који означава персонификацију зимске краткодневице од које Сунце почиње јачати, *корачаџи* унапред. О пролећној равнодневици, када се такође прослављала Нова година, слављена је победа соларног јунака над демоном зиме, оличењем таме и хаоса: поменули смо да за град *Краков* у Пољској постоји старо предање да је назван по свом оснивачу *Краку* који је на том месту убио змаја, и допустили могућност да се на исти митолошки прототип своди име *Рак* које у поменутој легенди из Срема носи један од три побратима који су упали у татарски табор и убили владара. Можда је Пра-Милош носио име *Крак* (или слично), пре него што је у косовском епу прозван по историјском убици султана Мурата.³⁸⁴ Иза његове сроднице и издајнице, која у легендама носи различита имена — од којих се *Злаџа* вероватно односи на њен звездани лик а *Вида* изражава њену везу са *Видовданом* као празником летње Сунчеве обратнице — стоји најстарија Суђаја, демонска преља, која изгледа да се у прасловенско доба звала **Мокошъ*. Тако не само да се у основним цртама може реконструисати соларни мит који је инспирисао легенду о Милошевој смрти, него и имена његових протагониста, *Крак* (*Крачун* или сл.) и *Мокош*. Но нас овде митологија занима само утолико уколико се преливала у епику, и поставља се питање да ли је ова прича о небеским светилима била заоденута у псеудоисторијско рухо још у преткосовској јуначкој поезији, тако да је Милош непосредно заменио не паганског бога, него неког ранијег епског јунака. Таква посредност у предаји овог сижеа сама по себи је вероватна, јер тешко да су у XIV веку код Срба могле живети митолошке песме у свом изворном, паганском виду, са неизмењеним именима претхришћанских божанстава. Најзад и пољски *Крак*, и чешки *Крок*, и сремски *Рак* фигурирају у старим списима не као богови, већ као јунаци из давнине. Упечатљиву паралелу за

³⁸⁴ Значење Сунчеве обратнице имали бисмо и у имену *Крес*, како се у повељи Беле IV, фалсификованој крајем XV–поч. XVI в., назива сремски јунак који је са двојцом браће упао у татарски табор и убио заповедника. Већ је Вјекослав Клаић увидео везу ове легенде из Срема са косовским предањем о Милошу који се са два побратима пробија у турски табор и убија Мурата, било да је сремска традиција настала по моделу косовске, било да су се обе независно развиле из истог извора (Клаић 1925; Радојчић 1958–59, уп. горе 134). Реч *кр(и)ес*, прасл. **krěsъ*, означава управо летњу обратницу (по Трубачову, у вези са лат. *crescere* „расти“; по другима, са лит. *kreipti* „враћати“, уп. ЭССЯ 12/1985, 140 и 125, најскорије Лома 1999а, 139). Са оваквим тумачењем не мора се косити то што се чини да су имена ових легендарних јунака, с друге стране, служила да се објасне неки сремски топоними (*Рак* : манастир *Раковац*; *Куйиша* : *Куйишиновици*).

преливање истог праиндоевропског соларног мита у еп пружа нам опет староиндијска Махабхарата, овај пут са судбином јунака Карне.

Коњушарев сунчани син

Карна је племенит и витешки лик, син бога Сунца Сурје, а по мајци брат петорице Пандуових синова, Арђуне, Јудхистхире, Бхиме, Накуле и Сахадеве.³⁸⁵ Он се, међутим, бори на супротној страни и у једном тренутку преузима заповедништво над војском њихових противника. У боју супротставља му се полубрат Арђуна, син и отеловљење бога олује и рата Индре. После жестоке борбе, пред Карниним бојним колима појављује се, у лику брахмана, бог Кала, Време, као демон судбине и судбином предодређене смрти, и изриче судбоносне речи: „Земља гута точак“. У том тренутку, један точак Карниних кола упада у земљу. Карна скаче са кола и узалуд покушава да истргне точак из земље; приђе му Арђуна и откине му главу једним поготком своје магичне стреле. У овом епском сижеу Димезил види транспозицију јединог мита о Сурји-Сунцу који помиње ведска књижевност и у којем је његов противник управо Индра, отац и митски образац Арђуни, који Сунцу отима точак његових кола. Не оспоравајући тачност овога запажања, ми са своје стране не можемо а да не запазимо велику сличност, заправо суштинску истоветност епског приказа Милошеве смрти са Карнином: пред несавладивим јунаком у жеку битке појављује се божанство судбине и својим речима чини да он падне са кола, односно са коња, омогућивши тако његовим противницима да га савладају. Уопште се страдање сунчаног бога у разним митологијама приказује као његов пад са кола или коња (уп. грчког Фаетонта), па одатле разумемо и зашто је било толико важно Милоша избацити из седла: тимочка легенда и паралеле које се на њу надовезују сведоче нам да је и његов коњ првобитно био крилат. Сам начин на који Турци по бабином савету обарају Милошева коња, помоћу копаља побијених у земљу, подсећа на старо словенско гатање о будућности превођењем коња преко копаља, за које смо претпоставили да је нашло свој одјек и у легендама о поласку Срба на Косово; тај обред, посведочен код прибалтичких Словена, можда се заснивао на неком миту о кретању небеског тела, Сунца или Месеца, са којим су пагански Словени везивали сопствени напредак или назадак; у Срба се дизање сунца на небеском своду традиционално мерило копљима и скоковима (у изразима као: „Сунце је одскочило за копље, за два копља“). У Нартовском епу кавкаских Осета соларни јунак Сослан (= черкески Sosruko), који своје победе обично односи у подне и има за противника демона зиме и хладноће, гине тако што му магични огњени точак на Ивањдан, о летњој дугодневици, одсеца ноге. У варијантама

³⁸⁵ Епску легенду о Карни (*Карна*-) излажемо по Dumézil 1968, 125–144.

тај догађај приказан је као нежељен исход игре која би, као и у случају нордијског Балдра, требало да потврди јунакову нерањивост. Појам обредне игре (кола) и поигравања Сунца на небу везује се код Словена и Балта управо за Ивањдан или, код дела Срба, за временски близак празник Видовдан — дан Косовског боја (уп. горе 203). Изворно је Балдр соларно божанство које страда о летњој дугодневици, када је широм Европе извођен обред паљења и котрљања точка увијеног у сламу.³⁸⁶ Друга „мерзебуршка басма“, која описује магично лечење ишчашене ноге Балдрова коња, вероватно алудира на то његово сезонско страдање. Вишњићева „Смрт Марка Краљевића“ Вук II 74° могла би крити исти мотив: Марков успон на врх планине и посртање његова коња као да одсликавају Сунчев годишњи домашај највише тачке на небу и његово слабљење након летње обратнице, а слика смрти коју је видео огледавши се у извору вероватно није била друкчија од гореописаног пророчког сна Петрановић II 25° у којем кнегиња Милица види одсечену главу свога супруга као Сунце које упада у кладенац.³⁸⁷

Сличност између Милошеве и Карнине смрти и улога божанства судбине у њој не остаје на мотиву пада са коња, одн. кола. Као што Милошу Турци ништа нису могли док их баба, у којој смо препознали словенску богињу судбине, није поучила како да му раскују оклоп, тако је и Карна, као Сунчев син, био рођен у златном оклопу сраслу са телом, који га је чинио нерањивим. Да би га савладали, Пандаве су га најпре лукавством морали лишити тог оклопа, и то су учинили тако што сам отац Арђунин Индра долази Карни и тражи од њега његов златни оклоп на поклон, знајући да је јунак толико широкогруд да никад никоме није ускратио милостињу. Карна доиста чак ни то не одбија, већ својеручно ножем скида са свог тела златне плоче оклопа, испод којих тече крв, и даје их молиоцу, лишивши се тако своје чудесне заштите. Канонска Махабхарата смешта ту епизоду пре ратних догађаја, објаснивши је као чин предострожности Индре, који зна да ће његов син Арђуна морати да се сукоби са својим полубратом, Сунчевим сином. У погледу редоследа догађаја, Димезил сматра изворнијом препричану верзију пуковника де Полиса (de Polier), по којој су Кршна и Арђуна пришли Карни прерушени у брахмане онда када је он већ лежао смртно рањен на попришту и затражили милостињу. Ту је, додуше, мотив златног оклопа

³⁸⁶ Поређење Балдрове и Сосланове судбине изводи Dumézil 1948/59, 196 дд., 1978, 98; 112 д.

³⁸⁷ За „херојски“ аспект Маркове смрти уп. горе 153 д., нап. 240. Овај њен митолошки аспект успоставља спону са источном, бугарско-македонском традицијом, за коју је, између осталог, карактеристичан мотив Маркове трке са Сунцем; неће бити случајно што код Вишњића Марко за себе каже да је у својих тринаст година прошао „земљу и градове, / и обинш’о Исток до Запада“ (28 д.); у основи овакву интерпретацију Маркове смрти даје већ Nodilo 1885–1890, 344–346, изводећи и веровање у Марков будући повратак из митолошког мотива Сунчева васкрснућа. О укрштању оба ова аспекта у Марковом епском лику в. горе 103 д.

сведен на два златна зуба-кутњака са малим драгуљима, која Карна, немајући шта друго да удели брахманима, сам себи избија и њиме их дарује. Из пређења наведене две верзије намеће се вероватна претпоставка да је првобитно једно исто божанство, вероватно демон Судбине, прерушено у брахмана, помогло и да се Карна обори с кола и да се лиши свога чудесног оклопа, као што у косовској легенди једна иста баба-Суђаја (Мокош?) својим саветима остварује оба предуслова да Милош буде савладан, посаветовавши Турке и како да га оборе с коња и како да му раскују оклоп.³⁸⁸

Као што иза мотива са точком Карниних кола препознаје одјек јединог мита о богу Сурји за који зна Ригведа, тако Димезил и иза чудесног златног оклопа који Карна дугује своме соларном пореклу слуги један мит о том старом индоевропском божанству, који Веде додуше не помињу — јер је већ пред крај индоевропског периода митологија бога Сунца била у опадању, што сведочи и релативна оскудност у митовима Сурјина грчког хомонима Хелија (*Sūryah* : Ἥλιος) — али би био старији од ведских химни, још индоирански, будући да му се одраз препознаје у једној од легенди осетске епске традиције о Нартима. Старом Нарту Верхтенегу (*Wærxtenæg*) снаха, Сунчева кћи, донела је на дар чудесну жичану кошуљу свог оца, Сунца. Три брата разбојника отму старцу ту кошуљу и успут му одеру два ремена коже с леђа. Његов син Сибелц (*Sybælc*) убије их сву тројицу, поврати жичану кошуљу и прилепи одрану кожу оцу на леђа, тако да је одмах зарасла (*Dumézil* 1968, 141 дд.). Доиста, златни оклоп срастао с телом, тако да кад се скида испод њега се отварају ране и тече крв, чини се да би првобитно могао бити сликовит приказ Сунца на заласку које губи свој златни сјај обливајући се крвавоцрвеном румени — или можда Сунчева помрачења. Но то не мења чињеницу да се тај мотив и у Индоаријаца и у Иранаца јавља у епским транспозицијама.

Карнином оклопу функционално одговара Милошев оклоп, који јунака такође чини нерањивим и може бити скинут само интервенцијом натприродног бића. Као и крилати коњ, и оклоп је био не само атрибут, него интегрални део сунчаног бога: лишен та два својства, нерањивости и моћи летења, он је постајао лак плен за своје противнике. Додуше, Милошев оклоп у косовској легенди није златан, као што се то не каже ни за Сунчеву жичану кошуљу осетског предања. Такав мотив звучао би одвећ неисторијски у епској традицији везаној за један не тако далек историјски догађај, какав је Косовски бој. Добро се памтило тешко наоружање европских витезова с краја XIV в., „љутих оклопника“, које се у сукобима Срба, па и других Европљана са турском лаком коњицом пре показивало као сметња него као предност. Изворнија представа можда се чува везана за имењака косовског

³⁸⁸ Староиндијска реч *kavaca-* „оклоп“, којом се означава и Карнин оклоп у Махабхарати, можда је од истог ие. корена који је у срп. (*рас-*)ков-*аџи* (друкчије Маурхофер EWAi I 326).

јунака Милоша Војиновића, који у песми „Женидба Душанова“ Вук II 29° облачи на себе

*... шанану кошуљу,
до појаса од чистог злата,
од појаса од бијеле свиле;
по кошуљи три шанке ђечерме,
јак доламу са тридесет појаса
по долами поке саковане
златне поке од четири оке;
а на ноге ковче и чакшире (182–189),*

а преко свега бугарску кабаницу од црне вуне, да га у сватовима не би познали. Тренутак када се Милош под Леђаном открива у своме правом лику дочаран је овако:

*Збаци с главе бугарску шубару,
скиде с леђа бугар-кабаницу,
засија се скерлет и кадифа,
засјаше се поке на прсима
и златне ковче на ногама:
сину Милош у пољу зелену,
као јарко иза горе сунце (559–565).*

Може се упоредити и златна кошуља од које трећи *Милош*, Обренбеговић, није нипошто хтео да се одвоји у песми о „Женидби Максима Црнојевића“ (Вук II 89°, 965, в. горе 120). Ако одећу Милоша Обилића не карактерише злато, одликују је, као и Војиновићеву у управо наведеном опису, свила и скерлет. У бугарштини о свађи Лазаревих кћери Милошева вереница, препирући се са својом сестром, Вуковом вереницом, каже: „Он се, Вуче, подноси кунинам и рисовинам, / а Кобиловић Милошу л’јепом свилом и скрлетом.“ (Гилфердинг 1859, 218). Опет се очитује небесни карактер ових двеју тканина, као у мотиву темеља Лазареве причесне цркве (уп. напред 120). Крзно у које се одева Вук Бранковић опонира га на неки начин небеском, соларном јунаку Милошу.³⁸⁹ Чудесну „танку кошуљу“ у једној икавској песми МН VII 327° носи *Пере војвода*: добио ју је као кум у сватовима Сунца и звезде Данице (дакле је она Сунчев дар као и у осетској легенди). Српска варијанта песме о вили која гради град из северозападних крајева (Беговић 33°) помиње „танкошуљу, и сунчану и мјесечну, звјездама

³⁸⁹ Да ли би се смело помишљати на лик староруског бога *Волоса*, господара стоке и уопште земаљског богатства, чије се име везује са речју *волос* = сх. *влас*, „длака“? „Основни мит“, како га реконструишу Иванов и Топоров, излаже управо сукоб громовника-Перуна са Волосом (или Велесом?).

изведену“, коју носи „младо момче“ у сватовима. У покладној песми из Левча у чијем се припеву призива (бог?) Перун, имамо можда мотив крвавог (с)кидања златне Сунчеве одоре, представљене као ћилим:

*Моја мајка ћилим ѿка,
Изайкала мене звала,
Избројала разне боје,
А највише русе боје.
Ћилим ће се поцепајти,
Злато ће се попрошијти,
А ја оста вечно шужан.³⁹⁰*

Чини се, дакле, да поређење Милоша Војиновића са сунцем неће бити празна песничка фигура, већ пре алузија на соларну природу његовог и Обилићевог заједничког митског праобрасца. Димезил указује како песници Махабхарате избором епитета и поређења наглашавају соларни (сунчани) карактер јунака Карне: у сукобу са сином олујног бога Арђуном, он је озарен Сунчевим сјајем, а Арђуна обавијен сенком облака (I 134, 5401 дд.); његова кола пореде се са Сунчевим седмопрегом; његова одсечена глава са руменим Сунчевим диском (VIII 90, 4800 дд., уп. Dumézil 1968, 132, 137). У неким варијантама савет Турцима како да савладају Милоша даје глас из облака, тако у Бетондићевој бугарштици (Богишић 1°): „Али бјеше Милошу худа срећа прискочила, / глас изиде из облака и Турцима говораше“ (186 д.) и код Врчевића, где имамо развијенију слику; „Ал’ Милошу лоша срећа била: / ведро бјеше па се наоблачи, / из облака нешто проговара“ (Pešić 1967, 204 д.). Изненадно навлачење облака на небо које значи кобни преокрет ратне среће за соларног јунака може бити реминисценција на митолошки сукоб Сунца са олујним богом, који је праћен облацима, као што је то случај у горе наведеном опису сукоба између Карне и Арђуне у Махабхарати.³⁹¹

Соларна Милошева природа чини се наговештена (неисторијским) именом његове жене, кћери Лазареве у Бетондићевој бугарштици *Даница*: у митолошким песмама, звезда Даница јавља се као Сунчева невеста (попис варијаната Krstić 1984, 603). Исто и у Врчевићевој варијанти, где осим тога Милош Мурату, распоривши га, „поигра три пут на прсима“ (Pešić 1967, 178), што се иначе верује да Сунце чини о Ивању дне (Вук 1818, 237, Милићевић 1894, 136 д.). Милош свој подвиг везује за Сунце изјавом на Кнежевој

³⁹⁰ Припев гласи: „Дзиндзири, дзиндзир злато, / Трумбери, трумбер беше, Перуне Петре, карафијо мој!“ (Петровић 1926, уп. Филиповић 1948, 75 д.).

³⁹¹ То што је у Срба соларни јунак можда био идентификован са громовником Перуном, док се у ведском миту громовник Индра сукобљава са Сунцем као и у Махабхарати Индрин син Арђуна са Сунчевим сином Карном, не треба да нас буни: у Словена нема трага том митском антагонизму, и Перунова хришћанска супституција Св. Илија иступа по раширеном веровању као бранитељ Сунца.

вечери да ће Мурата убити „прије нег’ сутра сунце буде на источној овој страни“ (Богишић 1°, 141), што и чини (id. 154), док у Врчевићевој варијанти креће са својим побратимима под султанов чадор тек што „зора на истоку сину“ (Решић 1967, 131). За везу са Иваном — Св. Јованом важна је идентификација (неисторијске) Милошеве мајке *Јање* са „светодоухом *Јаном*“ женских песама која је заправо Св. *Ана*, мати Јована Крститеља (в. горе 157, у вези са именом *војвода Јанић*).

Подударност између староиндијског Карне и српског Милоша Обилића протеже се и на њихово порекло. Милош је првобитно *Кобилић*, напуштено дете девојке и натприродног бића — змаја, или српског владара, које је отхранила *кобила* (СЕЗБ ХЛІ 387 д., 540); по једној верзији он је био коњушарев син, из села *Кобилџа* код Крушевца, кога је кнегиња Милица узела и одгојила на Лазареву двору (Милојковић 1974, 172). Милошево ниско порекло чест је предмет поруга, и од једне такве увреде заправо почиње сукоб између њега и Вука Бранковића који се расплиће у Милошевом подвигу и Вуковој издаји. Карну је његова мати Кунти док је још била девојка родила богу Сунцу и пустила у кошари низ воду, па су га нашли и одгајили као своје дете Дхртгараштрин слуга Адхиратха и његова жена. Адхиратха је био возач бојних кола, што му и име значи (*adhi-ratha-*), па су Карну, ругајући му се, као и Милошу, због ниска порекла, називали кочијашевим сином (*Ādhirathih*).

Сумњичавцима којима поређење Карнине смрти са Милошевом, упркос карици нађеној у осетском епу, ипак изгледа недовољно да се установи чврста генетска веза између двеју епских традиција, у стању смо да понудимо и *tertium comparationis*, и то једну општепознату епизоду из једног класичног и врло старог текста индоевропске епике, старогрчке Илијаде. Њено шеснаесто певање опева Патроклово јунаштво и његову смрт. Ахилеј се услед свађе са предводником ахејске војске Агамемноном повукао из борбе, и у његовом одсуству Тројанци су опасно притеснили Ахејце; не могући то да поднесе, Ахилејев најбољи пријатељ Патрокло измоли од њега његов оклоп и шлем који надалеко сија, стави их на себе, па поведе у бој њихове земљаке Мирмидонце, побије многе Тројанце и потисне их од ахејског логора све до градских зидина. Три пута Патрокло јуриша на тројански бедем и освојио би град, да га сам бог Аполон сваки пут није одбио. Борба се наставља док се сунце успиње ка врху неба; када се оно почело клонити смирају, Ахејци и даље имају премоћ, али већ преко онога што су им богови досудили: ὕπερ ἄϊσαν (777–780); поново Патрокло три пута насрне на непријатеље, али при четвртном јуришу приступи му с леђа, невидљив, маглом обавијен Аполон и тако снажно га удари у плећа, да Патроклу с главе спадне сјајни Ахилејев шлем под ноге коњима упрегнутим у његове двоколице, у руци му пукне копље и испадне му штит; тако разоружана, противници га ране и најзад га највећи тројански јунак, Хектор, убије. Патроклови тро-

струки налети упоредиви са три Вишнуова и Кршнина корака и са три Милошева скока, а затим његова смрт изазвана интервенцијом божанства које га лишава његове чудесне ратне опреме, све то бива доведено у везу са дневним кретањем Сунца; преломни тренутак наступа пошто оно прође своју највишу тачку на небу и истовремено Патрокло прекорачи границе своје судбине. Ова грчка паралела староиндијском, осетском и српском епу сведочи да је мит о страдању соларног божанства још у праиндоевропско доба служио епским песницима као згодан образац за стилизацију смрти у боју својих главних јунака, а соларни симболизам који Робинсон (1978) разоткрива у основи песничког приказа пораза руских кнезова у „Слову о полку Игореве“ казује нам да су и овај тематско-мотивски склоп Срби из те дубоке давнине баштинили посредством прасловенске епике, која, додуше, није непосредно засведочена, али се напретком компаративних истраживања разне врсте све јасније оцртава пред нашим очима.

5. ЗАКЉУЧАК

Од годишњег до космичког циклуса; од историјске збиље до поетске фикције (и натраг)

Ово наше разматрање могло би ићи и даље у ширину, али ћемо овде стати, у убеђењу да смо обухватили главне елементе косовске епске легенде и да смо притом доспели до оне дубине коју смо на своме полазишту смело фокусирали: до њених индоевропских корена. Суочили смо се са једном причом која се најмање пет хиљада година препричавала, чије су се позорнице при том много пута мењале, као и имена њених актера, али су јој основна структура и општи дух остајали исти. Епика чијим смо се фрагментима бавили сублимира идеологију једног архаичног, ратничког друштва. Од индоевропских бораца на борним колима, преко старих словенских ратника, до српских средњовековних витезова, та идеологија се у својој бити није мењала. Она је заснована на једном посебном, ступњевитом, од нашег савременог суштински другачијем сагледавању људске егзистенције, у којем тзв. обреди прелаза (rites de passage) воде човека са једне на другу егзистенцијалну раван. Битна одлика епског песништва, коју смо назвали интерпланарношћу, јесте да се оно занима пре свега за човеков успон до самога врха те лествице, којим се досеже статус јунака и чини помак од људског навише, ка свету богова. Као што се егзистенција хероја-полубога издиже од земље ка небу, и њена епска сублимација креће се у међупростору где се прожима људско и божанско, где се главни проблеми људског бивствовања укрштају и преплићу са космичким токовима. Теза нове компаративне митологије да су неки велики јуначки епови настали транспозицијом митолошких сукоба са божанске на људску раван нашла је потврду и у нашој анализи косовског епоса. У митској подлози која се при том пројављује сустичу се, слично као и у случају староиндијске Махабхарате, мотиви соларног мита са есхатолошким визијама. Изгледа да је још у праиндоевропско доба митско поимање дневних³⁹² и годишњих кружних токова природе прера-

³⁹² Сукоб бога громовника са демонском змијом може се схватити као једнократан, одсудни двобој о смаку света (уп. скандинавског Тора и змију Мидгард), али и као свакодневна „рутина“, уп. српско веровање да Св. Илија свакога јутра громом одбије аждају која живи у великој води на истоку и покушава да прогута Сунце у тренутку када се оно рађа (Јанковић

сло у представу о космичким циклусима, на крају којих свет сваки пут пропада и обнавља се. Развитку такве есхатолошке идеје могла је допринети искуствена чињеница Сунчевих и Месечевих помрачења. То је проблематика коју смо овде могли само отворити, а која изискује посебно истраживање.

Друго питање од ширег значаја које покреће наша студија тиче се интеракције поезије и историје. Како смо горе већ поменули, усмено песништво је у дописменој култури имало вредност неписаног моралног кодекса. Опевани подвизи предака били су у великој мери обавезујући за потомке, пружали су им узоре за поступање у одређеним критичним тренуцима. Или, по речима Максимилијана Брауна, „у заједници прожетој епским духом не само да се епски приповеда и пева, него се епски и дела“.³⁹³ Као што се време митских прапочетака, Елијадеово *illud tempus*, понавља у обредима, тако су поједини народи тежили да у историји понове свој „херојски век“: за старе Грке то је било Хесиодово „железно доба“, које је кулминирало Тројанским ратом; за Индоаријце, рат између Куруових и Пандуових потомака, који традиција ставља око 3000. пре Хр., а савремена наука око две хиљаде година доцније; за Србе — Косовски бој.³⁹⁴ На пример, Александар Велики схватао је свој поход на Азију као наставак Тројанског рата, а себе доживљавао као новог Ахилеја. На овај начин не само да се може одбрани-ти наизглед парадоксална тврдња да је косовски епос био добрим делом спеван пре боја на Косову пољу 1389, коју смо изнели на почетку овог излагања, него се може слутити да је и сам догађај у својој историјској реалности био донекле предодређен том древном епском традицијом, коју смо назвали *Пракосово*: да је кнезу Лазару кад је ступао у бој са надмоћним непријатељем лебдео пред очима јуначни узор Пра-Лазара, да је Милош Обилић свесно се жртвујући да би дошао главе највећем непријатељу свога народа и вере следио пример некога Пра-Милоша, који му је посредством епске песме још у раној младости био дубоко усађен у душу, као што ће у потоња

1951, 94). Сасвим слично веровање било је својствено још старим Египћанима, који су замисљали да бог Сунца (Re) сваког јутра одбија напад демонске змије Апофис (Apophis); за нашу тему посебно је занимљиво да су они у свом митском поимању историје сваког непријатеља који нападне Египат поистовећивали са Апофис, а фараонов победоносни рат против њега са Реовим подвигом. Ширење компаративног оквира постављеног у наслову наше књиге свакако би изнело још занимљивих паралела ове врсте, које могу одражавати универзалне моделе митског мишљења или контакте древних Индоевропљана са старијим цивилизацијама. Уп. Eliade 1969, погл. 1.

³⁹³ Braun 1937, 123: „In einer von epischem Geist durchdrungenen Gemeinschaft wird nicht nur episch erzählt und gesungen; es wird auch episch gehandelt“.

³⁹⁴ Уп. Гринцер 1974, 160 дд.; термин су први употребили Џон и Нора Чедвик (Chadwicks 1932).

времена сваком Србину од малих ногу бити присно његово, Милошево и Лазарево име.

Двадесети век почео је за Србе у знаку освећеног и повраћеног Косова. Национални занос тежио је да се оваплоти у граниту Видовданског храма. Крај столећа српска национална идеја дочекује у развалинама; „Видовдански култ“ нашао се лишен и свога родног тла и своје духовне основе. Као једини непропадљив споменик, попут оног „словесног“ стуба постављеног на бојном пољу који се нам, речима свог натписа, још увек обраћа, иако се његово мраморно тело одавно распало у прах, остају косовске песме, растерећене пролазних и потрошних сазначја, још више издигнуте изнад сваке историјске условљености, ка надвременом и општељудском доживљају трагиком пресећене лепоте.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Абаев I–IV:** В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, Москва/Ленинград 1958–1989.
- Астафьева 1993:** Л. А. Астафьева, *Сюжет и стиль русских былин*, Москва.
- Афанасьев I–III:** А. Н. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, Москва 1865–1869, репринт 1995.
- Бакотић, 1962:** П. Бакотић, Старац Милија, *Школски вјесник 1962*, св. 1–2 и 4–8.
- Банашевић 1935:** Н. Банашевић, *Циклус Марка Краљевића и одједи француско-италијанске вијешке књижевности*, Скопље.
- БВ:** Босанска вила, Сарајево.³⁹⁵
- Беговић:** Н. Беговић, *Српске народне њесме из Лице и Баније*, Загреб 1885.
- Бован 1975:** Вл. Бован, *Косовско-мејхохијске народне њесме у збирци М. С. Милојевића*, Приштина.
- Богишић:** В. Богишић, *Народне њесме из сџаријих, највише ѓриморских зајиса* (= ГлСУД од. II, књ. X), Биоград 1878.
- Божовић:** Крста Божовић, зборник нар. песама у Архиву САНУ, Етнографска збирка бр. 226.
- Бонгард-Левин/Грантовский 1983:** Г. М. Бонгард-Левин / Э. А. Грантовский, *От Скифии до Индии*, Москва.
- Букумирић 1981:** М. Букумирић, Ономастика дела Прекорупља, *Ономајлошки ѓрилози II*, стр. 339–403.
- ВИНЈ:** *Визанџи(ј)ски извори за исџорију јужних Словена*, Београд 1959–.
- Влаховић 1956:** П. Влаховић, Трагови авункулата у јужнословенској народној поезији, *Гласник Еџнографског музеја у Београду XIX*, стр. 206–213.
- Врчевић 1888:** Вук Врчевић, *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје*, Панчево.
- Вук I:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне њесме: књига ѓрва, у којој су различне женске њесме*, прир. Вл. Недић, Београд 1975. (1. издање Беч 1841).
- Вук II:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне њесме: књига друга, у којој су јуначке њесме најсџарије*, прир. Р. Пешић, Београд 1988. (1. издање Беч 1845).
- Вук III:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне њесме: књига трећа, у којој су њесме јуначке средњџих времена*, прир. Р. Самарџић, Београд 1988. (1. издање Беч 1846).
- Вук V–IX:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне њесме*, Београд 1935–1940.

³⁹⁵ Са БВ упуњује се на песму „Милош Обилић под чадором Муратовим“ објављену у бр. I (1886), стр. 42–45 и 60–62.

- Вук посл.:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне њословице*, Београд 1900.
- Вук прип.:** Вук Стефановић Караџић, *Српске народне приповејке*, Београд 1928. (1. издање Беч 1853).
- Вук ркп.:** *Српске народне њесме из необјављених рукописа Вука Сџеф. Караџића* (I Различне женске пјесме; II Пјесме јуначке најстарије; III Пјесме јуначке средњих времена; IV Пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу), Београд 1973–1974.
- Вук 1818:** Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, Беч.
- Вук 1852:** Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник*, друго издање, Беч.
- Вукомановић 1859:** А. Вукомановић, О кнезу Лазару. Из рукописа XVII века који је у подписанога, *Гласник Друштва српске словесности* XI, стр. 108–118.
- Вукчевић 1934:** М. Вукчевић, *Јерина у њрадицији и науци*, Вршац.
- Гавриловић 1900:** А. Гавриловић, Историјска сећања у неким народним песмама о Краљевићу Марку, *Глас СКА* LVIII, 2. разр. 37, стр. 115–141.
- Гамкрелидзе/Иванов 1983–84:** Т. В. Гамкрелидзе / Вяч. В. Иванов, *Индоевропејски јазик и индоевропејци*, Тбилиси, I 1983, II 1984.
- Георгиев 1977:** Вл. Георгиев, *Траките и технијат језик*, Софија.
- Гильфердинг 1859:** А. Ф. Гильфердинг, *Појздка по Герцеговини, Босни и Старој Србији* (= Записки Императорскога русскога географическога общества XIII), Санкт-Петербург.³⁹⁶
- Глишић 1963:** М. Ђ. Глишић, *Сабрана дела* I–II, прир. Г. Добрашиновић и Д. Влатковић, Београд.
- ГлСУД:** *Гласник Српског ученог друштва*, Београд.
- Голенищев-Кутузов 1963:** *Епос српског народа*, подг. И. Н. Голенищев-Кутузов, Москва.
- Грђић-Бјелокосић 1896–98:** Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу* I–III, Мостар / Нови Сад, репринт Београд с.а.
- Гринцер 1974:** П. А. Гринцер, *Древнеиндијски епос: Генезис и типологија*, Москва.
- Даль:** В. Даль, *Толковий словарь живого великорусского языка* I–IV, Москва 1981–82.
- Данило:** *Животи краљева и архиепискоја српских*. Написао Архиепископ Данило и други. На свијет издао Ђ. Даничић, Загреб 1866.
- Даничић:** Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних сџарина српских* I–III, Београд 1863–64, репринт 1975.
- Дворниковић 1936:** Вл. Дворниковић, Психогенеза епског десетерца, ППНП 3, св. 2, стр. 161–177.
- Дебелковић:** Д. Дебелковић, *Српске народне њесме са Косова* I–II, Београд 1897.
- Державин 1947:** Н. С. Державин, Кралевич Марко и Иља Муромец (Палеоетнолошки очерк), *Советская этнография* VI–VII.
- Детелић 1992:** М. Детелић, *Митски простиор и еџика*, Београд.
- Детелић 1996:** М. Детелић, *Урок и невестија. Поетика еџске формуле* (Посебна издања Балканолошког института САНУ 64), Београд.

³⁹⁶ Овде навођено по А. Гильфердинг, *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*, прев. Бр. Чулић, Сарајево 1972.

- Диздаревић-Крњевић 1997:** Х. Диздаревић-Крњевић, *Ушва златоокрила. Делошворноси традиције*, Београд.
- Димитријевић 1926:** Ст. М. Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању*, Београд.
- Динић 1964:** М. Динић, Дукин преводилац о боју на Косову, *Зборник радова Византолошког института VIII 2 (Mélanges G. Ostrogorsky II) 2*, стр. 53–67.
- Дрндарски 1988:** М. Дрндарски, Типови транспозиције бајке у епским народним песмама о женидби, *Зборник радова XXXV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*, Титоград, стр. 340–345.
- Ђорђевић 1930:** Т. Р. Ђорђевић, *Наши народни животи* I, Београд.
- Ђорђевић 1937:** Т. Р. Ђорђевић, Белешке из наше народне поезије (V), ППНП 4, св. 1, стр. 54–66.
- Ђорђевић 1938:** Т. Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, Београд, репринт 1985.
- Ђорђевић 1958:** Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању нашег народа* I–II (= СЕЗБ LXXI–LXXII, Живот и обичаји народни 32–33), Београд.
- Ђорђић 1955:** П. Ђорђић, О новом издању натписа „на стубу на Косову“, ПКИФ XXI, св. 1–2, стр. 140–143.
- Ђурић 1961:** В. Ђурић, *Антологија јуначких народних песама*, ново прерађено издање, Београд.
- Ђурић М. 1989:** М. Ђурић, *Бој на Косову у народној песми и причи*, Београд.
- Евлија Челебија:** Путопис Евли Челебије по српским земљама у XVII веку, *Споменик САН ХЛП/1905*, стр. 1–35.
- Елезовић 1923:** Гл. Елезовић, Једна арнаутска варијанта о боју на косову, *Архив за арбанаску ситарину, језик и етнологију* I, св. 1–2, стр. 54–67.
- Елезовић 1940:** Гл. Елезовић, Бој на Косову 1389. год. у историји Мула Мехмеда Нешрије, *Брасиво XXXI*, стр. 1–77.
- Ерл(ангенски рукопис):** *Ерлангенски рукопис српскохрватских народних песама*, изд. Г. Геземан, Сремски Карловци 1925.
- Жирмунский 1962:** В. Жирмунский, *Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки*, Москва/Ленинград.
- Зайцев 1975:** А. И. Зайцев, Конь предсказывает гибель хозяину (опыт сравнительно-типологического исследования), *Этнография народов СССР*, Ленинград, стр. 32–44.
- ЗБМСКЈ:** *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик*, Нови Сад.
- Зечевић 1981:** Сл. Зечевић, *Мишска бића српских предања*, Београд.
- Зиројевић 1984:** О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд.
- Златановић 1971:** М. Златановић, *Краљичке песме*, Врање.
- Змајевић:** Андрија Змајевић, *Црквени љетопис*, одломак из рукописа објављен у *Предњегошевско доба*, прир. Н. С. Мартиновић и др., Титоград 1963, стр. 148–150.
- ЗН:** *Стиари српски записи и напписи* I–VI, изд. Љ. Стојановић, Београд/ Ср. Карловци 1902–1926.
- Зуковић 1965:** Љ. Зуковић, Вуков пјевач Старац Милија, *Филозофски факултет у Сарајеву — Радови* III, стр. 273–306.

- Иванов 1975:** Вяч. Вс. Иванов, Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка, *Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка* 34/5, стр. 399–408.
- Иванов 1977:** В. В. Иванов, Древнебалканский и общиндоевропейский текст мифа о герое-убийце пса и евразийские параллели, *Славянское и балканское языкознание – карпато-восточнославянские параллели / структура балканского текста*, Москва, стр. 181–213.
- Иванов 1981:** В. В. Иванов, *Славянский, балтийский и раннебалканский глагол. Индоевропейские истоки*, Москва.
- Иванов/Топоров 1974:** В. В. Иванов / В. Н. Топоров: *Исследования в области славянских древностей*, Москва.
- Иванов/Топоров 1976:** В. В. Иванов / В. Н. Топоров, Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян, *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. Методология и историография*, Москва, стр. 109–128.
- Иванов/Топоров 1982–83:** В. В. Иванов / В. Н. Топоров, К реконструкции Мокоши как женского предсонажа в славянской версии основного мифа, *Балто-славянские исследования 1982*, Москва 1983, стр. 175–197.
- Иванова 1992:** Р. Иванова, *Епос, обред, мит*, София 1992. (репринт 1995).
- Ивановић 1987:** М. Ивановић, Црквени споменици, XIII–XX век, *Задужбине Косова*, Призрен/Београд, стр. 385–547.
- Јагић 1881–82:** В. Јагић, Југословенска народна епска појезија пређашњих векова, *Отаџбина* 8, Београд 1881, стр. 451–475, 613–629; 9/1882, стр. 294–308, 446–449.³⁹⁷
- Јаничар:** Konstanty z Ostrowicy *Pamiętniki janczara czyli kronika turecka*, текст са преводом и предговором Ђ. Живановића: Константин Михайловић из Островице, *Јаничарове усјомене или штурска хроника*, Споменик САН CVII, Одељење друштво наука н. с. 9, Београд 1959.
- Јанковић 1951:** Н. Ђ. Јанковић, *Асирономија у предањима, обичајима и умовиборинама Срба*, СЕЗБ LXIII, Живот и обичаји народни 28.
- Јовановић 1957:** Војислав М. Јовановић, О лажној народној поезији, *Књижевна историја* XVIII/1996–99, стр. 193–242.³⁹⁸
- Каниц:** F. Kanitz, *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, I Wien 1904, II Leipzig 1909.³⁹⁹
- Караџић в. Вук.**
- Кашиковић:** *Народне ђесме из збирке Николе Т. Кашиковића*, Сарајево 1951.
- Килибарда 1972:** Н. Килибарда, Психолошка структура једне пјесме Старца Милије, у: исти, *Поезија и историја у народној књижевности*, Београд, стр. 7–18.
- Килибарда 1974:** Н. Килибарда, *Богољуб Пејрановић као сакуљач народних ђесама*.

³⁹⁷ Немачка верзија под насловом „Die südslavische Epik vor Jahrhunderten“ објављена је у *Archiv für slavische Philologie* IV.

³⁹⁸ Постумно објављен рукопис.

³⁹⁹ Навођено по Ф. Каниц, *Србија — земља и стјановиници од римског доба до краја XIX века*, прев. Гл. Ерњаковић, Београд 1985.

- Киреевский:** *Собрание народных песен II. В. Киреевского*, Ленинград 1977.
- Кириша Данилов:** *Древние российские стихотворения собранные Кириею Даниловым*, второе дополненное издание подготовили А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов, Москва 1977.
- Кићине песме I–II**, Београд 1924–1926.
- Којанов:** Г. Којанов-Стефановић, *Српске народне ѝријовейќе*, Нови Сад 1871.
- Кордунаш II:** М. Кордунаш (Бубало), *Српске народне ѝјесме II*, Нови Сад 1892.
- Костић 1933:** Др. Костић, Старост народног епског песништва нашег, *Јужнословенски филолог* 12, стр. 1–72.
- Костић 1937:** Др. Костић, *Тумачења друге књиге Српских народних ѝјесама Вука Стј. Караџића* (додатак четвртом државном издању), Београд.
- Костић 1939:** Др. Костић, Два косовска цикла, ППНП 6, св. 1–2, стр. 1–18.
- Кравцов 1933:** *Сербский эпос*, редакция, исследование и комментарии Н. И. Кравцова, Москва/Ленинград.
- Кравцов 1958:** Н. И. Кравцов, Историко-сравнительное изучение эпоса славянских народов, *Основные проблемы эпоса восточных славян*, Москва.
- Красић:** Вл. Красић, *Српске народне ѝјесме сѝаријег и новијег времена I*, Панчево 1880.
- Краус 1885:** Косовска пјесма наших мухамедоваца, забиљежio Ф. Краус, *Јавор* год. XII, бр. 31, стр. 963–966.
- Крстић 1939а:** Бр. Крстић, Пророчанства о косовском боју, ППНП 6, св. 1–2, стр. 47–53, 998–1002.
- Крстић 1939б:** Бр. Крстић, Коњ као пророчка животиња наших народних песама, ППНП 6, св. 2, стр. 245–251.
- Крстић 1958:** Бр. Крстић, Постанак и развој народних песама о косовском боју, *Трети конгрес фолклориста Југославије*, држан од 1–9. IX 1956. године у Црној Гори, Цетиње 1958, стр. 83–99.
- Кулишић 1970:** Шп. Кулишић, *Из сѝаре српске религије. Новогодишњи обичаји*, Београд.
- Латковић 1954:** В. Латковић, О певачима српскохрватских народних песама до краја XVIII века, ПКИФ 20, стр. 184–202.
- Левингтон 1983:** Г. А. Левинтон, Лексика славянских эпических традиций и проблема реконструкции прасловянского текста, у: *Текст: семантика и структура*, Москва, стр. 152–172.
- ЛМС:** *Лейојис Мајице српске*, Нови Сад.
- Лома 1985:** А. Лома, Из топонимије Србије III. Јелен-камен, *Ономајолошки ѝрилози VI*, стр. 113–115.
- Лома 1988а:** А. Лома, Прајезичка метонимија у српским басмама и загонеткама, *Зборник Мајице српске за филологију и лингвистику XXXI*, св. 1, стр. 37–46.
- Лома 1988б:** А. Лома, Мислођин и Медођин. Легенда и историјска топонимистика, *Ономајолошки ѝрилози IX*, стр. 165–174.
- Лома 1990:** А. Лома, Позајмљенице из непознатог језика у прасловенском, *Јужнословенски филолог XLVI*, стр. 87–122.
- Лома 1993:** А. Лома, Неки славистички аспекти српске етногенезе, *Зборник за славистику* 43/1993, стр. 105–126.

- Лома 1995а:** А. Лома, Неке српске паралеле источнословенском Вију, предато за штампу у зборнику скупа *Нижа словенска митологија*, одржаног октобра 1995 у Београду, Сокобањи и Зајечару.
- Лома 1995б:** А. Лома, Веселин Чајкановић — компаративни историчар религије, предато за штампу у зборнику научног скупа посвећеног 120-годишњици класичне филологије на Филозофском факултету у Београду, одржаног новембра 1995.
- Лома 1996:** А. Лома, Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, у: *Од мита до фолка*, Крагујевац 1996, стр. 52–89.
- Лома 1997а:** А. Лома, Епски лик Краљевића Марка у светлу нове компаративне митологије. Песма *Сестира Леке кайејана* и трагови „трофункционалне идеологије“ у српској епизи, *Расковник* 87–90, стр. 163–204.
- Лома 1997б:** Српскохрватска географска имена на *-ина*, мн. *-ине*: преглед типова и проблеми класификације, *Ономастолошки прилози* XIII, стр. 1–26.
- Лома 1998а:** А. Лома, „Женидба са препрекама“ и ратничка иницијација. Борба са демонским отмицарем невесте и неки епски мотиви истог обредног порекла у компаративној индоевропској перспективи, *Кодови словенских култура* 3, стр. 196–217.
- Лома 1998б:** А. Лома, Древние славянские божества у сербов, *Живая старина* 1998, св. 1, стр. 2–4.
- Лома 1998с:** А. Лома, *Scythica Euripidea*, *Зборник Мајнице српске за класичне науке* 1, стр. 143–183.
- Лома 1998д:** А. Лома, Дабог, *Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ: Огледна свеска*, Београд, стр. 23 д.
- Лома 1999а:** А. Лома, „Петлић“, „палидрвце“ или „оплодатељ“?, *Кодови словенских култура* 4, стр. 131–144.
- Лома 1999б:** А. Лома, К имени фраккийского героя *Vetesprios*, *Балканские чтения 5: В поисках „балканского“ на Балканах, Тезисы и материалы симпозиума*, Москва, стр. 8–10.
- Лома 1999с:** А. Лома, У потрази за Хромим Дабом, *Колубара. Велики народни календар за просију 1999*, Ваљево, стр. 196–205.
- Лома 2000а:** А. Лома, Порекло и изворно значење словенске речи *чудо*, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдацић, Нови Сад, стр. 7–21.
- Лома 2000б:** А. Лома, *Дивчибаре* — топономастички траг паганског аграрног обреда, *Кодови словенских култура* 5, стр. 146–157.
- Лома 2001а:** А. Лома, *Сушиван, Сушумија, суноврај* — лексички трагови раног паганско-хришћанског прожимања на старосрпском тлу, у: *Култи светлих на Балкану*, Крагујевац, стр. 25–35.
- Лома 2001б:** А. Лома, „Тромирје“ — некадашњи манастир у Горњем Лајковцу, *Колубара, велики народни календар за просију 2001*, Ваљево, стр. 122–133.
- Лома 2001с:** А. Лома, Црна крвца, *Кодови словенских култура* 6, стр. 152–160.
- Љубинковић 1964:** Н. Љубинковић, Да ли су религиозни елементи у Косовској легенди о кнезу Лазару настали у XVIII в. у Срему, *Ковчежић* 6, 106–110.
- Љубинковић 1966:** Н. Љубинковић, Један древни мотив у косовској легенди, *ПКЈИФ* 32, св. 1–2, стр. 90–92.

- Љубинковић 1987–88:** Н. Љубинковић, Губитници старца Милије III. Сестра Леке капетана или кобна лепота и стрмоглав епског јунака, *Расковник* 50, стр. 85–103.
- Љубинковић 1989а:** Н. Љубинковић, Косовска легенда, у: Г. А. Шкриванић / Н. Љубинковић, *Косовска бијка — Косовска легенда*, Београд.
- Љубинковић 1989б:** Косовска битка у своме времену и у виђењу потомака, или: Логика развоја епских легенди о косовском боју, у: исти (прир.), *Косово у њамћењу и сиваралашћиву*, Београд, стр. 127–172.
- Љубинковић 1995:** Н. Љубинковић, Краљевић Марко: Историја, мит, легенда, *Даница* 1995, стр. 177–188.
- Љубинковић 1996:** Н. Љубинковић, Епска легенда о Краљевићу Марку, у: *Од мита до фолка*, стр. Крагујевац, 39–51.
- Мајзнер 1934:** М. Ј. Мајзнер, Српске народне приповетке. Текст и коментар, СЕЗБ L, *Расправе и грађа* 1, стр. 93–154.
- Матић 1954а:** Св. Матић, Порекло косовских песама краткога стиха, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* II, стр. 7–26.
- Матић 1954б:** Св. Матић, Проклета Инђија, ЗБМСКЈ II, стр. 192–193.
- Матић 1958:** Св. Матић, *Белешке и објашњења за другу књигу Српских народних пресама Вука Стеф. Караџића*, друго издање, Београд, стр. 698–701.
- Матић 1964:** Св. Матић, *Наши народни еп и наши сѝих. Огледи и сѝудије*, Нови Сад.
- Матић 1972:** Св. Матић, *Нови огледи о нашем народном еѝу*, Нови Сад.
- Матицки 1983:** М. Матицки, *Еѝске народне ѝесме у Лейѝоѝису Матице Српске*, Нови Сад.
- Меденица 1965:** Р. Меденица, *Вуков ѝевач сѝарац Милија Колашинац*, Летопис Матице српске СХХХIV, стр. 517–537.
- Мелетинский 1963:** Е. М. Мелетинский, *Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники*, Москва.
- Мериђи 1964:** Б. Мериђи (Meriggi), Митолошки елементи у српскохрватским народним песамама, *Анали Филолошког факултѝета* 4 (= Вуков зборник I), Београд 1964, стр. 273–279.
- Мијатовић 1932:** Ст. Мијатовић, *Краљевић Марко и Милош Обилић у народним ѝричама*, Крушевац.
- Милегић:** *Зборник Аврама Милеѝића (1778–1781)*, Библиотека Матице српске, 352 а 48, стр. 103–110.⁴⁰⁰
- Милићевић 1876:** М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд.
- Милићевић 1884:** М. Ђ. Милићевић, *Краљевина Србија*, Београд.
- Милићевић 1894:** М. Ђ. Милићевић, *Живоѝ Срба сѝљака* (= СЕЗБ I), репринт 1984, Београд.
- Миллер 1882:** Вс. Миллер, Черты старины в сказаниях и быте осетин, *Журналъ Министерства народногѝ просвѝщения*, август 1882, стр. 196–197.
- Милојковић 1974:** М. Милојковић, *У ѝами благо. Легенде из наших крајева*, Београд.

⁴⁰⁰ За песме одатле „Историја кнеза Лазара, од Косова и од цара Мурата“ в. Неђић 1964а, 64–66, Вук II 586–588, „Историја Мусића Стефана“ Неђић op.cit. 66–68, Вук II 576–578.

- Милојковић 1985:** М. Милојковић, *Легенде из наших крајева*, Београд.
- Милосављевић 1983:** П. Милосављевић, Народна песма „Сестра Леке капетана“, *Реч и корелатив*, Београд, стр. 50–93.
- Милошевић-Ђорђевић 1971:** Нада Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка темељно-својерасна основа српскохрватских неисторијских епских песама и њихове традиције*, Београд.
- Милошевић-Ђорђевић 2000:** Нада Милошевић-Ђорђевић, Косовска легенда и српски средњовековни списи, ЗбМСКЈ XLVIII/1, стр. 7–34.
- Милутиновић:** С. Милутиновић-Сарајлија, *Пјеванија црногорска и херцеговачка*, прир. Д. Аранитовић, Никшић 1990.
- Мирковић 1961–62:** Ј. Мирковић, Шта значи мраморни стуб подигнут на месту косовске битке и шта каже натпис на овом стубу?, ЗбМСКЈ IX–X, стр. 1–18.
- Михајловић 1966–68:** В. Михајловић Из топономастике Срема, *Рад војвођанских музеја* 15–17, стр. 157–162.
- Михајлов 1995:** Н. А. Михајлов, Еще раз о *Белобоге и *Чернобоге (К возможности привлечения некоторых косвенных источников), *Славяноведение* 1995, св. 3, стр. 89–96.
- Михаљчић 1984:** Р. Михаљчић, *Лазар Хребелановић — Историја, култи, предање*, Београд.
- Михаљчић 1989:** Р. Михаљчић, *Јунаци косовске легенде*, Београд.
- МНМ:** *Мифы народов мира — энциклопедия*, Москва 21987–1988.
- Мршевић-Радовић 1989:** Др. Мршевић-Радовић, Од Кулина бана и добријех дана, у: *Осамсто година јовеле босанског бана Кулина* (Посебна издања АНУБиХ 90, Одјелјење друштвених наука књ. 23), Сарајево, стр. 123–135.
- Мушички:** Бр. Мушички, *Српске народне песме (из Срема)*, Панчево 1875.
- Нарты:** *Сказания о нартах — осетинский эпос*, пер. Ю. Либединского, Москва 1978.
- Недељковић:** Тимотије Недељковић, зборник из 1812. године са косовском песмом делнично објављеном у Вук II, стр. 580–581.
- Недић 1964:** Вл. Недић, Старац Милија, *Анали Филолошког факултета IV*, стр. 293–297.
- Недић 1965:** Вл. Недић, Епске народне песме у Зборнику Аврама Милетића, ЗбМСКЈ XII, св. 1, стр. 64–66.
- Некљодов 1969:** С. Ју. Некљодов, Чудо в бытине, *Труды по знаковым системам IV*, Тарту.
- Ненадовић:** Прота Матеја Ненадовић, *Мемоари*, Београд 1947.
- Николић 1888:** *Српске народне песме*, скупио их у Срему Григорије А. Николић, Нови Сад.
- Николић 1908:** Гр. А. Николић, *Српске народне песме из Срема, Лице и Баније*, Нови Сад.
- Новаковић 1878а:** Ст. Новаковић, Српске народне песме о боју на Косову, *Годишњица Николе Чујића II*, стр. 97–177.
- Новаковић 1878б:** Ст. Новаковић, Народна предаја о боју косовском, *Starine JAZU X*, стр. 176–200.
- Новаковић 1906:** Ст. Новаковић, *Косово. Српске народне песме о боју на Косову*, Београд.

- Новић 1860:** Ј. Новић Оточанин, *Лазарица*, Нови Сад.
- Нушић 1902–03:** Бр. Нушић, *Косово. Опис земље и народа I–II*, Нови Сад, репринт Београд/Приштина 1986.
- О кнезу Лазару**, научни скуп у Крушевцу 1971, Београд-Крушевац 1975.
- Орхановић 1932а:** С. М. Орхановић, Време постанка косовске поезије, *Српски књижевни гласник* 37, стр. 107–119, 196–203.
- Орхановић 1932б:** С. М. Орхановић, Образовање легенде о кнезу Лазару у старој српској поезији, *Мисао* 38, стр. 213–219, 341–346, 480–487.
- Орхановић 1934:** М. С. Орхановић, Један есхатолошки мотив у старој косовској поезији, ППНП 1, св. 2, стр. 208–214.
- Осветник:** Милан Осветник (Александар Митровић): *Разне српске народне њесме (из Боке Которске и околине Дубровачке)*, Нови Сад 1888.
- Остојић 1901:** *Косово. Народне њесме о боју на Косову 1389*, прир. Тих. Остојић, Нови Сад.
- Пантић 1964:** М. Пантић, *Народне њесме у зајисима XV–XVIII века*, Београд.
- Пантић 1977:** М. Пантић, Непозната бугарштина о Деспоту Ђурђу и Сибињанин Јанку из XV века, ЗМСКЈ XXV, св. 3, стр. 421–439.
- Пантић 1978:** М. Пантић, Кнез Лазар и косовска битка у старој књижевности Дубровника и Боке Которске, у: *О кнезу Лазару* 337–408, прештампано у: исти, *Из књижевне прошлости*, Београд, стр. 138–223.
- Пантић 1982:** М. Пантић, Усмено песништво, у: *Историја српскога народа II*, Београд, стр. 504–518.
- Пантић 1989:** М. Пантић, Перашка бугарштина о Косовском боју, *Косово у њамћењу и стваралаштву*, прир. Н. Љубинковић (отисак из *Расковника* 55–56/1989), Београд, стр. 73–84.⁴⁰¹
- Петрановић I:** *Српске народне њесме из Босне (женске)*, Сарајево 1867.
- Петрановић II–III:** *Српске народне њесме из Босне и Херцеговине*, скупио Богољуб Петрановић, Београд II 1867, III 1870.
- Петровић 1926:** П. Ж. Петровић, Моја мајка ћилим тка, *Књижевни север* (Суботница), стр. 124.
- Петрушевски 1940:** Михаило Петровић [Петрушевски], *Божансџива и демони црне боје код старих народа*, Београд.
- Пјев(анија) в.** Милутиновић.
- ПКЈИФ:** *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Београд.
- Поповић 1976:** М. Поповић, *Видовдан и часни крст*, Београд.
- ППНП:** *Прилози њроучавању народне њезије*, Београд.
- Право и лажно народно њесништво**, зборник радова, Деспотовац 1996.
- Пропп 1958:** В. Я. Пропп, *Русский героический эпос*, 2. испр. издање, Москва.
- Пропп 1986:** В. Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград.⁴⁰²
- Путилов 1966:** Б. Н. Путилов, Јунацки песни Косовског циклa и руски епос, *Русская литература* 1966, св. 2, стр. 129–143.
- Путилов 1970:** Б. Н. Путилов, Эпическое сознание и эмпирическая достоверность, ПКЈИФ 36, св. 1–2, стр. 3–18.

⁴⁰¹ Текст песме стр. 79 дд.

⁴⁰² Коришћен је сх. превод В. Флакер објављен у Сарајеву 1990.

- Путилов 1971:** Б. Н. Путилов, *Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование*, Москва.
- Путилов 1983:** Б. Н. Путилов, Эпический мир и эпический язык, у: *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX международный съезд славистов*, Киев, сентябрь 1983 г., Доклады советской делегации, Москва, стр. 170–184.
- Раденковић 1982:** Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш etc.
- Радојичић 1953–54:** Ђ. Сп. Радојичић, Световна похвала кнезу Лазару и косовским јунацима, *Јужнословенски филолог XX*, св. 1–4, стр. 127–142.
- Радојичић 1931:** Н. Радојичић, *О Трношком родослову* (Посебна издања СКА LXXXVI, Друштвено-историски списи 37), Београд.
- Радојичић 1958–59:** Н. Радојичић, Косовске традиције у лажној повели краља Беле IV од 7 окт. 1264?, *ЗБМСКЈ VI–VII*, стр. 260 д.
- Раевский 1977:** Д. С. Раевский, *Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии*, Москва.
- Ређеп 1973:** Ј. Ређеп, Косовски бој у Петрановићевим десетерачким народним песмама, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XVI 1*, стр. 235–243.
- Ређеп 1975:** Ј. Ређеп, Необјављена Вукова Лазарица, *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду XVIII 1*, стр. 205–215.
- Ређеп 1976:** Ј. Ређеп, *Прича о боју косовском*, Зрењанин.
- РНПО:** *Русская народная поэзия — обрядовая поэзия*, Ленинград 1984.
- РНПЭ:** *Русская народная поэзия — эпическая поэзия*, Ленинград 1984.
- Робинсон 1978:** А. Н. Робинсон, Солнечная символика в „Слове о полку Игореве“, у: „Слово о полку Игореве“. *Памятники литературы и искусства XI–XVII веков*, Москва 1978, стр. 7–58.
- РСА:** *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*, Београд 1959—.
- Руварац 1857:** И. Руварац, Прилог к испитивању српских јуначких песама, *Седмица. Лист за науку и забаву 1857*, прештампано у исти, *Две сјуденитске расправе*, Нови Сад 1884.
- Ружичић 1934:** Г. Ружичић, Народна епика у Велесу, *ПШНП 1*, стр. 230–237.
- Самарцић 1961:** Р. Самарцић (ред.), *Београд и Србија у ојсима француских савременика XVI–XVII в.*, Београд.
- САН(У) = Српска академија наука (и уметности).**
- СД:** *Славянские древности*, ред. Н. И. Толстой, Москва 1995—.
- СЕЗб:** *Српски етнографски зборник САН*, Београд.
- СКА = Српска краљевска академија**, в. САН(У).
- Скрипиљ 1946:** М. О. Скрипиљ, „Повесть о Петре и Февронии“ и эпические песни южных славян об огненном змее, *Научный бюллетень Ленинградского государственного университета 1946*, бр. 11–12: *Славистические заметки*, стр. 35–39.
- Слово о полку Игореве*, прир. Д. С. Лихачев, Москва 1977.
- Смирнов 1974:** Ю. И. Смирнов, *Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции*, Москва.

- Смирнов 1983:** Ю. И. Смирнов, Восстановление общеславянского эпического репертуара, у: *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. IX международный съезд славистов*, Киев, сентябрь 1983 г., Доклады советской делегации, Москва, стр. 241–256.
- Станић:** М. Станић, *Српске народне ђесме*, Београд 1870.
- Стејић 1832:** Ј. Сте(ј)ић, *Сабор истине и науке*, Београд.
- Стојадиновић:** Бл. Стојадиновић, *Српске народне ђесме (ђјске)* I–II, Београд 1969.
- Толстой 1994:** Н. И. Толстой, Южнослав. црна земља, црна земя и бели бог, бел бог в символично-мифологической перспективе, у: *Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка*, Москва, 22–32.
- Топорков 1995:** А. Л. Топорков, Питье, у: *Славянская мифология — Энциклопедический словарь*, Москва 1995, стр. 312 д.
- Топорков 1997:** А. Л. Топорков, Русское пьянство: символика и ритуальные особенности, *Кодови словенских култура 2*, стр. 170–177.
- Трифуновић 1964:** Ђ. Трифуновић, „Одушевљен“ у натпису на мраморном косовском стубу, ПКИФ ХХХ, св. 3–4, стр. 274–276.
- Трифуновић 1968:** Ђ. Трифуновић, *Српски средњовековни сјиси о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац.
- Тричковић 1985:** Р. Тричковић, Порекло Ненадовића, у: *Проша Мајхеја и његово доба*, Београд.
- Ђоровић 1913:** Вл. Ђоровић, Из народне књижевности, *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини ХХХV*, стр. 337–361.
- Ђоровић 1927:** Вл. Ђоровић, *Свети Сава у народном предању* (Из старих ризница књ. 2), Београд.
- Ђоровић 1929:** Вл. Ђоровић, Силуан и Данило II, српски писци XIV–XV века, *Глас СКА СХХХVI*, други разр. 72, стр. 13–103.
- Фабијанић 1964:** Р. Фабијанић, Цар Дукљанин у народним предањима, *Гласник Етнографског музеја на Цетињу IV*, стр. 373–384.
- Фасмер:** М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка* перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, I–IV, Москва 1986–1987.
- Филиповић 1948:** М. С. Филиповић, Трагови Перунова култа код Јужних Словена, *Гласник Земаљског музеја н.с. 3*, Сарајево, стр. 63–79.
- Филиповић 1969:** М. С. Филиповић, *Прилози етнолошком познавању северосјочне Босне* (= АНУБиХ Грађа XVI, Одј. друштв. наука, књ. 12), Сарајево.
- Хазанов 1972–73:** А. М. Хазанов, Обычай побратимства у скифов, *Советская археология 1972*, св. 3, стр. 68–75.
- Халанский 1882:** М. Халанский, О сербских народных песнях Косовского цикла, *Русский филологический вестник*, Варшава 1882, св. 2–4.
- Халанский 1893–94:** М. Халанский, *Южнославянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса*, Варшава.
- Чајкановић 1918:** В. Чајкановић, Из српске религије и митологије. I. Мајка Југовића, *Забавник. Додајтак Српских новина*, 15. јули 1918, 19 д.
- Чајкановић 1923:** В. Чајкановић, Мотиви прве арнаутске песме о боју на Косову, *Архив за арбанаску сјарину, језик и етнологију I*, стр. 68–77.
- Чајкановић 1924:** В. Чајкановић, *Сјудије из религије и фолклора* (= СЕЗб ХХХI), Београд.

- Чајкановић 1932:** В. Чајкановић, Неколике опште појаве у старој српској религији, *Годишњица Николе Чујића* XLI, 167–228.
- Чајкановић 1940:** В. Чајкановић, Крсна слава, *Српски глас* II 24 (25. мај 1940), стр. 7.
- Чајкановић 1941:** В. Чајкановић, *О српском врховном богу*, Београд (= 1973, стр. 307–525).
- Чајкановић 1958–59:** В. Чајкановић, О постанку и развоју српске народне епске поезије, *ЗбМСКЈ* VI–VII, стр. 81–96.
- Чајкановић 1973:** В. Чајкановић, *Мити и религија у Срба*, Београд.
- Шаулић:** *Српске народне њјесме* из збирке народних пјесама Новице Шаулића, књ. I, св. 1–5, Београд 1929–1933.⁴⁰³
- Шмаус 1938а:** А. Шмаус (Schmaus), Косово у народној песми муслимана (српска и арнаутска песма о Косову), *ПШП* 5, св. 1, стр. 101–121.
- Шмаус 1938б:** А. Шмаус, Курипешинев извештај о Косовском боју, *ПКЈИФ* 18, стр. 509–518.
- Шмаус 1964:** А. Шмаус, Из проблематике историјског развоја косовске традиције — Побратими Милоша Обилића, *Зборник Филозофског факултета* VIII, *Сјоменица Михаила Динића* 2, Београд, стр. 617–624.
- ЭССЯ:** *Этимологический словарь славянских языков*, ред. О. Н. Трубачев, Москва 1974–.
- Јстребов 1889:** И. С. Јстребов, *Обичаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипек, Мораве и Дибре)*, Санкт-Петербург ²1889.

*

- Bailey:** H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge etc. 1979.
- Banašević 1926:** N. Banašević, Le cycle de Kosovo et les chansons de geste, *Revue des études slaves* VI 3–4, стр. 230–232; превод на српски: Косовски циклус и chansons de geste, уз уводни чланак С. Петровић, објављен у *ЗбМСКЈ* XLVIII/1, Нови Сад 2000, стр. 117–137.
- Beekes 1976:** R. S. P. Beekes: Uncle and nephew, *The Journal of Indo-European Studies* 4, св. 1, стр. 43–63.
- Belier 1991:** W. W. Belier, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's „Ideologie tripartite“*, Leiden etc.
- Benveniste 1969:** E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I–II, Paris.
- Benveniste/Renou 1934:** E. Benveniste / L. Renou, *Vr̥tra et Vr̥θragna. Étude de mythologie indo-iraniennne*, Paris.
- Bezljaj:** Fr. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Ljubljana 1977–.
- Bošković-Stulli 1964:** *Narodne epske pjesme* II. Priredila Maja Bošković Stulli, Zagreb.
- Bowra 1952:** C. M. Bowra, *Heroic Poetry*, London.
- Brandenstein/Mayrhofer 1964:** W. Brandenstein / M. Mayrhofer, *Handbuch des Alt-persischen*, Wiesbaden.

⁴⁰³ Песма „Браћа Мусићи на Косову“ цела је објављена у *Гласнику Етнографског музеја у Београду* XIV, стр. 61–69.

- Braun 1937:** M. Braun, „Kosovo“ — *Die Schlacht auf dem Amselfelde in geschichtlicher und epischer Überlieferung* (= Slavisch-baltische Quellen und Forschungen 7), Leipzig.
- Braun 1961:** M. Braun, *Das serbokroatische Heldenlied* (= Opera Slavica 1), Göttingen.
- Bremmer 1976:** J. Bremmer, Avunculate and fosterage, *The Journal of Indo-European Studies* 4, св. 1, стр. 65–78.
- Budislavljević 1903:** M. Budislavljević, Ilijada u ogledalu kosovskih pjesama, *Školski vjesnik* X, стр. 323–336, 466–476, 609–618, 716–723.
- Bynum 1964:** D. Bynum, Култ двају јунака у културној историји Балкана, *Анали Филолошког факултета* 4, Вуков зборник I, Београд, стр. 65–73.
- Campanile 1977:** Campanile, E.: *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*, Pisa.
- Chadwicks 1932:** H. M. Chadwick / K. Chadwick, *The Growth of Literature II. The Heroic Age*, Cambridge.
- Chantraine:** P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I–IV*, Paris 1968–80.
- Csánki:** D. Csánki, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában II*, Budapest 1894.
- Cummerc 1901:** F. B. Cummerc, The sister's son, *An English Miscellany*, presented to F. J. Furnivall, Oxford, стр. 133–150.
- Curipeshitz:** Benedict Curipeshitz, *Itinerarium der Botschaftsreise des Josef von Lamberg und Niclas Jurischnitz durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel 1530*, hrgg. von E. Lamberg-Schwarzenberg, Innsbruck 1910.
- Czajka 1973:** H. Czajka, *Bohatera epika ludowa Słowian południowych*, Wrocław etc.
- Czajka 1977:** H. Czajka, Mit i bajka u narodnim pesmama o borbi Kraljevića Marka sa zmajem i Arapinom, *Зборник од XIX конгрес на Сојузој на зоруџенијама на фолклористици на Југославија*, Скопје, стр. 335–338.
- Čajkanović 1938:** V. Čajkanović, Poetae Serborum epici quid de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint, ПКЖИФ XVIII, стр. 475–494.
- Delorko 1958:** O. Delorko, O građi našega pjesničkog folkloru i njezinu poznavanju, *Трећи конгрес фолклористица Југославије*, држан од 1–9. IX 1956. године у Црној Гори, Цетиње, стр. 173–178.
- Dumézil 1936:** G. Dumézil, Les pas de Kṛṣṇa et l'exploit d'Arjuna, *Orientalia Suecana* V, стр. 183–188.
- Dumézil 1948:** G. Dumézil, *Jupiter Mars Quirinus IV*, Paris.
- Dumézil 1948/59:** G. Dumézil, *Loki*, Darmstadt.⁴⁰⁴
- Dumézil 1958:** G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles.
- Dumézil 1959:** G. Dumézil, *Les dieux des Germains*, Paris.
- Dumézil 1965:** G. Dumézil, Le dieu scandinave Víðarr, *Revue de l'Histoire des Religions* CCXVIII, стр. 1–13.
- Dumézil 1968:** G. Dumézil, *Mythe et épopée I*, Paris.
- Dumézil 1969:** G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris.
- Dumézil 1978:** G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris.

⁴⁰⁴ Допуњен немачки превод француског издања (Paris 1948).

- Dumézil 1983:** G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie*, Paris.
- Dumézil 1985:** G. Dumézil, *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie*, Paris.
- Edda:** G. Neckel (ed.), *Edda*, Heidelberg 31936.
- Eliade 1969:** M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris.
- Filipović 1961:** M. S. Filipović, Zur Gottheit Mokoš bei den Sudslaven, *Die Welt der Slaven* 6, стр. 393–400.
- Fisher 1970:** R. J. Fischer, Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles, *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, ed. by J. Puhvel, Berkeley etc., стр. 147–158.
- Frazer 1914:** J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Part VII: *Balder the Beautiful: the Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*, London.
- Frisk:** H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch I–III*, Heidelberg 1973–1979.
- Gasparini 1961:** E. Gasparini, Questioni di mitologia slava 5. Il dio celeste ozioso, *Slovenski etnograf* XIV, Ljubljana, стр. 91–97.
- Gasparini 1973:** E. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, Firenze.
- Gerstein 1974:** M. R. Gerstein, Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf, *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. by G. J. Larson, Berkeley/Los Angeles/London, стр. 131–156.
- Gray 1980–81, 1982–83:** E. A. Gray, Caith Maige Tuired: Myth and Structure, *Éigse. A Journal of Irish Studies* 18, стр. 183–209; 19, стр. 1–35 и 230–262.
- Harmatta 1950–51:** J. Harmatta, Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia, *Acta orientalia Academiae scientiarum Hungaricae* 1, стр. 261–314.
- Hektorović:** Petar Hektorović, *Ribanje i ribarsko prigovaranje*, Hanibal Lucić, *Robinja*, Zagreb 1988.
- Hinz 1975:** W. Hinz, *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.
- Höfler 1934:** O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main.
- Jakobson 1933:** R. Jakobson, *Über den Versbau der Serbokroatischen Volksepen*, extrait des Archives Néerlandaises de Phonétique Expérimentale, t. VIII–IX, прештампапо у: R. Jakobson, *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*, The Hague/Paris 1966, стр. 51–60.
- Jakobson/Ružičić 1950:** R. Jakobson / G. Ružičić, The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves X (= Mélanges H. Gregoire II)*, Bruxelles, прештампапо у: R. Jakobson, *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*, The Hague/Paris 1966, стр. 369–379.
- Johnsen 1966:** G. Johnsen, Varuna and Dhṛtarāṣṭra, *Indo-Iranian Journal* IX, стр. 245–265.
- Jukić/Martić:** *Narodne pjesme bosanske i hercegovačke*, sabrali Fr. Jukić i Gr. Martić, Mostar 1892.
- Justi 1868:** *Der Bundelesh.* Zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen von F. Justi, Leipzig, репринт Hildesheim/New York 1976.
- Kämpfer 1970:** Fr. Kämpfer, Прилог интерпретацији „Пехког летописа“. Приказивање континуитета и легитимитета владалаштва у старосрпској историографији, ПКЛИФ 36, св. 1–2, стр. 67–79.

- Katičić 1992:** R. Katičić, Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *Wiener slavistisches Jahrbuch* 38, стр. 53–73.
- Katičić 1998:** R. Katičić, Zu Erscheinungsformen und Typologie südslawischer Epik, *Wiener Studien* 111, 7–44.
- Klaić 1925:** Vj. Klaić, Hrvatsko pleme Kreščić ili Kriščić, njegove povelje i njegove predaje, *Vjesnik Kraljevskog državnog arkiva u Zagrebu* I, стр. 46–96.
- Kniewald 1956:** Dr. Kniewald, Dubrovčanin Feliks Petančić o ratovanju s Turcima 1502, *Vesnik Vojnog muzeja JNA* 3, стр. 80–106.
- Krstić 1984:** Br. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena* (Posebna izdanja SANU DLV, Odeljenje jezika i književnosti 36), Beograd.
- Kuhn 1886:** A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Gütersloh 1886, репринт Darmstadt 1968.
- Kuiper 1961:** F. B. J. Kuiper: Some observations on Dumézil's theory, *Numen* VIII, стр. 34–45.
- Kulišić 1979:** Šp. Kulišić, *Stara slovenska religija u svetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških* (ANUBiH Djela LVI, Centar za balkanološka ispitivanja 3), Sarajevo.
- Loma 1991:** A. Loma, Vorslavisches Substrat in der Toponymie Serbiens, *Die Welt der Slaven* XXXVI, стр. 99–139.
- Loma 1993:** A. Loma, Podunavska prapostojbina Slovena: legenda ili istorijska realnost?, *Јужнословенски филолог* XLIX, стр. 187–220.
- Loma 1995:** A. Loma, Dalje od reči — rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije, *Јужнословенски филолог* LI, стр. 31–58.
- Loma 1998:** A. Loma, Interpretationes Slavicæ: Some Early Mythological Glosses, *Studia Mythologica Slavica* 1, Ljubljana/Pisa, 45–53.
- Loma 2000:** A. Loma, Serbisches und kroatisches Sprachgut bei Konstantin Porphyrogenetos, *Зборник радова Византолошког института* XXXVIII, 87–161.
- Łowmiański 1979:** H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Ljubinković 1959–60:** N. Ljubinković, Poreklo motiva nošenja glave posle pogubljenja u jednoj šiptarskoj pesmi o kosovskom boju, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* IV–V, Priština, стр. 323–331.
- Ljubinković 1961:** N. Ljubinković, Opis Kosovskog boja kod turskog istoričara Mule Nešrije i naše narodne kosovske pesme, *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* VI, Priština, стр. 161–172.
- Máchal 1891:** H. Máchal, *Nákres slovanského bájesloví*, Praha.
- Maretić 1886:** T. Maretić, O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba, *Rad JAZU* LXXXI, стр. 81–146 и LXXXII, стр. 69–154.
- Maretić 1889:** T. Maretić, Kosovski junaci i događaji u narodnoj epici, *Rad JAZU* XCVII, razredi filologičko-historički i filozofičko-juridički XXVI, стр. 69–181.
- Maretić 1909:** T. Maretić, *Naša narodna epika*, репринт Београд 1966.
- Mayrhofer EWAi:** M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* I–II, Heidelberg 1986–96.
- Mayrhofer KEWA:** M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* I–IV, Heidelberg 1956–1980.

- Meid 1978:** W. Meid, *Dichter und Dichtkunst in indogermanischer Zeit. Einige allgemeine Gedanken zum Problem der indogermanischen Dichtersprache und der sprachlicher Tradition überhaupt* (= *Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge* 20), Innsbruck.
- Meriggi 1958:** B. Meriggi, Il concetto del dio nelle religioni dei popoli slavi, *Ricerche Slavistiche* 1/1958, стр. 148–176.
- Meyer 1931:** *Fontes historiae religionis Slavicæ*, coll. C. H. Meyer, Berolini.
- MH:** *Hrvatske narodne pjesme. Skupila i izdala Matica Hrvatska*, I–X, Zagreb 1896–1942.
- MS:** *Monumenta Serbica*, ed. Fr. Miklosich, Viennae 1858.
- Murko 1951:** M. Murko, *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike* I, Zagreb.
- Niederle 1924:** L. Niederle, *Život starych Slovaniŭ*, II 1: *Vira a náboženství*, Praha (1. издање 1916).
- Nodilo 1885–90:** N. Nodilo, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981, прештампано из *Rad JAZU* 77–78, стр. 43–126; 79–80, стр. 185–246; 81–82, стр. 147–217; 83–84, стр. 100–179; 85–86, стр. 121–201; 89, стр. 129–209; 91–92, стр. 181–221; 93–94, стр. 115–198; 99–100, стр. 129–184; 645–703, стр. 68–126.
- Olrik 1913:** A. Olrik, *Ragnaröksforeställingeres Udspring*, København, нем. превод *Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang*, Berlin 1922.
- Orbini:** *Il regno degli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni*. Historia di don Mavro Orbini Rauseo, abbate melitense. In Pesaro MDCL.
- Pavić 1877:** A. Pavić, *Narodne pjesme o boju na Kosovu godine 1389*, Zagreb.
- Pešić 1967:** R. Pešić, *Vuk Vrčević* (= Filološki fakultet Beogradskog univerziteta: Monografije, knj. XIV), Beograd.⁴⁰⁵
- Pokorny:** J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern/München 1959.
- Porzig 1954:** W. Porzig, *Die Gliederung des indogermanischen Sprachgebietes*, Heidelberg.
- Profous:** A. Profous, *Místní jména v Čechach* I–V, Praha 1947–1960.
- Puhvel 1974:** J. Puhvel, Transposition of Myth to Saga in Indo-European Epic Narrative, *Antiquitates Indogermanicae, Gedenkschrift für Hermann Güntert*, Innsbruck, стр. 175–184.
- Puhvel 1988:** J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore/London 21988.
- Reitzenstein 1926:** R. Reitzenstein, Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang, *Vorträge der Bibliothek Warburg 1923–1924*, Leipzig/Berlin, стр. 148–169.
- RJA:** *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–XXIII, Zagreb 1880–1976.
- Rospond 1984:** St. Rospond, *Słownik etymologiczny miast i gmin PRL*, Wrocław etc.
- Schlerath 1995–96:** B. Schlerath, Georges Dumézil und die Rekonstruktion der indogermanischen Kultur, *Kratylos* 40–41.
- Schmeja 1972:** H. Schmeja, Iranisches bei Lukian, *Serta Philologica Aenipontana* II, Innsbruck, стр. 21–31.

⁴⁰⁵ Текст Врчевихеве косовске песме на стр. 170–176, бројеви у референцама односе се на њене стихове.

- Schmitt 1967:** Rüdiger Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden.
- Schmitt 1968:** Rüdiger Schmitt (приређивач): *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt (= Wege der Forschung Bd. CLXV).
- Schramm 1997:** G. Schramm: *Ein Damm bricht. Die römische Donaugrenze und die Invasionen 5.–7. Jahrhunderts im Lichte von Namen und Wörtern*, München.
- Shah-Nama:** *The Epic of the Kings*. Shah-Nama by Ferdowsi, translated by R. Levy, London etc. 1967, репринт 1985.
- Skok:** P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–III*, Zagreb 1971–1973.
- Skok 1950:** P. Skok, *Slavenstvo i romanstvo na jadranskim otocima*, Zagreb.
- Snorra Edda:** Snorri Sturluson, *Edda. Gylfaginning og prosafortellingene av Skáldskaparmál*, ed. A. Holtsmark / J. Helgason, København etc. 21968.
- Soerensen 1893–98:** A. Soerensen, Beitrag zur Geschichte der Entwicklung der serbischen Heldendichtung, *Archiv für slavische Philologie XIV–XX*.
- SSS:** *Słownik starożytności słowiańskich*, изд. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński, 1–5, Wrocław etc. 1961–1975.
- Stephens 1986:** D. Stephens, Archaic Elements and Structures in the Russian Epos, *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics XXXIII*, стр. 97–120.
- Subotić 1932:** Dr. Subotić, *Jugoslav Popular Ballads. Their Origin and Development*, Cambridge.
- Svoboda 1964:** J. Svoboda, *Staročeská osobní jména a naše příjmení*, Praha.
- Thurneisen 1921:** R. Thurneisen, *Die irische Helden- und Königssage I–II*, Halle (Saale).
- Vasmer 1971:** M. Vasmer, *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde I*, Berlin.
- Vries:** J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte I–II*, Berlin 21957–1958.
- Ward 1967:** D. Ward: Solar Mythology and Baltic Folksongs, *Folklore International. Essays in Traditional Literature, Belief, and Custom in Honor of Wayland Debs Hand*, Hatboro, Pennsylvania, стр. 233–242.
- Watkins 1982:** C. Watkins, Aspects of Indo-European Poetics, *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia*, ed. by E. C. Polomé, Ann Arbor, стр. 104–120.
- Widengren 1965:** G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart.
- Wikander 1938:** St. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund.
- Wikander 1941:** St. Wikander, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte I (Quaestiones Indo-Iranicae I)*, Uppsala/Leipzig.
- Wikander 1947:** St. Wikander, Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar, *Religion och Bibel* 6, стр. 27–39.⁴⁰⁶
- Wikander 1950:** St. Wikander, Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, *La nouvelle Clio*, 1–2, Bruxelles 1949–50, стр. 310–329.

⁴⁰⁶ Користио сам француски превод и коментар овог чланка у Dumézil 1948, стр. 37–85.

INDICES

INDEX RERUM

(општи појмови, митолошко-религијске представе,
песнички мотиви)

- Авункулат** 85–87, 93
Аграрни култови, религије 200, 231; уп. *жестивени обред*
Актуализација епских личности и позорица 70, 72, 251
Анахронизми у епизи 11, 43 д., 46, 177, 181
Антагонизам бога сунца и бога олује 244 дд.; соларног хероја и демона зиме 244 д.; богова и демонâ уопште 131 д., 210, 216, 218, в. и *Земља, Небо*
Апотеоза епског јунака 154
Апотропеј 100
Архидемон (ђаво, сатана) 48, 217, 221 д., окован 204, 215 д., 222, уп. *вук, змај, змија*
Атмосфера: боравиште душа умрлих 139, 214; атмосферске појаве в. *ветар, гром, знамења, климатски по ремећаји*
Аутентичност, изворност фолклорних записа и традиција, митолошких ликова 18, 69, 101, 110, 133 д., 156, 187, 198, 243
Аутокремација 151
Баба, легендарна издајница уп. *издаја*; крилата 230–232, 238, скамењена 230 д.
Бадњак в. *храст*
Белези на новорођенчету 86, 96
Биљке лековите и магичне 205, уп. *босиљак, дрвеће, имела, ружа*
Бисер, његова симболика 195
Близначки мит 59, 64–68, 141
Богатство, благостање, обиље: атрибут треће функције 107, 121 д., 168, 190 д.
Богохулно понашање в. *пречестй, здравица*
Богумилство 222
Боје, њихова симболика 38–40, 60, 66, 68, 96 д., 107, 138, 143, 186 д., 192 д., 195 д.
Бојно поље, његово мистично значење 151 дд.
Бор 208
Боравак у дивљини као иницијацијско искушење 91, 92 д.
Борба са чудовиштем 82, 85, 92 д., в. *змај*
Борбени жар, занос 91 д., 95, уп. *вајтра*, огњевитост
Босиљак 140 д.
Брахманизам 139
Бугарштите, њихово географско и етничко порекло 128
Буздован, топуз, тојага 105; бачен у море 98, јунак му наздравља 177
Вађење очију 105 д., 115, симболично значење 113
Варијантност фолклорних текстова 18
Васкрсење мртвих, у зороастризму 216; васкрснуће соларног хероја 245
Ватра (огањ) као атрибут („дар“) свеца 49, 54, (вишеглаве) немани 73 д., 78, 80, 91, огњевитост 62, 75, 86, 92, 96 (в. *борбени жар*), кушање ватром 95, обоготворена 196, 206, космолошки

- схваћена, кружи васионом, час манифестна час латентна, тролика 205–207; годишња обнова свештеног огња (обредне ватре, „кресови“) 200–203, 207 д., свеуништавајућа 215, 217, неугасива 206, „жива ватра“ 202
- Вегаација:** „дар“ пролећном свецу 49; плодност, оличена у женском божанству 231, 238; њена пролећна обнова у домену не само треће, него и друге функције 199 д.
- Венац**, као соларни симбол 203
- Вера** (побожност) у женском лику 140; верност, узајамна оданост владара и његових поданика 170, 177 д.
- Веридба** 134, са оностраним заручницом 142 д., 146
- Ветар** (олуја, бура) атрибут (вишеглавог) чудовишта 73 д., 78, 91, 212; персонификован (демонизован) 211 д., 239 д.; обоготворен 105, **212–214**, гатање по њему 211
- Вечера** уочи боја 132, **159–163**, 185, 210
- Вештина** као атрибут прве функције 112
- Вештице** 228, 237, 240
- Видовдански мит**, култ 127, 253
- Виле**, јашу на јелену 28, 32, 134, лече јунаке 31, одгајају их 75, њихове посестриме, помажу им у боју 43, 45, 76, 86, 91, 139, дозивају их („кличу“) 172, 230 д., изворно љубавнице, супруге 91, 108, на оном свету 139 д., 143, 154; персонификују њихово јунаштво, борбени занос 92, 139; љубоморне, устрељују јунака 74, 108, **140**, 154, 231, окрутну мајку 95, преносе велике каменове 234, вила завађа браћу 64, 66, бори се са орлом 51, разна станишта вила (горе, реке, облаци) 61, **139**, значење назива, сл. 92, 139, ром. 240, као божанство судбине 240
- Вилински град у облацима** **138–142**, 144 д., 149 д., 154, 240, од костију **138–140**, 144, 146, уп. и *сесџуре*
- Вино**, унапред испијено на рачун савладаних противника 181; прорицање летине по његовој запремини 176; уп. и *здравица*, *чаши*
- Владар** као заступник свих трију сталежа, оличење свих трију функција 122, 170, уп. *госћојримсџиво*, *дарежљивосџи*, *слейило*
- Вода**, чудесно провре из камена 28, „дар“ свецу 49, 54; заробљену, ослобађа је бог громовник 54, 81, 83; граница између овог и оног света 62, 66, 68, 144; „нездрава“ вода заборава 61 д., 68–70; хидромантија 224, 245
- Возач** бојних кола 249, (прерушено, инкарнирано) божанство 150, 153
- Време**, циклично 55, 217 д., 243, 251 д.; персонификовано, обоготворено 212, 244, уп. *судбина*
- Вук**, демонски, једе Месец и Сунце 215, 218, 222 д.; метафора за разбојника, члана ратничке дружине, преступника **87–89**, 96, 199, 224, родоначелник 89, вукови = сватови, отмичари невесте 90 д., Турци, у сну и гатању 223 д.; вучја кожа 74–77, 90, глава 78, шапа 86, вучје завијање 61, 89 д., 199, претварање у вука в. *ликанијројија*
- Вукодлаци** 90, једу сунце или месец 224, уп. *џодрачење*
- Гавран** 29 д., 32 д., 61, 192, 223
- Гажење** пораженог непријатеља **221** д., 224
- Генеалогичка легенда**, легендарна 114, уп. *џеогонија*
- Глава**, одсечена, као трофеј или апотропајон, жртвени дар божанству 89, 145, **193–198**; ношење сопствене одсечене главе 156 д., њена соларна симболика 157, 223, 244 д., 248
- Глас** тајанствен, из облака 228–230, 248
- Глог**, одметник му приноси жртву 200
- Гозба**, изворно ритуални чин у домену прве функције 179, 186, 188, 210,

- вредновање јунаштва на њој **180–182**, уп. *вечера уочи боја, гостіопримство*
- Голуб** 39 д.
- Господство** (старешинство, суверенитет): порекло речи и изворно значење појма 179; аспект прве функције 113 д., 121 д., 164, 210
- Гостопримство**: једна од главних обавеза владара, атрибут господства 169 д., 179
- Греси** епског јунака 105
- Гром** (из ведра неба), грмљавина 25, 30 д., 35, 140, персонификован 98, обоготворен 206, уп. *знамење, дарови, муња*
- Гусле**: бити уз њих опеван предзнак скоре смрти 13 д., 157
- Дарежљивост** као особина владара 155
- Дарови** небеских тела и атмосферских појава 239; „дарови“, божанске функције расподељене међу свецима 49 д., 54 д.
- Дах** митског јунака: повија у сну дрвеће 226
- Деветорица браће** (и њихова сестра) 141, 165, 211–213.
- Декаденција**, као последица нарушавања равнотеже трију функција 122
- Декомпозиција** 57, 70
- Демонизација**: паганских владара и божанстава 48, 195, 197, 225; народних непријатеља 169, 193 д., 220; уп. и *дуализам*
- Дијалектизми**: словенски 69 д., изоглосе ие. песничког и сакралног језика 24 дд., 139, 170, 187, „изониме“, јужнословенско-севернословенске 198
- Дилатација**, неограничено издужење властитог тела 219, 224
- Динарски** етнопсихолошки тип 106, 157
- Династички односи** као чинилац генезе косовског епа 154
- „**Добра**“ епског јунака: трофункционално структурирана 118
- Дрвеће** (шума): зелено се суши, осушено цвета или листа 32; в. *бор, глог, јавор, јела, храст*
- „**Државни еп**“ 131
- Други косовски бој** (1448), епска традиција о њему **129**, 220, прожимања са епском легендом о боју 1389: 134, 172
- Дружине**, ратничке **87–91**, 96, 139, 145, 171 д., 183, 189, 196, 206, 210, војне 14, 87 д., ловачке 87, 183
- Дуализам** у старој словенској религији 186 д., зороастријски 216, у хиндуизму 217 д., уп. *антиагонизам (богова и демона)*
- Епиклезе**, локални придевци божанстава 193, 196, 205
- Есхатологија**: универзална 51, 53, 55, 131 д., 153, 169, 209 д., 212–214, **215–225**, 227, 251 д.; индивидуална 90, **135–146**, уп. *кайаκлизма*
- Етиолошке легенде** у вези са Јазаревом клетвом 167
- Еуфемизам** 39, 168, 230
- Еухемеризам** 169, 210 д., 237, 243
- Ждрал** 223
- Женидба**, епска 43, 62, 71, **73** дд., 119 дд., митолошка 54 д., вилом као симбол јуначке смрти 108; уп. *веридба, свадба, вила*
- Жетвени обред**, у домену треће функције 122; жетвени празник Рујана 168, **175** д., 201, 204 д., 210
- Животиње**, в. *вук, змија, јелен, коњ, медвед, овца*; уп. и *ййице, инсекти*; животиња која говори, прориче 32, гатање по животињама 224
- Жица** (златна) у обредним песмама, њена симболика 174 д.
- Жртва** ливеница 176, људска 94, 187, жртвоприношење заробљеника 98, 194, 197, за подушје 182, уп. *пређа, ѿлећка*

- Загробна судбина** јунака в. *есхаџологија* (*индивидуална*), *онај свет*
- Закашњење** на Косово 143, 146, 167; последица враџбина 231 д., 238
- Затварање** девојке у кулу 211 д.
- Зачеће**, чудесно 32, 216, 232, 249
- Звезде**, сазвежђа: падају на земљу у апокалиптичном сну 223; оличују божанства судбине 238 д., уп. *злато*
- Здравица**, ритуално наздрављање особама и њиховим особинама, напијање („закоње здравце“) 160 д., **163–165**, 170, 210 д., молитвено 173 дд., на слави 190–192, ради магijske провере искрености **182–184**, 208; „ђаволу“ 185–187, крвљу 197
- Здравље** (исцелитељство, лековите воде), у делокругу треће функције 107, 156, уп. *биљке*
- Земља**, персонификована, у завади са Небом 55–57; жедна крви 120, 122; преоптерећена људима 122, 153, обоготворена 231, 235, 242, уп. *хџионични кулшови*
- Земљорадња**, активност у домену треће функције 107, 122, 152
- Злато**, његова симболика: астрална 239, соларна 245 дд.
- Змај** (демонска змија, аждаја), сукоби се са јунаком (богом, свецем) 48, 54, 69, 74 д., 78–81, 84, 86, 88, 91, 97, 200, 226 д., 236, 243, о смаку света 215 д., 221–223, 251, уништава декадентно друштво 122, митско оваплоћење непријатељске силе 122, 220 д., 252, као атрибут јунака 83, 86, 96, лечи га 31, знамен ратничких дружина 88, аеростат у виду змаја 78, крилата змија, јунак се претвара у њу 28, 31, 118, 129, „змија-младожења“ 32, 211
- Знамење**, (небески пред)знак **25** дд., **31** дд., 112, 224, уп. *белези, сан*
- Зора**, персонификована 65
- Зороастризам** 88, 139 д., 216
- Игра** в. *искушавање* (неповредивости), *коло*; поигравање Сунца о Ивању дне 245, 248
- Идеологија** архаичних друштава одражена у епизи 8, 14, 72, 85, 106, **113** дд., 183, 224, 251, средњовековна властеоска 14, 137, 158, 221, национална 127; в. и *џрофункционална идеологија*
- Издаја** (невера, кукавичлук) 28, 159–161, 167 д., 177 д., 184, 209, баба издајница 228–243, 245, неверна жена 233 д.
- Изоглосе, изониме** уп. *дијалекџизми*
- Иконографија** хришћанска 141, 157, 175, 191 д., 221 д., паганска 88, 141, 206–208, митраистичка 172, 175
- Имела** као смртоносно оружје 215
- Индоевропски песнички језик** 8, **21** д., 24 д., 139, **171**, 187
- Иницијација**, ратничка 13, 43, **73** дд., 144 д., 199, в. *искушавање, есхаџологија*
- Инкарнирање** богова у јунаке 153, 217, 220, уп. *џрансџозиција мџџа у еџ*
- Иноверни непријатељи**, ритуално поступање према њима 194
- Инсекти** 192, в. *џчела, муџице*
- Интеракција** поезије и историје 252
- Интерпланарност**, суштинска одлика епске поезије **13** д., 85, 251
- Интригант**, епски лик чија обмана води ратнике у смрт 153–155, 196, 208, 217
- Инцест** 31, 62, 65
- Искапљивање**, испијање наискап 180 д., в. *здравџца*
- Искушавање** иницијанта (топлом, хладном, глађу, жеђу, женама, ватром) 91 дд., неповредивости бога или јунака 215, 245, искрености в. *здравџца*
- Историјско-географска сећања** у српској епизи 37–72
- Историцизам** 130, 229

- Јавор**, сув чудесно процвета 28; његово дрво материјал за гусле и мртвачке ковчеге 157
- Јахање** уп. *коњ*
- Једноокост**, особина персонификованог ветра 211
- Јела**: с њом се пореди црква 141
- Јелен** (кошута), јаше га вила 28, 32, 134; привиђа се ловцу уместо човека 237
- Јунаци**, епски *passim*: њихова типологија 17, 43, **103 дд.**; прасловенски 40; промоција јунака 13 д., 35
- „Јуначки круг“** 178 д., „господска, витешка трпеза“ 179, уп. *дружина, здравица, чаша*
- Јунаштво** (одлика друге функције) 107 д., 111 д., 121, 164 д., 171, 190, 210, 213; изворно значење речи 165
- Кажњавање грешног човечанства** 48 дд., 147, в. *есхајологија (универзална)*, уп. „*ѿроклейѿа земља*“
- Камен**, као белег митског скока, отисци стопа у њему 226, 232; надгробни (стећак) 234, 237, уп. *вода*
- Катаклизма** (потоп, свеопшти пожар) 147, 153, 215 д., 228, уп. *есхајологија, климајски ѿремеђаји*
- Католичка**, „латинска“ вероисповест 58, 128, 170, 203
- Кварење моралних обичаја** 51 д., 56, уп. „*ѿроклейѿа земља*“
- Клевета** 159 д., 177 д.
- Клетва**, владарева 148, **166–168**, 187; клетве упућене божанству 186 д.
- Кликовање**, вилинско дозивање 172, 230; клицање предака в. *ѿреци*
- Климатски поремеђаји** 49 д., 52–55, уп. *есхајологија*
- Клобук** (калпак) као епски мотив и у обреду 143
- Кључ**, кључеви небеса 49, 55, 141; в. и *оклој*
- Кола**, бојна, атрибут ие. громовног бога 150, 209, 213, уп. *возар, ѿочак*
- Коло**, кружни плес, његова симболика 203, 245
- Компаративна митологија** 15 дд., стара („Природна митологија“) 15, 18, 65, 130, 212; нова 16 дд., 65, 103 дд., 131–133, 251
- Компаративни метод**, у изучавању језика, духовних традиција 8 д., 12, 14, **15 дд.**, 21, 27, 40, 52, 127, 130 д., 133, 208, 213, 250, 252
- Контаминација** ликова у традицији 45, 233
- Коњ**, симболика његове боје 60, **66**, 68; особит, крилат 232 д., 237, атрибут прве функције 112, 118, соларни симбол 242, 244, 246, онеспособљавање (крилатог) коња 232, помоћу враџбина 237, ишчашење ноге коња соларног јунака 245, уп. *ѿад*; свештени коњи, прорицање и гатање по њима (хипомантија) **147 дд.**, 153, 201, 206, 214, 230, 238, 244; ујахивање на коњу у цркву в. *ѿричесѿи (богохулна)*; бог-коњаник заменио бога на бојним колима 209, 213; јунаков избор коња 96
- Копље** само од себе пуца у рукама 249; на њега се јунак се опире, ослања 225, натиче се одсечена глава 193–196; њиме се убија змај 97, разглављују чељусти архидемона 222, 225, помоћу копаља се гата 147 д., 153, 201, 214, 230, 244, узима нафора 146 д., 186, збацује јунак из седла 228 д., 232, 244, мери дизање сунца 244
- Кораци**, њихово митолошко значење **218–220**, 224, 226 д., 243, уп. *ѿросѿируки корак*
- Косе**, подмећу коњу под ноге 228
- Космогонија** 55, 225
- Космологија** 152, 207, уп. *ваѿра*
- Косовски бој** **1389** 119, 133, 162, 224, 252; епска традиција о њему 7, 11 д., 41, 54, 97, 103 д., 107, део II *passim* (**127–253**); преглед мишљења о постанку косовских песама 127 дд., место и време њиховог настанка

- 128–130; Косовски бој 1448. в. *Други косовски бој*
- Кости** као грађа в. *вилински град*, вађење костију из гробова 192, уп. *рогови*
- Кошуља**, златна 120, 247, уп. *оклој*
- Крв**, напајање идола, оружја људском крвљу, пијење крви убијеног противника 82, 89, 197–199, коњске 94, пуштање крви коњу 93
- Крилатост** в. *лејџ*, уп. *змија, коњ*
- Крст**, као супституција паганског фетиша/идола 97 д., 177, уп. *христџијанизација*
- Кукавица** (птица) 29
- Култови**: локални, племенски 187, 196; поливалентни, мултифункционални 200 д., 210, 214; природни, елементарни 206, *аграрни, райнички* в. тамо.
- Кумство** 49, 77, 156, казна за огрешење о њега 64
- Лабуд** 32, 64, 76
- Ласгавица** 29, 51, 57, 81
- Леп глас**, атрибут треће функције 107
- Лепота**, чудесна, 28, 33 д., 106, знак престижа 34 д., 112 д., атрибут треће функције 107, 111, 118, 121 д., 164, 210
- Лет**, моћ летења као магијска способност прве функције 106–108, 111 д., 118
- Ликантропија**, преобраћање човека у вука 87, 89, 107, 199
- Литургика** паганска: могућност њене реконструкције 209 д.
- Лутка**, обредна 200; кип или покретна направа у обредима иницијације 73, 78, 81–84
- Магија** 236–240, аспект прве функције 112; етимолошка 203, уп. *паретимологија*
- Манихејство** 216, 222
- Мангика** 237, уп. *вино, вода, животиње, коњ, коњице, њлећка, сан, чаши*
- Маска** у иницијацијским обредима в. *џперушавање*
- Мач** (сабља) особити, чудотворни, „зелени“ 43, 64, 82 д., **96–101**, знаци на њему 99 д., „видовит“ 100, фетиш, његов култ 94, 97 д., посвећује се људском крвљу 94, 100, бачен у море 98, атрибут друге функције 118, мачеве и сабље подмећу коњу под ноге 228
- Медвед** 82, 90, медвеђе крзно 75–77, 90, глава 61, 77 д.
- Месец**, персонификован 240, 244, жени се Муњом 54 д., 150, проси девојку 141, отима је 65 д., сиви коњ у загонци 68, „дрноглави“ бог (?) 195, лик на њему 204, покровитељ путника 189, његова првобратучеда 140, његова мајка 211, 239 д., симбол Турака (муслимана) 223 д., лунарни култови и митови 189, 195, 214, уп. *џмрачење*
- Месијанизам** в. *сојтерологија*
- Мегаморфоza** 31 д., 219, 224, моћ преображавања као магијска способност прве функције 107, 112, 118, уп. *змај, ликанџројџија, џџице*
- Метрика** 22, трагови народног стиха у старим прозним текстовима 41, 157 д., 161, 221, 224
- Миграциона теорија** 216, 222
- „**Милање**“, обредно сакривање иза хлеба 204
- Мистификације, фалсификати**, в. *ауџентџичности*
- Митраизам** 172, 175
- Молитва**, изворно значење 174 д.
- Мост** као слика прелаза између овог и оног света 144 д., 213
- Моћ летења** в. *лејџ*
- Моћ преображавања** в. *мејтаморфоza*
- Мртвачка војска** 90, 139, 192, 199
- Мултипланарност** 13
- Муња**, персонификована 54, уп. *гром*
- Мучеништво**, у хришћанству 135, 162 д., 201
- Мушице**, постале од убијене аждаје 226

- Натприродна брзина**, одлика прве функције 112, 118, уп. *лей*
- Наочче** 106, 249
- Небо**, персонификовано 225, свади се са Земљом 55–57; пуца и руши се 223; јунаци га дочекују на копља 132, уп. *кључ(еви)*
- Небеске појаве** 31, 35, уп. *знамења*
- „Небеско царство“**, као хришћански рај и као загробно боравиште палих ратника 133 дд., 136–139, 142, 149 д., 153 д., 208, 214, 231
- Неоплатонизам** 13
- Нерањивост** соларног божанства 245 д., уп. *искушавање (нейовредивосији), оклој*
- Ниско, просто порекло**: одлика треће функције 107, 111, 114; соларни херој као син коњушара 249
- Новогодишњи ритуали** 84, 88, 227, 243
- Обест**, охолост, таштина (*hybris*) 121, безбожност српских великаша као легендарно објашњење слома старе српске државе 147–149, 154, 185 д., уп. *йричестй (богохулна)*
- Облаци**, атрибут олујног бога 248, в. *вилински град, глас, црква*
- Обмана**, лажно представљање изгледа у предстојећој бици 155, 157, уп. *инйриганй*
- Обреди прелаза** (*rites de passage*) 13, 251
- Обредност**, њен одраз у епским песмама 8, 72, 73–101, 108, 146, 163–187, 209–214
- Обућа**, особита, којом јунак стаје у челоу немани 218 д., 222 д.
- Овца**, нестаје пред пропаст света 52
- „Огњевитост“** в. ватра
- Одбијена просидба** 105 дд., 211
- Одсечање** (десне) руке 100, 105 д., 113–115, ушпију 237
- Окамењавање** 230 д., 237
- Оклоп**, жичана кошуља, непробојан, мора се откључати 228, 245–248, златан, срастао с телом, посед или дар соларног божанства или хероја 245–248, уп. *шлем, шийишй*
- Онај свет**, повлашћен положај палих ратника на њему 136 д., 139, 142, 149 д., 153 д., уп. *небеско царсйво*; пут на онај / силазак у доњи свет, успење на небо 62, 84, 150 д., 154, 167, 222
- Опозиције** „старо“ : „младо“ у ритуалу 165, 207, 213; „латентно“ : „манифестно“ (у митологији ватре) 202, 205; „дрно“ : „бело“ 187, 234; „свила“ : „крзно“ 247
- Опојна средства**, у ритуалима 88
- Орање** в. земљорадња
- Орао** 51, 86, 150
- Оружје** чудотворно, ритуално в. посебно *буздован, кољве, мач*
- Ослобађање воде** в. *вода*, уп. и „*основни мий*“
- „Основни мит“**, сукоб бога громовника са демонским супарником 227, 247
- Отмица девојака** 91, уп. *вук*
- Очи** као орнамент на сабљи 100; „милостиве“, уп. *слейило*
- Паганизација** хришћанских култова: Св. Тројице 189 д., Св. Вита 205, уп. *христијанизација*
- Пад**, обарање са коња или кола, епски и митолошки мотив 215, 228 д., 238, 242, 244–246
- Паралеле**: генетске 12, 79, 88, 131, 169, 198, 208, 213, 217, 218, 222, 249, типолошке 12, 84, 93, 131, 208, 252; контактне 131, 222, 252, уп. *комйаратйивни мейод*
- Паретимологија** 38 д., 46, 59, 70, 104, 140, 147, 167, 186 д., 195, 198, 199, 201 д., 205, 229, 238, уп. *еуфемизам*
- Пасивизирани** небески бог (*deus otiosus*) 56
- Патријархат** 115, 157
- Петао**, соларна птица 204
- Пећина**, (посмртно) склониште јунака 154

- Писмо** од Богородице; само говори 149, 151
- Планина**, успон уз њу као слика успења на небо 136, 154, 245
- Плаховитост** јунака, њена митолошка подлога 105, 211 д.
- Плећка** од божићне печенице: о њој се гата о „женском“ Божићу, посвећена женском божанству судбине 241, у врачању за пчеле 242
- Пловидба**, код старих Словена више у домену друге функције (гусарење) него треће (трговина) 189
- Плодност**, способност репродукције као аспект треће функције 107, 113, 122, 168, 190, 200
- Побратимство** 49, ритуално склапање 110 д.
- Поглед** паралишући („окамењујући“), убиствен 83, 132
- Погубљење** заробљеника као чин иницијације 94, уп. *жртва* (*људска*).
- Полиандрија** као митолошки израз јединства трију функција 115
- Полигенетска** концепција постанка косовског епа 129 д., 154, 160
- Полицефалија**, многоглавост 48, 62, 73, 78 д., 81, 83, 86, 91–93, 96, 122, 188–192, 195 д., 201, **206–208**, 212, 214, 216, 238
- Помрачења** Сунца и Месеца 31, 224, 240, 252, уп. *знамења*
- Посвете** црква кнезу Лазару 163
- „Последње време“** 52, 152, 212, в. *есхаџологија*
- Посмрче** као наследник и осветник, мртворођено па оживљено 213, 217
- Посртање**, спотицање коња као предзнак 100, 154, 208, 230, 245, в. *хџио-манџија*
- Потоп** в. *каџаклизма*
- Потрага** браће за отетом сестром 60 дд.
- Похвала** палом јунаку као праоблик епске песме (?) 157–159
- Почасти и увреде** на гозби, путем места за трпезом 178–180, доделе mesa 183, служења пићем 177–184, уп. *здравџица*
- „Почашнице“** в. *џријеви*
- Прадомовина** Словена 37 д., 40, 57, 99 д.
- Предење**: забрањено у одређене дане 241; митолошке прелје 234, богиње судбине 240–242; златна преслица 239, гребени за предиво у магији 240, пређа као жртвени дар 241, у врачању за пчеле 242
- Предестинираност**, в. *судбина*
- Преименовање** иницијанта 80 д., 83
- Прерушавање** 112, 156, 239, у иницијацијским обредима и сижеима 43, 73–80, 83, 90 д., у мртваце, авети 90, 199
- Преци**, митски, јуначки, њихове сени као заштитници и помоћници 137, 177, 190 д., њихов култ 192, клицање предака 137, уп. *херојски култ*
- Пријанизам**, култни 199
- Припеви**, свадбени, славски 164, 174 д., 190
- Причест**, њено обредно и митолошко значење у косовској епској легенди 138, 142 д., 146, 148, код паганских Словена 188 д., 197, богохулна **146** дд., 186
- „Проклета земља“** 49 дд., 56 д., 58
- Пропадање** у земљу: предњих ногу коња, као предзнак 148 д.; закаснелих ратника, услед владареве клетве 167
- Пропаст** старих српских држава, епски осмишљена 116 дд., 186, 234; смак света в. *есхаџологија* (*универзална*)
- Прорицање** по животињама 32 д., уп. и *коњ*
- Птице** в. *гавран*, *ждрал*, *кукавица*, *лабуд*, *ласџавица*, *џеџао*, *орао*, *соко*: излећу из срушеног идола 81, селице, земља у коју одлећу 57, преобраћање у птицу 107, 118, 150, птица која говори 29 д., 32, орнитонимско-теонимска сазвучја 242

- Путовање**, ратнички поход, у домену друге, ратничке функције 191
- Пчеле**, нестају пред пропаст света 52, врачање ради њих 242
- Ратнички култови**, обреди 100 д., 143, 150 д., 153 д., 180 д., **185–209**, 210, 213 д.; женско божанство рата код Словена 140 дд.; в. и *иницијација, дружине*
- „Регрутација“** небеске војске, „врбовање мртваца“ 153, 156 д.
- Реконструкција** фрагмената прајезичког текста 21 д., уп. *индоевројски њеснички језик, формуле*
- Рогови** као темељ 144 д.
- Ружа** 138
- Сакралност** као аспект прве функције 112, огрешења о њега: невера 168, провера 121
- Сан** као епски мотив („чудан“, злослутан, пророчански) 31 д., 52, 120, 133, 141, 148, 157, 215, 223, 245
- Свадба**, свадбени задаци 73 дд., свадбени обред у домену треће функције 108, 122, мистична 146, в. *веридба, женидба*
- Свађа** браће због жене 64, 66 д., при деоби очевине 71, 173 д., уп. *Земља, Небо*
- Свети ратници** 135, 137, 190, 197
- Светитељи**, као супституција паганских божанстава 54 д., 150 д., 200–205, 209, 248 д., 251 д.; крено име (породични заштитник, изворно митски родоначелник?) 165, 170, 190, уп. *свешти райници*
- Свила** 133, 138, 143, 145 д., 247, уп. *симболика боја, њканине, црква*
- Сејање**, његова веза са Видовданом 203
- Семиотика** 21
- Сестре**, обично три, градитељке 235–239, 243, културне хероине 236
- Силазак** у доњи свет в. *онај свешти*
- Скалпирање** 199
- Скерлет** (пурпур) 133, 138, 143, 145 д., 247, уп. *боје*
- Скокови**, натприродне дужине 224–226, 242, уп. *кораџи*; „одскок“ Сунца 244
- Скупштина**, првобитно сакрална установа 226
- Слава**: Божја 170, 174, 176 д., 190, 192, јуначка 170–172; црквена 163; славски обред (крено име) **162–166**, 168–170, 177, **190–192**, 210, његово навечерје 164, као епски мотив 168 д., в. *здравица*
- Слепило**, митолошка црта 155, 215; интелектуална кратковидост владара 114, 155, 162
- Словенска антитеза** 30 д., 33, 64
- Словенска мисија** Тирила и Методија 47 д.
- Словенска паганска религија**: *passim*, нарочито II 3 (**185 дд.**); извори за њу, њихова разнородност 206, 208, уп. *култови, райнички култови*
- Словенске еписке традиције**: бугарска 79, 104, 131, 149, 245, македонска 104, 131, 149, 245, руска (источнословенска) 28 дд., 52, 79, 86 д., 97, 103 д., 107 д., 130 д., 157, 179 д., 189, 250; српска *passim*, хрватска 79, 128, 161
- Смена** божанских нараштаја 55, 132, 210, 212 д., 215 д., 225
- Соко** 28 д., **32**, 33, 64, 74, 86, 118, 129, 133, 141, 149 д., 153, 174
- Сотерологија**, учење о спаситељу: зороастријска 216; очекивани повратак националног јунака с оног света 245, уп. *есхајологија*
- Социјализација** етничких термина 95 д., 117
- Сребро**, његова симболика 195
- Ставилац**, старосрпски дворски чин 173
- „Стајаћа имена“**: слугу у епици као одраз обредних формула 171 д.; неверних жена, издајница, легендарних

- градитељски 233 дд., попршта епске радње 44
- Стара српска књижевност:** њен однос према историји 41, 158
- Старешинство** в. *господство*
- „Старештво“** 116, 164 д., првенство у култу 210–214
- Старина** српских јуначких песама 40 д., 46, 72; непосредна и посредна евиденција 40, уп. *мејрика*
- Сточарство:** активност у домену треће функције 122
- „Страшно одијело“** 76 д., 90–92, уп. *јерушавање*
- Стуб** (жртвени, огњени), његово симболично значење 150 д., 253
- Судбина**, неминовна 227, у вези са законима кретања небеских тела 209, 242 д., усмеравана бајањима 236, персоналификована, обоготворена 212, 239, 244, 246, у једном или три женска лика 230–243, 245 д., њихове астралне пројекције 238–240, 243
- „Сумрак богова“** 51, 213, 215 дд., 222 д., уп. *есхајологија*
- Сунце**, персоналификовано 66 д., 95, 189, 209, 242–250, обоготворено 175, 196, 206, 213, 252, игра на небу 203, проси девојку 141, симбол хришћанског (српског) владара 223 д.; орнамент на сабљи/мачу 100; соларни митови и хероји 154, 157, 205, 242–252, епски јунак се пореди са Сунцем 247 д., утркује с њим 245, дела упоредо с његовим дневним кретањем 248–250; Сунчева сестра 95, 139 д., 146, Сунчева мајка 211, 239 д., годишње светковине о сунчевим обратницама и равнодневицама 82, 84, 202–205, 207–209, 227, 242–245
- Сунстрат**, пределовенски, у топонимији 42, 46, 70, у веровањима 104, 139, 231, пагански 190, 212, уп. *христијанизација*
- Тајна вечера**, модел Кнежеве вечере (?) 161, 183
- Телесна снага**, атрибут друге функције 107 д.
- Тело** (људско) као слика друштва и државе 112 дд., 118
- Теогонија** 55, 212
- Тканине** 143, 247, в. *свила*, *скерлеј*
- Топографија** српских епских песама, историјска сећања у њој 8, 41–72, 98 д.
- Топонимија**, фолклорни мотиви у њој; културноисторијска сећања, трагови паганских и хришћанских култова 195, 198, 201, 202, 203, 226 д., 242; етиолошка предања о настанку месних имена 167, 195, 229, 231, 232, 235–238, 243
- Тотемизам** 89, 199
- Точак**, соларни симбол 204, 245, одсеца ноге јунаку 209, 244, упао у земљу или отет са Сунчевих кола 244, 246; запаљен, котрљан низбрдо о солстицијима 202, 204, 245
- Транспозиција** мита у (псеудо)историјску епику 14, 103, 132, 205, 209, 217 д., 221, 227, 236, 242 дд., 251, уп. и *еухемеризам*
- Три славске грпезе** у епској песми 168 д., 180
- Три сталежа** код старих Иранаца 114; код Срба и других европских народа у средњем веку 117, 122, 168 д., 180
- Тријаде** епских јунака 106 дд., 134, 155 д., 243; божанстава 206 д., в. и *сестре*
- Троглавост**, в. *јолицефалија*
- Троја врага** у митолошким песмама и сакралној архитектури паганских Словена 144 д.
- „Тројански коњ“**, освајање тврђаве снагама убаченим на превару 235
- Троструки корак**, скок, насртај 215, 219, 224–226, 249 д.
- Троструко срце** 83, 108
- „Трофункционална идеологија“** 16 д., 81, 103–123, 152, 156, 168, 180, 190 д., 200, 210, 214, 218

- Тужбалице**, њихова старина и улога у генези епске поезије 157, уп. *йохвала*
- Тур** (*Bos primigenus*), златорог 29, 32
- Ћилим**, метафора за Сунчеву одору (?) 248
- Уводне формуле** (опште, посебне, „спољашње“) 30 дд., 183
- Уздржавање** као иницијацијски задатак в. *искушавање*
- Унипланарност** 13
- Ухођење**, извиђање непријатељске војске, в. *обмана*
- ФалOIDне статуете**, у вези са обредним паљењем ватре 208
- Фатализам** 220, 227
- Фетишизам** 97, 195, 207
- Формуле** песничке, обредне 21–35, 37–40, 72, 75, 93, 99, 139, 171 д., 174, 180, 187, 200, формулаичност језика традиционалне поезије 21 д.; в. и *уводне формуле*
- Хагиографија**, њен утицај на српску епiku 158
- Хајдуштво** 95 д.
- „Херојски век“**, доба митских прапаче-така 153, 167, 252
- Херојски култ** 13, 137, уп. *йреци*
- Хиндуизам** 136, 196, 217 д., 220
- Хипомантија** в. *коњ*
- Храмови** балтичких Словена као слика небеског станишта богова 144–146, 196, као спремишта, зборнице 188
- Храст**, свети 206 д., посвећен богу громовнику 227; бадњак 204, 207
- Христијанизација**, искоренивање паганства 48 д., 54, 207, кришћанска интерпретација и супституција паганских култова, обичаја, веровања, тер-мина 54, 97 д., 137, 141 д., 145, 150 д., 157, 170, 175, 186, 191, 198, 209, 221, уп. и *крстї, свейийѣли*
- Хромост** као демонска особина 156
- Хтонични** култови 187, 208 д., 213 д., 230 д., 235
- Црква** саграђена на брзину ради причести ратника 146, на темељу од свиле 133, 138, 143, 145 д., 247, гради је вила на неприступачном вису 148 д., сама се гради, од звезда и месеца 146 д., у облацима, супституција за *вилнски град* 138, 140 д., 154
- Чаша** (купа, пехар, врч, рог): обређивање њоме 164 д., 177–181, 185, 189; удвојена 181 д.; златна, даривана 160, 173, 181–183; оруђе ритуала 164 д., 190, дивинације 176, 188 д.; „молитвена“ (невестинска) 173–175; преслужена 173, 177 д.; чудом непроливена 177; чаробна, разобличује лаж 183–185, 189, 208, уп. *йочасїи*
- Челуст** немани, разјапљена од неба до земље 219, 222, 225, 227
- Чулна** перцепција као аспект прве функције 113
- Чудо**, у епској поезији 22–35, 112, у предању 193
- Шаманизам** 118, 129, 148, 209, 213
- Шиваизам** 218
- Шлем** в. *шїиїї*
- Штапови** у ритуалу, пројектовани у сазвежђе 238 д.
- Штит**: лишен њега и шлема у боју, јунак страда 249; штитове подмећу коњу под ноге 228, уп. *оклої*

INDEX NOMINUM

(географска, етничка, историјска и традиционална имена)

- Абхимању**, син Арђуни 217
Авала, планина крај Београда 200
Ага од Рибника, епски лик 76 д.
Агамемнон, хомерски јунак 181, 249
Агни, стинд. бог 151, 207
Агрик, легендарни лик 83, 97
Агрикан, рус. епски јунак 97
Ад, хришћанска персонификација Смрти, 222
Адирмах, легендарни лик 109 д.
Адирмахиди, северноафричко племе 110
Адхиратха, поочим *Карни* 249
Ажи Дахака, демонска змија у Авести 79, 88, 122, 216
Ажи Срвара „рогата змија“ у Авести 88
Ази, норд. богови 82, 139, 215, 219
Азија 15, 220, 235, 252, југоисточна 128
Азовско море 110
Ак јази „Бело Писмо“, покрајина 235
Аквилеја, град у сев. Италији 201
Алани, стари ирански народ 98, 109
Албанци, становници Албе код Рима 92; балкански в. *Арбанаси*
Алдебаран, сазвежђе 239
Александар Велики 56, 132, 252
Амаравати, други назив за *Индралоку* 139
Америка, Северна 83
Амеша Спента „Света бесмртна бића“ у зороастризму 216
Амос(ије), старозаветни пророк 162 д., 173
Анадол(ија) 220
Англосаксонци 85, 168
Андрија(ш), брат Краљевића Марка 94
Андровић поп, „нови Обилић“ 127
Анђелија, епски лик: жена Дмитра Јакшића 173 д.; сестра Јакшића 61
Апам Напат, ир. божанство 207
Аполон, гр. бог 145, 236, 249
Апофис, демонска змија у ег. митологији 252
Апсаре, вилинска бића у стинд. митологији 136, 139
Апсимар, узурпатор византијског престола 221
Арабија 81
Арап-ага, епски лик 60–62
Арапи, **Арапин** (црни, троглави) 59–62, 73 д., 78 д., 83, 86, 95, 105, 192, 195, 208, 212
Арбанаси 113, 116 д., 128, 156, 191, 229 д.
Арго, митска лађа 40
Аргонаути, јунаци гр. мита 39
Арђуна, јунак Махабхарате 17, 95, 105, 136, 150, 153, 210, 217, 220, 244 д., 248
Ареј, гр. интерпретација скит. бога рата 94, 98–100, 199
Аријци (А̄гуа-), заједничко самоназвање старих Иранаца и Индијаца 57, 122, 133, 179, 212, 218, 246
Аркона, град на *Рујану* 147, 192, 201, 208
Арнаути в. *Арбанаси*
Арсаком, легендарни скитски јунак 109–112, 114–116
Арсеније Чарнојевић, патријарх српски 130

- Арханђео Михаило** 49–51, 202
Аршан (Archamp), попрште битке 161, 229
Асгард, небеско боравиште *Azã* 139
Асуре, у Ведама класа богова, у хиндуизму демони 218 д.
Атена, гр. богиња 25, 150
Атила, хунски владар 98
Атлантски океан 127
Аурелијан, римски цар 42
Африка, северна в. *Либја*
Ахејци, гр. племе 34 д., 181, 183, 249
Ахемениди (Hāxamaņu-), перс. династија 167
Ахилеј, јунак Илијаде 105, 184, 249, 252
Ахриман, „Зли дух“ у зороастризму 216 д.
Ахурамазда, Ормазд, врховни бог у зороастризму 168, 216
Ашватхаман, јунак Махабхарате 217
Ашвини, стинд. богови-близанци 17, 59, 64
Баба, митолошки лик 230 д., 234, 238
Баба Коризма, покладни лик 231, 239, 241
Баба (од) Злата в. *Златна Баба*
Бабаја-паша, епски лик 229
Бабин Нос, раније Бабин Мост, село на Косову 229
Бабини штапови (и сл.), име за сазвежђе Ориона 234, 238 д.
Бабино село 230
Бадњак, персонификација божићног дрвета 165, 207
Бадњи дан 242
Бакоњина планина, у епској песми 61
Балачко, троглави војвода 73, 97
Балдр, норд. бог 213, 215 д., 245 д.
Бали, демон у стинд. митологији 219
Балкан, планина 44, 46; полуострво 58, 70, 117, 204
Балги 15, 59, 65, 203, 206 д., 245
Балтско (Балгичко) море 38, 70, 127, 146
Бамберг, град у Немачкој 188
Банат 101
Бановић Страхинја (Страило), епски јунак 89, 178 д.
Бановци, село у Славонији 159
Бањани, племе у Херцеговини 61
Бањска, манастир на Косову 195
Бар, град у ј. Приморју 201
Батраз, осетски епски јунак 92, 95, 98
Бачка 101
Бегат, град у песми (Багдад?) 140
Бела IV, уг. краљ, његова повеља 243
Бела Кула (Bella Coola), индијанско племе у Канади 83
Бела Црква, у Стублу код Врања 148 д.
Белавер, име слуге у епској песми 74
Бели бог, Белобог, пандан Црнобогу, 187
Бели Вид, лик из коледнице 203 д., 234
Белмужевић, Милош, српски великаш у ј. Угарској 182
Белпегор, идол Амоњана и Моављана 198 д.
Бељаница, планина у ист. Србији 45
Беовулф, јунак истоименог агс. свева 90
Београд 44, 60, 62, 64, 66, 69, 141, 182, уп. *Сјони Београд*
Берсеркири, териоморфни ратници 90
Бехистун, место у Персији 168
Биљакова гора, у песми 66 д.
Бјарки, јунак норд. саге 82, 84, 90
Бјелац Латинин, епски лик 61
Блажена Марија, Св. Марија Магдалина 49
Блатни Град (Mosaburg, Zalevar) 47
Блатно језеро 47
Бово д'Антонa (Bueves d'Hanstone), епски јунак 233
Бог, хришћански 48–50, 54–56, 63 д., 105, 142, 147, 149, 162, 170, 177, 179, 186 д., 191, 202 д., 211, 222, 225, Син Божји 222, 225
Богородица 51, 133, 136, 138, 141 д., 149
Бодолић Богдан, епски лик 59
Божих, празник Христово рођења, 204, 227, 241 д., персонификован 165, 207,

- Женски Божић, Мали Божић 241 д., в. *Нова година*
- Божја мајка** в. *Богородица*
- Божји синови** (Diēvo sūnēliai) у балт. митологији 59
- Божурлија бан**, епски лик 61
- Бока Которска** 100, 163, 239
- Бољеслав Кривоусти**, пољ. краљ 69
- Босанска Крупа** 50
- Босилка**, Сунчева сестра у песми 140
- Босна** 90, 148, 173, 211, североисточна 234, средња 41
- Боспор** (Босфор) 39, Кимеријски (Керч), Боспорско краљевство 109, 114, 116
- Бохорићи**, село код Дечана 195
- Бравала**, поприште битке између Данаца и Швеђана 133, 153
- Бранденбург** (Бранибор), град у данашњој Немачкој 185, 187 д., 190
- Браничево**, град и област 44–46, 203
- Брасина**, село у Јадру 226
- Брауншвајг-Линебург**, средњовековно војводство 187
- Брач**, јадранско острво 50, 202
- Брвеник**, стара тврђава на Ибру 235
- Бргуд**, село у Далмацији 163
- Брда**, област у Црној Гори 114
- Брес**, легендарни ирски владар 169 д.
- Брист**, село код Макарске 97
- Британска Колумбија** 83
- Брунхилда**, јунакиња Песме о Нибелунзима 79
- Брхаспати**, стинд. божанство 151
- Бугари** 47, 79, 128, 131, 204, 230, 239 д., 245, 247
- Бугарска** 104, 149, 204, 233
- Бугарске кокошке**, сазвежђе 239, 242
- Будим**, престоница Угарске 28, 62–64, 69, 71, 75, 108, 152
- Будимири**, село у Далмацији 234
- Будимка девојка**, епски лик 172
- Будимска краљица**, епски лик, 62–64, 75
- Будимски краљ**, епски лик 28, 62 д., 70, 152, 177 д.
- Будимско поље** („Мезево“) 63 д., 69
- Будишин**, главни град Горњих Лужица 71
- Бхага**, стинд. божанство 155
- Бхима**, један од *Пандава* 17, 105, 244
- Бхишма**, заповедник *Каурава* 220, 224
- Вавел**, брег са краљевским замком у Кракову 226 д.
- Вавилонија** 227
- Ваистина**, слуга у епској песми 148
- Вају**, иир. бог ветра 17, 105, 212–214
- Валдимар**, дански краљ 192
- Валкире**, небеске дружбенице палих ратника у Валхали 139, 142, 231
- Валхала**, „дворана мртвих“ у норд. митологији 82, 90, 137, 139, 142, 153, 156, 192, 214
- Ваљево**, град у Србији 41, 147, 198, 236
- Вани**, класа старих норд. богова 139
- Ванкувер**, град у јз. Канади 93
- Варјази**, струс. Нормани 17, 189
- Варна**, град у Бугарској 172
- Васојевић Васо**, епски јунак 114
- Васојевић Стево**, епски јунак 143, 167
- Васојевићи**, племе и предео у горњем Полимљу 148, 224
- Вацамонга**, чаробна чаша *Нарџа* 183, 185
- Велбужд** (Тустендил) стари град у зап. Бугарској 47
- Велебит**, планина у Далмацији 211
- Велес**, слов. божанство 227, 240, 247
- Велес**, град у Македонији на Вардару 230
- Велети** в. *Љуџићи*
- Велика Морава**, река у Србији 46, 118
- Вен(е)ди**, герм. назив за Словене 37, 57 д.
- Верданди**, једна од три Норне 240
- Верхег**, осет. епски јунак 89
- Верхтенег**, осет. епски јунак 246
- Вестфалија**, нем. област 201
- Вивијан**, нећак Виљама Ораншког 161 д., 229
- Вид**, тобожњи пагански бог 234
- Вид Ковач**, митолошки лик 204

- Вида**, легендарна градитељка 235 д., 238, 243
- Вида Видошевића**, легендарна личност 234 д.
- Видар**, норд. бог 215, 218 д., 222, 226 д.
- Видин** (раније Бдињ, римска Бононија), град у сз. Бугарској на Дунаву 236
- Видовдан**, дан Св. Вита 7, 127, 134, 162, 201–205, 209, 234, 242 д., 245
- Видовдански храм** 253
- Видојевица**, вис на Церу 235 д., 238
- Видосава**, у песми жена Милоша Обилица 234; војводе Момчила 237; војводе Пријезде 118; стајаће име за издајницу 209, 233 д.
- Византија**, **Византинци** 43–45, 137, 158, 160
- Виј** (рус. Вий), лик из Гогољеве приповетке 213
- Викинзи** 169, 189
- Виле**, назив за Суђаје 240
- Вилин Луг**, по предању старо име Црне Траве 231
- Виљем Ораншки** 161 д.
- Винди** в. *Венеди*
- Винош**, планина у епској песми 63, 70
- Висла**, река у Пољској 40, 58, 226
- Витољуб** (Vitelubbe), слов. божанство 200
- Вишну**, стинд. бог 153, 196, 208, 217, 219 д., 226 д., 250
- Вишњић** в. *Филиј Вишњић*
- Вјаса** (Vyaśa-), лик из Махабхарате 217
- Владимир**, зетски кнез 41
- Владимир**, руски велики кнез 179 д., 240
- Владислав**, уг. краљ 172
- Владислав I**, чешки кнез 69
- Влађ Бијелић**, ктитор цркве Св. Лазара 163
- Власи**, балкански Романи; уопште сточари 95 д., 117
- Влах-Алија**, епски лик 89
- Влаховићи**, село у Херцеговини 163
- Влашићи** (Плејаде), сазвезђе 54, 238 д.
- Водан** в. *Один*
- Војводина** 130
- Војин**, срп. великаш 83, 96 д., 101
- Војиновић** в. *Милош Војновић*
- Војна Крајина** 204, 235
- Волин**, град у Пољској 188–190, 208
- Волос**, струс. бог 201, 247
- Волх Всеславјевич**, рус. епски јунак 40, 86 д., 107, 112
- Врање**, град у Србији 70, 148 д.
- Вратко**, велики кнез, отац кнегиње Милице 173
- Врдник**, манастир у Срему 129, 134
- Вртиште**, село код Ниша 147
- Вртра**, демонски лик у Ведама 54, 81, 86, 200, 219
- Всеслав** (Волхович), в. *Волх Всеславјевич*
- Вук Бранковић**, срп. великаш 107, 114, 133, 154 д., 159, 161 д., 167, 178 д., 181, 217, 229, 233, 247, 249
- Вукашин**, срп. краљ 98, 103, 118, 154
- Вукосав**, Јанков сестрић у песми 95
- Вукосава**, по Орбину кћи кнеза Лазара, жена Милошева 114, 234
- Гајомарт**, прачовек у зороастризму 216
- Гали** в. *Келти*
- Галич**, тврђава на Ибру 195
- Гамза**, лик из легенде 236
- Гамзиград**, назив за остатке античке Ромилијане 236
- Ганг**, река у Индији 127
- Ганелон**, епски лик 229
- Гарм**, демонско биће у норд. митологији 215
- Гвоздензуба**, митолошки лик 231, 241
- Герзелез** (Берзелез) Алија, епски јунак 156
- Германи**, стари 58 д., 88, 90, 132, 137, 139, 147, 192, 199, 201, 205, 207, 212 д., 216, 222, 240, 241
- Германија** 90
- Глава** в. *Михаило Дука Тарханиоћ*
- Глаук**, лик из Илијаде 183
- Гњила**, село у Јадру 226
- Годомин**, поље код Смедерева 179

- Голеш**, планина у народној песми 64
Голубац, стара тврђава на Дунаву 226
Голубачке планине, у Подунављу 141
Голубиње, планина у ист. Србији 232
Горња Мезија, римска провинција 42
Горњачка клисура, на Млави 45
Горњи Ибар, област 146
Готи, старо герм. племе 37
Грал, легендарни пехар са Христовом крвљу 183
Грачаница, црква на Косову 141, 154
Грбаљ, област у Боки, 90, 241
Гргуревци, село у Срему 133–135
Гребенски Козаци на Тереку 99
Гроздана, по легенди мајка Милоша Обилића 107
Гроцка, место на Дунаву код Београда 200
Грузија 39
Грујица Новаковић, епски јунак 43, 46, 59, 94, 107, 173
Грци, стари 15, 38 д., 59, 108, 131, 137, 181, 187, 205, 207, 214, 240 д., 249 д., 252; јонски 38, средњовековни в. *Византија*
Грчић Манојло, епски јунак 43–46, 76, 96
Грчка 81
Гулинхјалги, име мачу у саги 82, 99
Гунтер, лик из Песме о Нибелунзима 79
Даба, легендарни војвода 156; в. *Дабог*
Дабижљевићи, род у Метохији 156
Дабог, **Даба**, митолошки лик 56, 156, 192, 208 д., 213 д., 222, 225, 231, 234
Давор, слов. Марс (?) 101, 200
Даеве, демони у зороастризму 216
Дажбог, струс. божанство 196, 206, 213, 225, 240
Дакција, Дација, рим. провинција 42, 48
Далмација 71, 163
Дамаск, град у Сирији 99
Дану, келт. богиња в. *Туаџа Де Данан*
Данило, Гогољев јунак 38
Даница, звезда (Венера) 54, 140, 247 д.
Даница, по песми жена Милоша Обилића 248
Данци 133, 153, 175, 192 д.
Дарије I, перс. цар 168
Дахака в. *Аџи Дахака*
Дачани 37, 42
Двориште, село под Цером 237
Деве, (небески) богови у стинд. религији 218
Дел, гр. острво 145
Делхи, град у Индији 133
Демавенд, планина у Ирану 216
Деметра, гр. богиња 231
Деса, велики жупан српски 43
Дечани, манастир у горњем Подримљу 195
Дивчибаре, планинско поље на Маљену 203
Динарци 106, 157
Диоклецијан, рим. цар 48, 201
Диомед, јунак Илијаде 25, 35, 150, 183
Диоскури, божански близанци у гр. митологији 17, 59, 64
Дичићи, слов. племе 58
Дјаус, обоготворено Небо у ведској митологији 56
Дјевин (Děvin), град у Чешкој 70
Дњепар, река 37
Добриња (Микитич), рус. епски јунак 79, 180
Дока, сестра Милоша Обилића по предању 236
Докир, село код Ваљева 236
Доњи Јасеновик, село 146
Драгиша, у песми сестрић Краљевића Марка 85
Драупади, заједничка жена *Пандуових* синова 115, 136
Дрежник, место у Горњој Крајини 159
Дријаде, шумске нимфе у гр. митологији 236
Дрим (Бели), река у Метохији 193, 195
Дрина, река 226, 236, уп. *Подриње*
Дрона, лик из Махабхарате 151, 217
Дрсник, село у Метохији 156

- Дубровник, Дубровчани** 61, 97, 128, 155, 159–163, 177, 203, 242
- Дука Сенковић**, епски лик 113
- Дука Херцеговац**, епски лик 47
- Дукађин**, област 120
- Дукађини**, арб. племићки род 113
- Дукљан**, легендарни цар (Диоклецијан) 48, 237
- Дунав**, Дунај, река 37, 40–42, 44, 46, 60, 63, 71
- Дунај**, јунак билина 79
- Дурјодхана**, лик из Махабхарате 136, 154, 217
- Душан** (Стефан, Стјепан), срп. цар 46, 72, 85, 93, 101, 116, 157, 173, 185 д., 195, 211
- Дхарма**, стинд. божанство 17, 155, 210
- Дхртгараштра**, владар *Каурава* 154 д., 249
- Дхрува**, персонификација Поларне звезде 239
- Дхршгадјумна**, лик из Махабхарате 151
- Ђоја дел Коле** (ит. Gioia del Colle), место записа прве бугарштите 143
- Ђурађ Бранковић** (Смедеревац), срп. деспот 40, 108, 140, 167–169, 172, 177, 213, 238
- Ђураш**, витез цара Душана 157
- Ђураш Вранчић**, ставилац 157
- Ђурђевдан** 55, 200
- Ђурђијанци** (Грузини) 163
- Европа** 15, 183, 204, 213 д., 246, западна 161, 202, 233, источна 208, североисточна 88, 145, средња 209
- Егеја** 127
- Египат**, стари Египћани 167, 252
- Емајн Маха** (Emain Macha), стара престоница *Улстџера* 92
- Енглеска** 162
- Естурми**, лик средњовековне витешке песме 161 д.
- Ета**, планина у Грчкој 154
- Еубиот**, боспорски краљ код Лукијана 109
- Еуксински Понт**, стари назив за Црно море 39
- Еумел**, лик из Илијаде 25
- Еумениде**, гр. богиње освете 237
- Ехсертегате**, један од три рода *Нарџа* 89
- Жабљак**, град на Скадарском језеру 119 д.
- Жагубица**, град у си. Србији 204
- Ждрело**, теснац на Млави 45
- Живалићи**, село код Сопоћана 163
- Жича**, манастир и село у зап. Србији, Жички срез 239
- Заглавак**, област у ист. Србији 38
- Загреб**, главни град Хрватске 8
- Зајечар**, град у си. Србији 44
- Залевар**, град у Мађарској, некад Мозабург 47
- Заратуштра**, Зороастар, оснивач зороастризма 216
- Захак**, Арапин, лик из Шахнаме 79, 83
- Збруч**, л. притока Дњестра: „Збручки идол“ 206
- Звијезда**, град у песми 63–66, 70
- Зворник**, град на Дрини 235
- Зевс**, врховни бог у гр. митологији 35, 176
- Зета**, предео у Црној Гори 231
- Зигфрид**, јунак из Песме о Нибелунзима 79
- Злата**, село у Топлици и лик из легенде 238 д.
- Злата баба**, сх. назив за звезду, буг. за главну Суђају, струс. Золотая Баба 231, 238 д., 242 д.
- Злопогледа Вук**, епски јунак 77, 90
- Змај-Огњени Вук**, епско име деспота Вука Гргуревића 31, 40, 59, 85, 88 д., 91–93, 95–97, 100, 107 д., 142, 177–179
- Змеј Тугарин**, лик из билине 79
- Знепоље**, област у зап. Бугарској 231
- Зрињ**, град у Хрватској 211
- Ибар**, река у Србији 195, 235
- Ибарски Колашин**, област у Србији 33
- Ибро**, делибаша, епски лик 194

- Иван**, старац-просац у песми 211
- Иван Ђак** в. *Свети Јован јеванђелист*
- Иван Звијездић**, од Звијезде, епски лик 63–66, 68
- Иван Косанчић** в. *Косанчић Иван*
- Ивањдан** 157, 202–205, 209, 227, 244 д. уп. *Свети Јован Крстић*
- Идолишче**, лик из билине 79
- Иконија** (Копуа), град у Турској 235
- Иконија**, у песми кћи будимског краља Обилића 236, 238
- Илири**, архаизирајући назив за Србе и Хрвате 182
- Имотски**, град у зап. Херцеговини 234
- Инд**, река 127
- Индија** 88, 218; земља у епској песми 48–57; „град Индија“ 140
- Индијанци**, северноамерички 83
- Индијци** стари, Индоаријци 15, 17, 84, 105, 128, 131 д., 200, 205, 208, 217, 239, 246, 250–252; ведски 59, 200, 207, 212, 218, 248
- Индичкиња Ане**, епски лик 140
- Индоевропљани** (Праиндоевропљани) 12, 15 д., 18, 21, 52, 131, 133, 171, 175, 185, 192, 202, 207, 209 д., 214 д., 217, 221, 227, 246, 249–252
- Индоиранци** в. *Аријци*
- Индра**, стинд. бог 17, 54, 81 д., 86, 88, 105, 136, 139, 150, 154, 200, 208, 210, 219 д., 244 д., 248
- Индралока**, Индрино небеско царство 136, 139
- Инђија**, место у Срему 56
- Иља Муромац**, јунак билина 17, 30 д., 40, 103, 108, 179 д.
- Ираклије**, виз. цар 202
- Иран** 81, 88, 127, 216
- Иранци**, стари 15, 17, 51, 59, 83 д., 87, 99, 107, 122, 131 д., 137, 145, 167, 175, 196, 205, 209, 212, 215–218, 222, 246; понтски, европски 40, 183, уп. *Осејци*, *Персијанци*, *Скијци*, *Сарматији*
- Ирац**, син *Феридуна* 81
- Ирска** 83, 169, 210
- Ирци**, стари 85, 92, 169 д., 210
- Исланд** 79, 215
- Италија, Италијани** 41, 233; северна 201
- Ифигенија**, Агамемнонова кћи 59
- Јабучило**, крилати коњ у песми 237
- Јадар**, река и област у сз. Србији 226
- Јакша**, војвода деспота Ђурђа Бранковића 59
- Јакшићи**, властоска породица 28, 33, 59–71, 72, 141, Јакшић Богдан 60 д., 173–175; Дмитар (Митар, Димитрије) 59–62, 141 д., 173; Стефан (Стјепан, Шћепан) 59–66, 68, 141; Тодор 62–66, 70, 174
- Јама**, стинд. бог мртвих 152
- Јана**, Јања (Ана), мати Св. Јована Крститеља 157, 249
- Јанић**, војвода, име по мајци Милоша Обилића 157, 249
- Јанко Сибињанин**, епско име за Јаноша Хуњадија 40, 59, 64, 75, 85, 95, 107, 134, 142 д., 156
- Јанковић Стојан**, ускок и епски јунак 107
- Јања** в. *Јана*
- Јарило**, обредна лутка и маска 200
- Јаровит**, бог полапских Словена 199–201,
- Јарун**, струс. идол 201
- Једрене**, стари Хадријанопол, град у европској Турској 220
- Јеђуши** в. *Цигани*
- Јелисеј**, Јелисије, старозаветни пророк 151, 203
- Јелица**, по песми сестра Јакшића 60 д.
- Јерина** (Ирина), српска деспотица 96, 177, 238, 241
- Јерусалим** 133, 197, Вишњи, Небески 135, 141 д.
- Јима**, митски иран. цар 52, 122
- Јинонош**, део Крконоша 70 д.
- Јован**, капетан, по песми сестрић Ивана Црнојевића 120 д.
- Јован**, мекленбуршки бискуп 194

- Јован**, чобанин, легендарни змајеборац 226
- Јован Владимир**, Св., дукљански кнез 156 д.
- Јован II Комнин**, виз. цар 44–46, 76
- Јован Обренбеговић**, еписки лик 120
- Јово**, капетан, у песми 67 д.
- Југ**, персонификација јужног ветра 211
- Југ Богдан**, еписки лик 173, 210–214, „Пра-Југ“ 213
- Југовићи**, синови Југа Богдана 129, 165, 173, 211 д., Бошко Југовић 143, 211, Момир Југовић 211, Ненад Југовић 213, Мајка Југовића 31, 142, 231
- Јуда** (Искариотски) 26, 162
- Јудхитххира**, владар *Пандава* 17, 136, 150, 154 д., 210, 213, 244
- Јустинијан II**, виз. цар 221
- Јухор**, планина у Шумадији 195
- Кабири**, гр. божанства 26
- Кавказ** 89, 99, 127 д., 179, 183, 209
- Кази** (Kazi), најстарија кћи *Крока* 236 д., 239
- Кајкавци** 239 д.
- Каки скала** (Κακή σκάλα), назив код Кинама за клисуру Млаве 45
- Кала** (Kāla-) стинд. бог времена, судбине и смрти 239, 244
- Каленица**, ритуална чаша 164 д., 190
- Кали**, хиндуистичка богиња 217
- Калџин-цар**, лик из билине 180
- Кама**, стинд. бог љубави 111
- Камбис**, перс. цар 167 д.
- Каона**, манастир у Поцерини 236
- Капетан-девојка**, лик из песме 140 д., 143
- Караманија**, област у Персији 235
- Карелија**, област у сз. Русији 30, 179
- Карло Велики**, франачки цар 205
- Карна**, јунак Махабхарате 157, 244–249
- Каролинзи**, франачка династија 201
- Карпати** 37, 40, 227
- Катерина**, Гогољева јунакиња 38
- Каураве**, потомци Куруови, један од два зараћена рода у Махабхарати 151, 153, 217, 252
- Качаник**, Качаница, Качаничка клисура, у горњем току Вардара 42–46, 61
- Кашуби**, слов. огранак у Пољској 192
- Квакиутл**, индијанско племе 83, 93
- Квиса** (Queis, Gvėzda), река у ист. Немачкој 70 д.
- Квочка с пилићима**, сазвежђе 239, 242
- Кеј Хосров**, легендарни иран. цар 136, 154
- Келти** 15, 131 д., 169, 183, 190, уп. *Ирци*
- Керч**, Керчки мореуз 109
- Кибела**, фригијска богиња 231
- Кијев**, стара престоница Русије 179 д., 240
- Кина** 81, уп. *Киџај*
- Китај** (Кина) 238
- Клота** (гр. Κλωθώ „Преља“), једна од три Мојре 240
- Кобиље**, село код Крушевца, по предању родно место Милоша Обилића 107, 249
- Ковиљача**, место у српском Подрињу 226, 236
- Ковиљка**, легендарни епоним Ковиљаче 236
- Кокошињи Божић**, Кокошији Бадњак 242
- Колубара**, област у сз. Србији 147, 167
- Колхида**, античка земља на ист. обали Црног Мора 39, Колхиђани 236
- Комнини**, виз. династија 44
- Конавли**, предео код Дубровника 174
- Кондил** (?), некадашњи манастир на Косову 154
- Конхобар** (Conchobar), легендарни ир. краљ 85, 92
- Корвај**, манастир у Вестфалији 201, 205
- Кореница**, место на Рујану 81
- Корун-капетан**, еписки лик 213
- Косана**, епоним Косаниног града 235
- Косанин град**, рушевина на Церу 235
- Косаница**, река 155

- Косановац**, стара тврђава у сз. Србији 236
- Косанчић Иван**, епски јунак 108, 114, 134, 142, **155–157**, 159
- Косара**, кћи цара Самуила 41
- Косовац Јован**, епски лик 155–157, 209
- Косовка девојка**, епски лик **142** д., 231
- Косово**, поље, поприште битака 1389. и 1448. г. 7, 127, 134, 142, 146, **151–153**, 154, 156, 166, 167, 172, 177, 209, 220 д., 223, 225, 228, 252 д.; област у Србији 130, 138, 141, 144, 159, 164 д., 190 д., 224, 227, 229, 238, 242, 253
- Косовчић** (Иван, Милан и Никола), епски јунаци 155
- Костајник**, стара тврђава у сз. Србији 236
- Котор**, град у Боки 163
- Коцел**, слов. кнез 47
- Крајина** 140, **Горња** 74, 159, **Босанска** 238, уп. *Војна Крајина*
- Крајмир**, топлички војвода 156
- Крак**, легендарни епоним Кракова 226 д., 236, 243
- Краков**, некадашња престоница Пољске, 226 д., 243
- Краљевић Марко**, срп. краљ, епски јунак 40, 44, 47, 72, 74, 76, 85 д., 92–94, 96, 98, 100, **103–108**, 110–116, 121, 137, 140, **148** д., **153** д., 168, 177, 180–182, 185, 226, **245**
- Краљевица**, брдо код Зајечара, **Краљица**, његов епоним 238
- Краљице**, ритуална поворка код Срба 141, 143
- Кратово** 227
- Крачун**, персонификација зимске краткодневице 227, 243
- Крес**, легендарни сремски јунак 156, 243
- Крилаш**, по легенди коњ Милоша Обилица 232
- Крим**, полуострво на југу Русије 195
- Крконоше**, планина у Чешкој 69–71
- Крок** (Stoccius), по легенди први чешки владар 226, 236 д., 239, 243
- Крон**, лик из гр. митологије 225
- Красна**, легендарни иран. јунак 88, 105, 196, 216
- Крушевац**, престоница кнеза Лазара 107, 249
- Кришна** (Кришна), јунак Махабхарате 136, 150, 153, 196, 208, 217, 220, 224, 250
- Куликово поље**, поприште битке између Руса и Татара 1380. г. 151
- Кунти**, мати *Карнина* 249
- Купиша**, легендарни сремски јунак 156, 243
- Курвинград**, рушевина код ушћа Топлице 236, 238
- Куријацији** (Curiatii), италски род 92
- Куру**, легендарно племе в. *Каураве*
- Курукшетра**, поприште главне битке у Махабхарати 122, 133, 136, 152, 154, 217
- Кухулин**, легендарни ир. јунак 85, 92, 94 д.
- Кучај**, планина у ист. Србији 45
- Кучи**, племе и област у Црној Гори 241
- Лаба** (Елба) река 69 д.
- Ладислав I**, уг. краљ 45
- Лазар**, срп. кнез, косовски јунак 114, 129, **133–137**, 138, 141–144, 147, **149–151**, **153–158**, **159–168**, **170–173**, 177 д., 180–183, 187, 190, 210–213, 221, 223, 229, 233, 247–249, **252** д.; „Пра-Лазар“ 7, 150, 154, 252
- Лајковац Горњи**, некад Влајковци, село у сз. Србији 147
- Лајпциг**, град у Немачкој 106, 159
- Латини**, италско племе 15, 207; назив за католике 45, 58, 61, 75, 95, 107, 119, 121, 224
- Левач**, област у Србији 241, 248
- Леденец**, град у билинама 58 д.
- Леђан-град**, **Леђани**, град и народ у епским песмама **58** д., 71, 94, 107, 211, 247
- Лека капетан**, Дукађин(ац), арб. великаш 28, 34 д., 106, **113**, 115 д.
- Леонтије**, узурпатор виз. престола 221

- Лега**, митска река заборавана у доњем свету 68
- Леуканор**, боспорски краљ 109, 114, 116
- Либија**, антички назив за сев. Африку 110
- Либуша**, најмлађа кћи Крокова 236 д., 239
- Либушин**, стари град у Чешкој 237
- Лизанко Планинко**, епски лик 75
- Лиљакова гора**, у песми 66 д.
- Лика**, област у Хрватској 48, 90, 106, 148
- Липљан**, град на Косову 193
- Литавци** 206
- Лојанице**, село у Мачви 222
- Локи**, зли бог у норд. митологији 215, 217
- Лонхат**, скит. јунак 109–112, 115
- Лотарингија** (Лорена), област у фр.-нем. пограничју 197
- Лубањ**, град у јз. Пољској 71
- Луг**, келт. бог 210
- Лужице** 242, Горње 71
- Луканија**, стара област у Италији 201
- Луција**, обредни лик код Чеха и Словака 241
- Лучани**, старо слов. племе у Чешкој 237
- Љубиње**, град у ист. Херцеговини 163
- Љутићи** (Велети), слов. племе у Поморју 89, 141, 194, 197, 199
- Љутица Богдан**, епски лик 59
- Маг Рат** (Mag Rath) у Ирској, легендарно бојиште 170
- Магдебург**, град и епископско седиште у ист. Немачкој 197
- Магни**, син Торов 82
- Мађари** в. *Угри*
- Мазаја**, кћи боспорског краља 109–111
- Мајка Земља** (лат. Terra Mater) 231
- Мак Кехт** (Mac Cecht), легендарни ир. јунак 83
- Макарска**, место у Далмацији 97
- Македонија** 104, 149
- Македонци** 128, 131, 182, 245
- Макент**, скит. јунак 109–112, 115
- Малтија** (Малта) 212
- Маљен**, планина у сз. Србији 203
- Манастирак**, у Жупи 107
- Мандалина**, лик из песме 54
- Манојло** (Емануил) Комнин, виз. цар 43, 45 д., 76
- Мара**, кћи Лазарева, жена Вука Бранковића 178, 234;
- Мардук**, вавил. бог 84, 225, 227
- Маре**, кћи будимског краља у песми 75
- Марица**, река у Тракији 229
- Марко** в. *Краљевић М.*
- Маркова Црква** код Врања в. *Бела Црква*
- Марс**, рим. бог рата 98, 101, 137, 199 д.
- Марта**, сестра девет Југовића у песми 211
- Матејић**, манастир у Скопској Црној гори 192
- Матија(ш)**, уг. краљ 96
- Махлијци**, северноафричко племе 109 д.
- Махмут-бег** в. *Јован Обренбеговић*
- Мачва**, Мачванска бановина 46, 195, 222, 226, 231, 239
- Медеја**, лик из гр. митологије 236
- Медођин**, лик из легенде 167
- Међани**, старо иран. племе 167
- Мезево** в. *Будимско њоље*
- Мекленбург**, град у ист. Немачкој 194
- Меркур**, рим. божанство 214
- Меропси**, зависни земљорадници у средњовековној Србији 117
- Меру**, планина у стинд. митологији 136, 150
- Методије**, Св., слов. просветитељ 47 д.
- Метохија**, област у Србији 156
- Мехе** (Meche), син Мориганин 83
- Мжа**, река у Чешкој 237
- Мидгард** (Midgarðr), чудовишна змија у норд. митологији 215, 223, 251
- Мијаило**, лат. краљ у епској песми 47
- Микула Сељанинович**, јунак из биљина 107
- Милавер**, слуга у песми 74
- Милан** в. *Тойлица М.*
- Милин**, епски лик 74 д.

- Милић Барјактар**, епски лик 34
Милица, сестра Милоша Обилића по предању 236
Милица, срп. кнегиња 173, 211 д., 223, 245, 249
Миличеница, село код Ваљева 236
Мило Комнен 228, в. *Милош Обилић*
Милован, у песми сестрић Јанков 95
Милош Војиновић, епски јунак 78, 85, 93, 96 д., 101, 108, 247 д.
Милош Кобљак 228, в. *Милош (К)обилић*
Милош Обилић (Кобилић), косовски јунак 75, **106–108**, 110 д., 114, 116, 127, **129**, 133, 137, 140, 142, **154** д., 156 д., **159–162**, 164–166, 170 д., 173, 178, **181–183**, 194, 205, 209 д., 214, **215**, **222–238**, 240, **242–250**, **252** д.; „Пра-Милош“ 7, 157, 183, **215** дд., 222, 243, 252
Милош Обренбеговић, епски јунак 120, 247
Милош чобанин, епски лик 107, 226
Милошева Бања на Косову 107
Милошева Кула код Пореча (Д. Милановца) 226
Милошева скакала, Милошево скакалиште у Јадру 226
Милутин, бан, епски лик 47
Милутин, слуга у песми 75
Милутин, срп. краљ 141, 193, 195
Мирмидонци, тесалско племе 249
Митра (Mitra-), стинд. божанство 17
Митра (Miθra-), иран. божанство 88, 171, 175, 210
Михаило, син Вишебудов, захумски кнез 58
Михаило II Шишман, буг. цар 47
Михаило Дука Тарханиот, звани Глава, виз. војсковођа 193, 195
Михаило Свилојевић (Силађи) 134, 156
Михољдан 55, 202
Млав-планина, у песми 41 д., 44–46, 71
Млава, река у си. Србији 41–46, 76
Млечи (Венеција), град на сев. Јадрану 74, 119 д., 212
Млечани (Венецијанци) 74, 120
Мнесип, Лукијанов јунак 108 д.
Мојре, гр. богиње судбине 240 д.
Мојтура, поље у Ирској, поприште легендарне битке 169, 210
Мокош, струс. богиња 227, **240–243**, 246
Мокошка, чаробница у слн. предању, 242
Мокуша, демонски лик у фолклору ист. Словена 240 д.
Момчило, војвода 100, 118, 233, 237
Морава Јужна 238, в. *Велика Морава*
Мориган (Morígan), келт. богиња 83
Морињ, град у песми 60
Мостар, град у Херцеговини 50
Мратинци, зимски празник 241
Мркајић Петар, певач 61
Мркови, место у Боки 163
Музе, гр. божанства 139
Мура, река 47
Мурат, Амурат, тур. султан 127, 129, 133, 166, 221 д., 224 д., 227 д., 243, 248 д.
Муром, град у Русији 97
Муса, тур. претендент на престо 119
Муса Кесеџија, епски јунак 44, 76, 83, 180
Мусић Стеван (Стефан), косовски јунак 143, 148, 167
Муслимани (сх. језика) 128, 159, 230
Мутимир, срп. кнез 48
Најаде, речне виле у гр. митологији 139
Накула, један од *Пандава* 17, 244
Нарада, лик из Махабхарате 217
Нартамонга в. *Ваџамонга*
Нарти, легендарни јунаци кавкаске епике 128, 179, 183, 189, 244, 246
Небески Јерусалим в. *Јерусалим*
Небојша, кула 61, 140
Неклан, чешки владар 237
Неманић, Стјепан, епски јунак (Стефан Првовенчани?) 46
Немања, Стефан, срп. велики жупан 41, 43 д., 46, 135

- Немањићи**, срп. средњовековна династија 8, 41
- Немци** 185, 204
- Неретва**, река 58, 202
- Неури**, народ у Скитији 89, 199
- Нехта** (Nechta), лик из стир. саге 92
- Никола**, лик у песми 66 д., 174
- Нине**, сестрић Јанков у песми 75
- Нинко**, епски лик 174
- Ниоба**, лик из гр. митологије 231
- Нича**, лик у песми 66 д., 174
- Ниш**, град у ји. Србији 147, 236
- Ниша**, легендарни епоним Ниша 236
- Нишава**, река 44
- Нова година** 204, 227, 241, 243
- Нова Раваница**, назив за манастир Врдник у Срему 134
- Новак**, ковач, епски лик 100; уп. и *Старина Новак*
- Нови Пазар**, град у зап. Србији 106
- Ново Брдо**, град на Косову 164
- Нордијци** 17, 51 д., 82, 90, 105, 131, 153, 208 д., 215 д., 218, 221 д., 245, 251
- Норне** (стисл. Nornir), норд. богиње судбине 240
- Нуаду** (Núadu, Nodons), келт. бог 169 д., 210
- Обермедлинг**, место у Швапској 202
- Обилић** в. *Милош Обилић*
- Обилић Горњи**, некада Копилић, село у Дреници 154
- Ободрити**, слов. племе у Полабљу и у Подунављу 198
- Огњан**, сестрић Марков у песми 85, 93, уп. *Змај-Огњени Вук*
- Огњена Марија** (Св. великомученица Марина) 49, 53 д., 56, 140
- Огњени Вук** в. *Змај О. В.*
- Один** (Водан), германски бог 90, 137, 139, 142, 153, 155 д., 192, 199, 208 д., 213–215, 218
- Одисеј**, јунак хомерске епике 25, 184
- Одра**, притока Балтичког мора 188
- Озирис**, ег. бог 208
- Олоњец**, град у Русији 241
- Орејаде**, планинске нимфе 236
- Орест**, легендарни гр. јунак 59
- Орион**, сазвезђе 234
- Ориснице**, Суђаје код Бугара 239
- Орловић Павле**, легендарни косовски јунак 142
- Осети**, иран. народ на Кавказу 89, 98, 128, 179, 189, 209, 217, 244, 246 д., 250
- Осман** (Отман), оснивач османског царства 235
- Османцик**, град у Караманији 235
- Остружница**, село код Београда 141
- Отон**, бамбершки бискуп 188
- Павле Кињижи**, „Паво Стријемљанин“ 177 д.
- Пагани**, назив за старе Неретљане, **Паганија** за њихову земљу 58, 202
- Памир** (Хиндукуш) планински масив у средњој Азији 127
- Пандаве**, Пандуови потомци, петорица браће, јунаци Махабхарате 17, 115, 153, 217, 244 д., 252, уп. *Панду*
- Панду**, легендарни краљ 17, уп. *Пандаве*
- Панонија** 47
- Парикшит**, легендарни краљ од *Куруове* лозе 213, 217
- Парке**, рим. богиње судбине 236, 240
- Парти**, Парћани, старо иран. племе 88
- Патол**, балт. божанство 207
- Патрокло**, јунак Илијаде 249 д.
- Пауна**, по предању сестра Милоша Обилића 236
- Пауне**, село код Ваљева 236
- Паштровићи**, племе у црногорском Приморју 164, 174
- Пераст**, град у Боки 128, 161 д., 164, 181
- Пере војвода**, у лирској песми 247
- Перејаслављ**, град у Русији 201
- Переплут**, старо рус. божанство 189, 196
- Перитеориј**, тврђава у Тракији 233
- Перкун**, балт. бог громовник 66, 206 д.
- Персија**, **Персијанци** 79, 88, 122, 131, 167, 208, 216

- Перун**, слов. бог 66, 103, 150, 196, **206**, 208, 227, 240, 247 д.
- Петар Муромски**, легендарни јунак 97
- Петар писар**, в. *Свети Петар*
- Петра**, по легенди градитељка Петраца 236
- Петрац**, Петрц, стара тврђава у сз. Србији 236
- Петровдан** 203
- Пештер**, висораван у зап. Србији 48
- Пилад**, Орестов друг 59
- Пирот**, град у ји. Србији 233
- Пирошка-Ирина**, уг. принцеза, жена Јована II Комина 45
- Пладин**, град у епској песми 46, 47
- Пловдив**, стара буг. престоница 47
- Повља**, место на Брачи 50
- Подњепровље** 40, 89
- Подриње**, српско 235
- Подруговић**, Тешан, Вуков певач 44, 47, 62, 68, 71, 73, 75, 78, 108
- Подунавље** 37, средње 37, 44, 198, српско 141, 226, 237
- Пожаревац**, град у си. Србији 203
- Полабље** 89, 195, 242
- Полукс**, лат. име за Полидеука, једног од *Диоскура* 65
- Пољаци, Пољска** 58, 69, 71 д., 190, 243
- Померанија** в. *Поморје*
- Поморавље** 134
- Поморје**, Поморани 188–190, 195
- Понт** антички назив Црног мора и његовог прибрежја 39; северни 213
- Пореч**, место у срп. Подунављу 226
- Порфирогенит**, Константин, виз. цар и историчар в. *Ind. loc.*
- Посавчић Стефан**, елски лик 224
- Посејдон**, гр. бог 150
- Послађеница**, обредна чаша 190
- Потисје** 37
- Потримп**, балт. бог 207
- Поцерје**, Поцерица, област у сз. Србији 189, 236
- Праг**, чеш. престоница 204, 236 д.
- Прасловени** 7, 15, 21, 40, 79, 89, 99, 175, 206, 208, 242, 250
- Превлака** у Боки 157
- Прибалтик** 198
- Прибина**, слов. кнез 47
- Прибина (Привина) глава**, манастир у Срему 89, 198
- Прибињ град**, у песми 47, 181
- Прибислав** (Хенрик), бранденбуршки кнез 185–187
- Призрен**, град у Метохији 106, 113, 116, 193
- Пријап**, гр. божанство 198 д.
- Пријезда**, војвода, епископ јунак 101, 118
- Прикавказје** 99
- Прилеп**, град у Македонији 107
- Прилепац**, стари град на Косову 164
- Приморје** 129 д., 160 д., 231, јужно 179, Хрватско 55
- Принцип**, Гаврило, младобосанац 127
- Припегала (Прибиглава?)**, бог Љутића 89, 94, 197–199
- Прокупље**, град у Србији 211
- Просеченица**, планина у епској песми 61
- Пруси**, старо балт. племе 206 д.
- Радич**, легендарни захумски војвода 146, 167
- Радич-поље** у Горњем Ибру 146
- Радован**, сестрић Јанков у песми 95
- Радован (Раде)**, хришћански јунак у песми 77 д.
- Радогост**, слов. божанство 94, 144–147, 194, **196 д.**, 201, 214, уп. *Сварожих*
- Радоња (Раде)** од Кратова, елски јунак 75
- Радул-бег**, влашки војвода у епској песми 77, 92
- Раваница**, манастир у Поморављу 129
- Равијојла**, име вили 154
- Рак**, легендарни сремски јунак 156, 243
- Раковац**, манастир у Фрушкој гори 243
- Ранковић Максим**, Вуков певач 141
- Рапајић**, Раде, гуслар 106 д.
- Рашка**, град у Србији 107
- Ре**, ег. бог Сунца 252

- Реља** (Крилатица, од Пазара, од Будима, Бошњанин), епски јунак 106–108, 110–112, 116, 118, 140, 226
- Рељино Поље** у Тамнави 226
- Ретра**, племенско средиште Ретрана 144 д., 147, 194
- Ретрани**, Ратари, сл. племе 144, 196, 206
- Рим**, **Римљани** 17, 42, 89, 240, Римско царство 137
- Рисан**, град у Боки 51, 164, 231, 239, 241
- Род**, Рожанице, староруски митолошки ликови 240
- Роксанда**, епски лик 75
- Роланд**, главни јунак Песме о Роланду 229
- Романи** 117, 201
- Ромов**, стпрус. култно средиште 206 д.
- Росанда** (Роксанда), Роса, у песми се-стра Леке капетана 28, 34, 106, 112 д.
- Рудра** в. *Шива*
- Ружица**, име цркве у песми 69
- Рујан** (нем. Rügen), острво у Балтичком мору, **Рујани**, тамошње слов. племе 146, 168, 175, 189, 192 д., 201 д., 205, 214
- Рујевит**, рујански идол 81, 200
- Рум**, перс. назив за Грчку 81
- Русалке**, речне виле код ист. Словена 139
- Руси** 28 дд., 52, 79, 86 д., 97, 103 д., 130 д., 157, 179 д., 189, 196, 206, 239 д., 242, 250
- Русија** 98, 233
- Сава**, река 46, 48, 141, 239
- Сајнег-Елдар**, лик из осет. епа 98
- Саксонија**, Саска 197
- Салм**, син *Феридуна* 80 д.
- Салона**, римски град у Далмацији, дан. Солин код Сплита 48
- Самобор**, стари град код ушћа Лима у Дрину 28
- Самодрежа**, црква на Косову 146, 156
- Самосата**, град у Малој Азији 108
- Самуило**, цар 41
- Санџак**, област у зап. Србији 159
- Саошјант** „Спаситељ“ у зороастризму 216
- Сарајево** 66, 68, 155
- Сарацени** 161, 229
- Сарв**, јеменски краљ у Шахнами 79
- Сармати** старо сев.-иран. племе 57, 87, 89, 98, 175, 183, 185
- Сасаниди**, парћанска династија 216
- Сатана**, хебр. назив за ђавола 217, 222
- Сатанаил**, пали анђео 222
- Сахадева**, један од петорице *Пандава* 17, 24
- Сварог**, слов. пандан Хефесту 196, 225
- Сварожић**, слов. божанство 144 д., 147, 196 д., 201, 206, 208, 214, уп. *Радо-госи*
- Свентовит**, врховни бог Рујана 147, 168, 175 д. 200, 201–209, 214
- Света Недеља** 113
- Света Петка** 113, укр. Пятница 240 д.
- Света Тројица**, Свето Тројство 190–192
- Свети Арханђели**, манастир код Призрена 195
- Свети Василије Велики** 241
- Свети Вит** (Вид) 162, 201–205, 209
- Свети Власије** 201
- Свети Димитрије** 48, 137, 185
- Свети Ђорђе** (Ђурђе, Георгије, Јурај) 48 д., 54–56, 137, 154, 168, 200
- Свети Илија** 49, 53–56, 133, 140, 143, 149 дд., 209, 248, 251
- Свети Јоаникије** (Јанићије) Девички 157, 167
- Свети Јован (Иван) Крститељ** 49, 54, 63 д., 156 д., 203 („Игритељ“), 205 („Биљобер“), 209, 249, уп. *Ивањдан*
- Свети Јован Јеванђелист** 141
- Свети Кузма и Дамјан** 175
- Свети Маврикије** (Мауриције) 197
- Свети Мартин** (Мрата), Мратиндан 202
- Свети Меркурије** 137
- Свети Никола Чудотворац** 31, 49 д., 54
- Свети Павле** 50
- Свети Пантелејмон** (Пантелија) 49, 53 д.
- Свети Петар** 49 д., 54, 141

- Свети Прокопије** 137
Свети Сава Српски 33, 41, 49 д., 135, 226
Свети Теодор Стратилат 137
Свети Теодор Тирон 137
Свети Тома 56
Свјатогор, јунак из билина 103, 108
Север, персонификација северног ветра 211
Секула, епски јунак 28, 31, 85, 94 д., 129, 134, 140, 142, 156
Семберија, област у си. Босни 234
Сенковићи, епски јунаци: Ђурађ, Иво 76
Сенковић Иво, епски јунак 76
Сенотлке, митолошки лик североноамеричких Индијанаца 83
Серен, сирмијски мученик 48
Сибелц, осет. епски јунак 246
Сибир 30
Симплегаде, легендарне „Сударне стене“ на улазу у Црно Море 39
Сињ, град у далматинској Загори 234
Сирдон, јунак осет. епа 217
Сиријус, звезда 212
Сирмиј, рим. град, данас Сремска Митровица 48
Сисиутл в. *Сеношлке*
Ситница, река на Косову 77, 79, 143, 229
Сиф, нордијска богиња 82
Сицилија 201
Скандинавци в. *Нордијци*
Скендер-бег, турско име Максима Црнојевића 120
Скити, старо иран. племе 57, 87–89, 94, 98–100, 108–112, 114–116, 175, 180 д., 183, 185, 189, 198 д.
Скитија 98 д., 109 д., 112, 199
Скобалић, Никола, срп. властелин 232 д., 237
Скопље 42
Скопска Црна гора 42
Скулд, једна од три Норне 240
Славонија 54
Слепица из Гргуреваца, Вукова певачица 133–135
Словаци 241
Словени 7, 12, 17, 22, 57, 65, 85, 87, 94, 101, 131, 172, 175, 182, 185, 190, 203 д., 207, 209 д., 213, 241–243, 245, 248 и *passim*; источни 37, 58, 103, 131, 192, 200, 206; јужни (балкански) 18, 37, 84, 103, 131, 139, 145, 163, 204, 232, 236, 248; западни 196, 199, 206, 236 д.; северни (источни + западни) 37, 57, 205; северозападни (прибалтички, полапски) 89, 144–148, 168, 175, 186–190, 194 д., 197–199, 201 д., 206, 208, 230, 238, 244; стари 37, 185, 230, в. *Прасловени*
Словенци 239 д., 242
Смедерево, град у сев. Србији 179, 241
Собјеслав, чеш. кнез 69
Созруко в. *Сослан*
Сока, епоним Сокола 235 д., 238
Соко, некадашња тврђава у сз. Србији 235 д., 238
Сомина, планина у Херцеговини 61
Сопоњани, манастир у Рашкој 163
Сораби в. *Срби*, *Лужички*
Сослан, јунак осет. епа 209, 244
Софија, престоница Бугарске 44, 46
Сочаница, место на Ибру 195
Сраоша (Соруш), зороастријско божанство 136, 216
Срби 7, 11, 18, 40 д., 47 д., 52, 57, 70 д., 77, 79, 85, 87, 89, 95, 97, 107 д., 116 д., 119, 127 д., 131–133, 137, 140, 145, 147–149, 158–160, 163 д., 166, 168, 173, 177, 179, 181, 187, 190–195, 199–205, 210, 212, 220–224, 228, 233, 239, 241, 243–248, 250–252 и *passim*; „некрштени“ 58, Лужички 190, 199
Србија 38, 44, 59, 71, 91, 119, 128, 130, 193, 235; „Бела“, „некрштена“ 58, 71; источна 232 д.; јужна 139; југоисточна 104, 141; северозападна 46, 141, 203, 236 д., 239; североисточна 46, 203, 226, ужа 95, Моравска 118
Срђа Злопоглеђа, легендарни јунак 132
Средац, старо име Софије 44
Срем 46, 47 д., 56, 128–130, 133 д., 141, 154, 159 д., 231, 241, 243

- Сремска Митровица**, град у Срему 48
- Сталаћ**, стара тврђава на ставама Западне и Јужне Мораве 117–119
- Стамбол** в. *Цариград*
- Станић-Поље**, село у Семберији 234
- Стара планина**, у срп.-буг. пограничју 44–47
- Старац Милија**, Вуков певач 106, 111, 115, 117, 119, 121, 123
- Стари Влах**, област у зап. Србији 211
- Старина Новак**, легендарни хајдук 43–46, 76, 94, 107, 173
- Старкардр**, јунак норд. сага 105
- Степанија**, слепа, Вукова певачица 56
- Стефан II**, уг. краљ 44 д.
- Стефан Дечански**, срп. краљ 101
- Стефан Лазаревић**, срп. деспот, син кнеза Лазара 151, 211, 221
- Стефан Првовенчани**, срп. краљ 46
- Стиг**, предео у си. Србији 226
- Стига** (Стикс) подземна река у гр. митологији 144
- Стијепо**, бан, у песми 67 д.
- Сторорани**, слов. племе 189 д.
- Стони Београд**, мађ. Секешфехервар 61, 69
- Страхињић бан**, в. *Бановић Сѝрахиња*
- Стрибог**, струс. божанство 240
- Стубал**, село код Врања 148
- Ступница**, река у песми 60 д., 68, 70
- Суђаје**, **Суђенице**, митолошке богиње судбине 232, 239–243, 246
- Сунчева кћи** (Sáulés dukt) у балт. митологији 59, 65 д., у осетској (Хѝгу кѝзг = Wacyrŭxs) 246
- Сурја** (Sŭrya-) стинд. бог сунца 244, 246
- Сурја** (Sŭryā-), кћи Сурјина 59, 65
- Сурт**, норд. божанство 215
- Суђурај** на Хвару 51
- Талин**, главни град Естоније 58
- Тамнава**, река и област у сз. Србији 226
- Тамне стене**, у миту о Аргонаутима 39
- Тара**, стара ир. престоница 170
- Татари** 130, 134, 193–195, 238, 243
- Таури**, античко племе на Криму 195
- Таурида**, антички назив Кримског полуострва 59
- Тахма Уруи**, легендарни иран. владар 122
- Тваштр**, стинд. божанство 81
- Терек**, река у области Кавказа, притока Каспијског мора 99
- Тесалија**, гр. област 39
- Тетин**, стари град у Чешкој 237
- Тетка**, средња кћи Крокова 236 д.
- Теукар**, јунак Илијаде 25
- Тибо** (Tibaut, Тедбалт), јунак витешког спева 161 д.
- Тијамат**, у вавил. митологији оличење првобитног хаоса 84, 225, 227
- Тимок**, река и област у ист. Србији 44–46, 203, 231 д., 244
- Тир**, нордијски бог 215
- Тиса**, лева притока Дунава 37 д.
- Тиштрја**, зороастријско божанство, оличење звезде Сиријус 212
- Тјалфи**, Торев штитоноша 82
- Тмава**, село у Подримљу 195
- Тодор од Сталаћа**, легендарни јунак 117 д.
- Токсариј**, Скит, јунак Лукијановог дијалога 109 д.
- Томановић** (Алтомановић?) Никола, у песми слуга будимског краља 152
- Томсонова Река** (Thompson River) 83
- Топлица**, река и област у Србији 93, 155, 238
- Топлица Милан**, Милошев побратим 107 д., 114, 134, 142, 147, 155–157
- Тор**, норд. бог 82–84, 208, 215, 251
- Траетаона** в. *Феридун*
- Трајан**, рим. цар 48, уп. *Тројан*
- Трачани** 213
- Трачки коњаник**, трачки Херој 104, 208, 213 д.
- Трг**, село код Жагубице, Тршка црква 204
- Трепања**, место у Топлици 232
- Триглав**, слов. божанство 147, 187–192, 195 д., 201, 206–208, 214

- Тројан**, троглави цар из легенде 48, 56, 189 д., 192, 195, 208, 213 д., 237
- Тројан-град**, **Тројанов град** на Церу 48; 235, 237, име легендарног града 211
- Тројанци**, становници града Троје 35, 181, 249, Тројански рат 252
- Трут**, легендарни лик 69
- Трутина** река у срп. епској песми 63–65, 68–71; стчеш. Trutina, данас Trotina, притока Лабе 69–71
- Туата Де Данан** (Túatha Dé Dannan) „Народ богиње Дану“, назив за богове у стир. традицији 169, 210
- Туман**, манастир у срп. Подунављу 237
- Тур**, син *Феридуна* 80 д.
- Турација** област у средњој Азији 81
- Туранци**, првобитно сев.-иран. племе, доцније поистовећено са Турцима 136
- Туркомани**, Туркмени, средњоазијски народ 238
- Турци** 7, 28, 33, 52 д., 60, 77, 85, 89, 94 д., 98, 112, 116–118, 120, 127 д., 133, 138, 149, 159 д., 168, 172, 177, 179, 181 д., 191, 194 д., 200, 203, 211, 220–226, 228–230, 232, 238, 240, 242, 244–246
- Ђуприја**, град у Србији 129
- Угарска**, старо име за Мађарску 44, 59, 71
- Угри**, Мађари 44–47, 58, 70, 76, 160, 172, 177, 179, 203
- Угричићи**, назив за срп. властелу у бугарштицама 28, 134
- Ужице**, град у Србији 71, 240, 242
- Украјина**, Украјинци 213, 240
- Улстер** (Алстер), ир. покрајина 92
- Уран** „Небо“, гр. митолошки лик 225
- Урвина** планина, у епској песми 153
- Урд**, једна од три Норне 240
- Урис** в. *Усуд*
- Урисава**, име издајнице у епској песми 230–232, 240
- Урица**, сремска баница у епској песми 46
- Урош**, срп. велики жупан 43
- Усеин** потурчењак, епски лик 77 д.
- Ускрс** 241
- Усуд**, оличење судбине 240
- Фагонт**, Хелијев син 244
- Фенри**, демонски вук у норд. митологији 215, 218 д., 222 д.
- Феридун**, јунак Шахнаме 79–81, 83 д., 88, 216
- Филип Вишњић**, Вуков певач 31, 35, 140, 153 д., 245
- Фирболзи** (Fir Bolg), легендарни прастановници Ирске 169
- Фландрија** 197
- Фојница**, река у Босни 42
- Фомори**, демонски освајачи Ирске 169
- Фраваш**, заштитничке сени предака у зороастризму 137, 191
- Франачка** 197
- Французи** 197, 204, 228, 230, 233
- Фреј** (Freyr), норд. бог 215
- Фреја**, норд. богиња 82
- Фрига**, мати Балдрова 215
- Фтија**, област у Тесалији 39
- Фурланија**, област у сев. Италији, фурлански дијалекат 201
- Хајмдал** (Heimdallr), норд. бог 215
- Хамадријаде**, шумске нимфе 236
- Хаошјанха Парадата**, легендарни иран. владар 122
- Харалд**, дан. краљ 153, 155
- Харији**, герм. племе, 90, 199
- Хасан-ага**, епски лик 61
- Хасан-паша Предојевић**, епски лик 178
- Хвар**, јадранско острво 51
- Хедр**, норд. бог 215 д.
- Хекага**, гр. богиња 231, 238 д.
- Хектор**, тројански јунак 25, 35, 249
- Хелена**, „Лепа Јелена“, лик из гр. митологије 59
- Хелије**, гр. бог сунца 225, 246
- Хем** (Ἠμος), античко име планине Балкана 44
- Хемиц**, Батразов отац 98
- Херакле**, гр. јунак 105, 154

- Херман**, пратилац бискупа Отона 189
Хермес, гр. бог 214
Хермиона, кћи Менелаја и Хелене 39
Херој в. *Трачки коњаник*
Херцеговина, Херцеговци 61, 90 д., 148, 157, 159, 165, 202 д., 211, 223 д.
Хет (Höttg), јунак норд. саге 82, 84, 99
Хетиги, стари ие. народ у Малој Азији 91, 175
Хефест, гр. бог 225
Хијаде, сазвезђе 239
Хиладар, „Вилиндар“ срп. манастир на Светој Гори 140, 154
Хималаји 136
Хјалти „Браник (на мачу)“, Хетово ново име након иницијације 82
Хомоље, област у си. Србији 224, 240, 242, Хомољске планине 45
Хорацији, рим. род 92
Хрвати 87, 128, 161, 202 д.
Христос 137, 151, 161, 175, 186, 194, 197 д., 222
Хролф, краљ, јунак саге 82, 99
Хроми Даба в. *Даба*
Хрунгни, див, противник Торов 82–84
Цариград (Константинопољ, Стамбол) 44–46, 61, 94, 120, 141, 149, 221
Царица, легендарна градитељка 238
Царичина или Старичина, Царичин град, код Лебана 238
Цвртковци, село у Семберији 234
Цер, планина у сз. Србији 48, 192, 235, 237
Цетиња, пресушна речица у Цетињском пољу 120
Цигани 106 д.
Црна Вида, легендарни лик 234 д.
Црна Гора 114, 120, 133, 159, 174, 203
Црна краљица, легендарни лик 235, 238
Црна Трава, област у ји. Србији 231
Црни брег, средиште слов. паганског култа 192
Црно море 38–40, 57, 95, 98 д., 127
Црнобог (Чернобог), митолошки лик пол. Словена 185–187, 189, 192 д., 195–197, 208
Црноглав, слов. божанство 192–197
Црнојевићи, зетски великашки род 119, Ђурађ 120, Иван 75, 108, 119–122, Максим 111, 119–121, Станиша 120
Чарапићи: Васа, срп. устаник, Марко, оборкнез грочански 200
Чарноглов (Čarnaglofi), в. *Црноглав*
Чарнојевић, Ива, в. *Црнојевић, Иван*
Часлав, срп. кнез 46
Чернобог в. *Црнобог*
Чеси 204 д., 236–241, 243
Чешка 69, 242
Чиплак град, Чиплачко поље, у песми 61
Чрноглав, татарски заповедник 193 д.
Цандал (Jandal), лик Шахнаме 79
Цидови безбожно раније становништво, у легенди 147
Шајкашка, област у Војводини 101
Шара, Шар-планина 42, 228, 230
Шарац, коњ Марков 93–96, 100, 104, 107, 148 д., 226
Шарлемањ (фр. Charlemagne, lat. Carolus Magnus) 229, в. *Карло Велики*
Шашинци, село у Срему 61
Шванска 202
Швеђани 133, 153
Шибеник, град у Далмацији 238
Шива (Śiva- „Милостиви“), хиндуистичко божанство 217 д.
Шид, место у Срему, 159
Шипан, острво код Дубровника 119, 121, 159
Ширин, рушевина у Мачви 48, 54, 239
Шишманин, буг. цар у епској песми 77
Штимље, место на Косову 157
Шћећин (Штетин), град у Пољској 147, 188, 190, 196, 214
Шумадија 52, 204

INDEX VERBORUM

(речи и имена размотрени са језичке стране)

Српски / хрватски

- аждаха 79, 122, 216
Анђелија 56
Бабаја-паша 229
бабин буџак /
кут 238
Белавер 74
Бели Вид 203 д., 234
Бело море 38
Београд, Биоград 64, 67, 141
Биљакова (гора) 67
Бискупље 203
блавор 74
богат 186
богатство 186
Богос(л)ав 171
Богосол 172
бугарски 128
бугарштина / бугаршћина 128
Ва истину!, Ваистина 172
ведро небо 38
велико чудо 28, 30–32, 35, 37, 112, 139
в(ј)ера 170
вешт, вештак, вештац 112
вид 203
Вид 201–205, 234
Вида 209, 234–236, 243
видање 203
видети чудо 29
Видова гора 202
Видовдан 209
видовни (бог) 202
Видово поље 202
Видоје 238
Видојевица 238
Видосава 209
Видослав 201
вил 211
вила 91 д., 139, 211
виленети 91, 139
Вилиндар 140, 154
виловати 91, 139
*Виндија 57 д.
Виногшт 70
Винош (планина) 70
витез 189
Витешка трпеза 179
Витомир 200
вјера в. вера
вјерни (слуга) 172
влас 247
Војин 101
Војмир 200
војник 92
војска 92
вук 90 д., вук и овце (игра) 91
Вук 92, 95
вуковац (мач) 99
вукодлак 90
Вукос(л)ав 95
Вучина 69
гледати (чудо) 29
Гојмир 200
Гола Глава 198
големо чудо 32
Гологлава 198
горјанин вук (младожења) 90

- господ(ин), господа 179
 град 139
 гребен, гребенски 99
 *гребенштак 99
 гребешко гвожђе 99
 гребештак 96 д., **99**

 Даба 156
 Дабижив 156
 Дабижљевић 156
 Дабог 156, 213, 231, 234
 давати 101
 Давор 101, 200
 давор(и) 100 д.
 даворија, даворити 101
 Дајбаба, Дајбабе 231, 234
 Дајбог в. Дабог
 Девојачка стена 195
 див 216
 димскија 99
 Добровит 200
 драг 85
 Драгиша 85
 Дукљан 48
 Дунав 37

 желбзо, стрп. 99
 Житомир 200

 законо(но)ша 70
 здравица 163, 174
 зелени мач 96 д.
 Злоступ 45
 змијоглавка (сабља) 100
 знамење 31

 игра, Игритељ 203
 Иконија 236
 Индија 56–58
 Инђија 56
 Иногошт 70
 иштетити 121

 Јавор Страор 101, 200
 Јарило 200
 јарост 200
 јерина/јериња 238
 Јерина 238

 Јерусавља 142
 јџда, Јудино дрво 26
 јунак 165

 казати (чудо) 30, 33
 калез 201
 Каона 236
 капетан 141
 клицати 230 д.
 кобила 249
 Кобилић 232, 249
 Кобиље 249
 ковати 246
 кокош 242
 Кокошији Бадњак 242
 Кокошињи Божић 242
 кокошка (врста колача; смотуљак пређе)
 242
 колач 204
 коло 203 д.
 коложег 204
 колут 203
 Кона 236
 корак 227, 243
 корачати, 243
 Косаница 155
 Косанчић 155
 Косовац 155 д.
 Косовка 142
 Косовчић 155
 крак 227, *Крак 243
 крач (у басми) 227
 *Крачун 243
 крес, Крес 243
 криж 201
 кријес в. крес
 Кројан (град) 211
 крок (у басми) 227
 крочити 227
 круч (у басми) 227
 кудити 26
 Купиша, Купшиновци 243
 кућа 188

 латински 47
 ледина 58
 Леђан(-град), Леђани 58 д.

- лиљак, Лиљакова (гора) 67
 љубити 239
 љути змај 22
 март, Марта 211
 мати црна земља 22
 мил- 85, 111
 Милан 156
 Милош 85, 111, 156
 мио в. мил-
 мир 175
 Михољдан 202
 Млав(-планина) 41–46
 млава 41
 Млава 41 д., 46
 Мокошица 242
 молитва, молитвена чаша 174 д.
 молити 175
 Мратиндан 202
 Мура 47
 навалија (сабља) 100
 навалити 100
 нагледати се (чуда) 28 д.
 натрусити 68
 наудити 26
 на(х)валице 100
 небо 139
 невидован 202
 невиђено чудо 29, 32
 негледано / неглејано чудо 29, 32
 Неманић 46
 нечувено чудо 33
 Никола 67
 ником 67
 Нича 67
 ничице 67
 новајлија (сабља) 100
 обграда 139
 обил 107
 огњевит, огњен (јунак) 92
 -ор 101
 отров 68
 Пладин, пладински (краљ) 46 д.
 Пловдив, Пловдин 47
 повиленети в. виленети
 погледати в. гледати
 подвиг, под(в)игнути се 13
 покор 26, 29
 поникнути 67
 пра-, праисторија, Прасловени 7
 први 212
 Приба 198
 Прибиглава, Прибина Глава 89, 198
 Прибињ (град) 47, 181
 Прибислав 198
 Прива, Привина Глава 198
 причестити 143
 Рак 243
 Раковац 243
 расковати 229, 246
 Расково < Растково 229
 редом 180
 род, родити (се) 239
 ројенице, кајк. 240
 Светевић, Свети Вић 201
 свети (кнез) 172
 свињоморац 38
 село 22
 сеница 40
 сијати 40
 синица 40
 сив 40
 сињ 38–40
 сиња кукавица 40
 сиње море 37 д., 40, 99
 сињоморац 38
 сјен 129
 сјеница в. сеница
 скала 46
 -ски 99
 Скобаљић 232
 слава 24, 171 д.
 Слава Богу! 172
 славни (кнез, деспот) 172
 слово 24
 сојенице, кајк. 239
 Сока 238
 Соко (град) 238
 Срби 199

српски (кнез) 172
 стар(ији) 116
 Стеван бан 68
 Стиг 226
 стићи 226
 страор 101
 суђаје 239
 суђенице 239
 Сумраковац 203
 сут- 203
 Сутвид 201 д., 205
 сутрусан 68
 Тат(а)рна 195
 ташт 121
 тијо Дунаво, тихи Дунав 37, 40
 Топлица (Милан) 107, 155 д.
 Тројан (град) 48, 211
 трусовина 68, 70
 Трутина 68–70
 ћутити 34
 убог 186
 угледати (чудо) 28 д.
 удити 26
 Урис 240
 Урисава 231 д., 240
 Уриснице 232
 Урица 46
 уснити (чудан сан) 30
 Усуд 240
 учинити се (чудо) 33
 црн 187, 234; земља 22, 187, крв 187
 Црно море 38
 честити (кнез) 172
 чисто поље 38
 чувство 34
 чудан 23; сан 30–32
 чудесан 22, 23
 чудесо 22
 чудити 23
 чудно чудо 28, 32 д.
 чудо 22–35
 чудовиште 26
 чуло 34

чути (чудо) 25, 33 д.
 Ширен, Ширин (град) 48

*Сѣтаросрѣски,
 (сѣтаро)црквенословенски*

БЛАТЬНЪ (ГРАДЪ) 47
БЛАТЬНЬСКЪ 47
ВОИ 200
ВОИНЪ 92
ВЪЗВИТЬ 200
ВЪСЕДЪЦЪ 221
Господи 101
Дѣвнѣ стѣна 195
ИЗВИТИЕ 200
Индия 56
Ипѣна 56
Искоуѣсьнѣ 194
КРЪСТВОВЪОБРАЖЕН'НЪ 221
ЛЮДИЕ 14
НЕБО, НЕБЕСЕ 22
НЕИСКОУѣСЬНѣ 194
ПОВИНЖТИ 92, 200
СИНИИ 38
СОУЛОГЪ 24
ТАТАРИНЪ 195
ТЕЛО, ТЕЛЕСЕ 22
ЦАРСТВОИЕ НЕБЕСНОЕ 135
ЧРЪНОГЛАВАА ГЛАВА 195
ЧРЪНОГЛАВЪ 193, 195
ЧОУДО 22 д.
ШТОУДО 34

Прасловенски

*bělъ(jъ) Dunavъ / Dunajъ 38
 *bogъ 186 д.
 *čudo, čudese 22 д., 25–27
 *čudъnъ, čudъno čudo 28–30, 32
 *čujō, *čuti 23, 26
 *Čьrno mor'e (?) 38
 *Čьrnogolvъ 195
 *čьrnъ 196
 *divo, -ese 28 д.

*Dunajъ, *Dunavъ 37
 *goj- 200
 *gospodъ 179
 *Grebeň (*Greby)? 99
 *-ina 69
 *Jarovitъ 200
 *junъ 165
 *-jъ 69, 227
 *kazati (čudo) 28
 *kobyła 147
 *kobъ 147
 *korčiti 227
 *korčunъ 227, 236, *Korčunъ 243
 *kořati 188
 *kořina 188
 *krak- „храст“ (?) 227
 *krěšъ 243
 *kr'akъ 227
 *kročiti 227, 236
 *kuditi 26
 *kudo, -ese 26
 *Lędit'i 58
 *Lęd'aninъ, *Lęd'ane (> *Lędane) 58
 *lędъ 58
 *Lupigolvy 199
 *lupiti 199
 *mirъ 175
 *modl-, *modliti 175
 *Mokošъ 242 д.
 *mъl-ava 42
 *(o)t'utiti 34
 -ovъ 227
 *perpluti 189
 *Perunъ 227
 *Priby-golva 89
 *rędomъ 180
 *sin'e mor'e 38
 *sin'ъ 38, 40
 *slava 171
 *slaviti 171
 *sloviti 171
 *slovo 171
 *sokolъ 32
 *sodъ 239
 *Svarogъ 196
 *Svarožit'ъ 196

*Svętovitъ 202, 205
 *svętъ 202
 *Tiso- / Tisa-, предл. 37
 *tixъ 38
 *trętъ 69
 *trutъ 69
 *tърqt- (?) 70
 *udo 26
 *-unъ 227
 *velikъ, veliko čudo 28
 *vęra 170
 *vicędzъ 189
 *vidęti (čudo) 28, 30, 32 д.
 *vit- 200, 202
 *viti 200
 *voj- 200
 *vълkovуја, Vълkovујe 89, 199
 *žerbъ 147
 *žerbъсь 147
 *žito- 200

Словеначки

čudo 22
 mokoš 242
 mokoška 242
 Mokoška 242
 mokuška 242
 Prekmurje, 47
 Prekomorje 47
 rojenice 240
 sojenice 239
 vīla 92

*Источнојужнословенски
 (бугарски неозначен)*

Видо 204
 вила 92
 Краков 227
 крачун 227
 навиям 200
 ориснице 239 д.
 самовила 92
 чудо (и мак.) 22

*Источнословенски
(руски неозначен)*

Агрик, Агрикан 97
 Велес 227
 великое (диво) 30
 вешчий 112
 видеть (диво) 29
 виляти, укр. 92
 вилять 92
 вірей / вірій, укр. 57
 Вій, укр. 213
 віліць, блр. 92
 волчий 69
 Волчина 69
 волчиний 69
 волос 247
 Волось, струс. 247
 вірый, блр. 57
 гребенские казаки, гребенцы 99
 Дажьбогъ, струс. 101
 дива дивная 29
 дивнехонек сон 30
 диво 28, 30
 диво дивное 28, 29
 дивовище 30
 Дунайское море 38
 ирии, струс. 57
 корочун 227
 кудеса́, кудеси 26
 кудесникъ, струс. 26
 лед 59
 Леденец 58 д.
 лютый змей 22
 лях, ляси 58
 Мокошь, струс. 240–242
 Мокуша 240
 моленое пиво, молить (пиво) 175
 молод 165
 молодец 165
 наезж(ив)ать (на диво) 30, 34
 нахаживать (чудо) 30
 нехороший (сон) 30
 Переплоуть, струс. 189
 посинеть 38
 Родъ, струс. 240

рожанице, струс. 240
 рядом 180
 синее море 37 д.
 сказать (диво) 30
 случиться (диво) 33
 Степан пан, блр. 68
 тихий Дунай 37
 Черное море 38
 чудо, укр., блр. 22
 чудо чудное 28 д.
 чудо-юдо 26, 28
 чудовище 26
 Ярила 200
 Ярунь, струс. 201

Западнословенски језици

babí kout, чеш. 238
 Budyšin, глуж. 71
 cud, нполь. 22
 cúd, словинь. 22
 cudo, стполь. 22
 czudo, стполь. 22
 čární b(č)k, каш. 192
 čudo, слч. 22
 čwódo, глуж. 22
 Gvězda, луж. 70
 Hvězda, чеш. 70
 Hvězdov, чеш. 70
 Jiňak, чеш. 70
 Jinonoš, чеш. 70
 Krak, стполь. 226 д., 236, 243
 Kraków, поль. 226 д., 243
 krok, чеш. 236
 Krok, стчеш. 226, 236, 243
 krzak, поль. 227
 Mława, поль. 42
 modla, чеш. 175
 modlebny, стполь. 175
 Mokocize, луж. 242
 Mokošín vrch, чеш. 242
 Mukeš, пол. 242
 Mukus, пол. 242
 *Pribygałwa (?), пол. 198
 *Pribygněv (?), пол. 198
 *Pribyxval (?), пол. 198

rodíčka, чеш. 240
 sudička, чеш. 239
 sudzička, луж. 239
 *Triglov, пол. (?) 198
 Trotina, чеш. 69 д.
 trout, чеш. 69
 trucina, пол. 69
 truczina, пол. 69
 trut, пол. 69
 Trut, чеш. 69
 trutina, чеш. 69
 Trutina, стчеш. 69 д.
 vila, чеш. 92
 *Vinsonos, стчеш. 70
 Wąwel, пол. 227
 wilk, wilci, пол. 199
 wiła, пол. 92
 wyraj, пол. 57

Словенски у сѣраној ѡредаји

contina 188
 Croccus 236
 Gerovitus 199
 Γλάβας 193
 Indya 56
 Lendizi, Λενζανήνοι 58
 Libossa (Либуша) 239
 Lindanissa 59
 Lupigla(va) 199
 Milon 160
 Ουέλται 199
 Poreuithus 200
 Pribina 47
 Pripegala 89, 198
 Radegast, Radigast, Redigast 196
 Rugieuithus 200
 sdraviza, στράβιτζα 163
 Suantauit(h)us 200, 205
 Szuentevit 200
 Tjarnaglofi 192 д.
 Vilci/Vilzi 199
 Vitelubbe 200
 Zcerneboch 185 д.
 Zuarasiz 196

*Балтиски језици
 (литавски неозначен)*

kreĩpti 243
 lokỹs 90
 pavỹti 92
 tlok, стпрус. 90
 ũdyti 26
 vielóti 92
 vylũs 92
 vỹti 92, 200

Праиндоевројски

*ghost(i)-potis 179
 *g^heito- 200
 *keu-/kou- (*k^[h]e/ou-) 23, 25–27
 *keudos / keudes- 22 д., 27, 34
 *k̑leu- 171
 *k̑léute 23
 *k̑léuos- 171
 *k̑léuos ə₂nrōm 171
 *kūdos / kūdes- 23, 27, 34
 *kud(s)- 27
 *mātēr k̑rsnā dhghōm 22
 *méǵ₂ k̑léuos 171
 *moldh- 175
 *ndhghitom k̑léuos 171
 *neu-mi 23
 *qēu- 24
 *qēudes-/*qūdes- 24
 *ueid- 34
 *ueidos- 24, 34
 *uēro- 170
 *uī- 219

Индоирански

*ārya- 179
 *marya- 91
 *vȓka- 89

Сѣароиндијски

adhiratha- 249
 Ādhirathiḥ 249
 adurmakha- 110

- āksitam (śrávas-) 171
 ari- 179
 dur- 110
 kāla- 239
 kavaca- 246
 kavī- 25, 27
 Kṛṣṇa- 196
 kṣatriya- 89
 Kútsa- 27
 kutsáyati 27
 māhi śrávaḥ 171
 makhasy- 111
 makhasyant- 111
 makhā- 111
 manas- 140
 Manasī 139
 marya- 88, 111
 nābhas- 139
 nīca- 67
 -no-mi 23
 nyak 67
 ójas- 88
 pūrva- 212
 pūrvapā- 212
 pūrvyā- 212
 Sūrya- 67, 246
 svár̥ga- 139
 sī- 81
 śrávas-, śrávaḥ 24, 171
 śrávo nṛnām 171
 śróta 23
 Trita- 68
 ugrá- 88
 ví-kram- 219
 vīrya- 92
 Vīṣṇu- 219
 vitarám 219
 vṛka- 88
 vṛtra-, Vṛtra- 81, 84
 Vṛtrahán- 81
- Ирански језици*
(авестийски неозначен)
- aēšma- 88
 aḥšaina-, стперс. 39
- a(i)gṛā-, стиран. 57
 Alāgatæ, осет. 179
 aojah- 88
 arša-, стиран. 111
 *āgyaka-, стиран. 179
 aryaṇa-, Агуānām, стиран. 57
 aṣṣānaka-, хотан. 39
 aḥšaēna-, авест. 39
 *Aḥšaina-, *a-xšaina-, стиран. 39 д.
 *aḥšainaka-, стиран. 39
 *aḥšainam zrauaḥ, стиран. 39
 Aži- Dahāka- 79, 122, 216
 Æxsærtæggatæ, осет. 89
 æxsīn, осет. 40
 æxsīnæg, осет. 39
 бага-, стиран., стперс. 171, 213
 Bagasravah-, стиран. 171
 bizangra- 88
 daēva- 216
 duš-, стиран. 110
 fravaši- 137, 191
 gaēsu- 88
 gurg, нперс. 88
 ir, iron, осет. 57
 Iraj, перс. 81
 Īrān, нперс. 57
 jahikā- 91
 kām, перс. 80
 kāma-, стиран. 111
 kavi- 25
 mairya- 88
 *maxahyant-, стиран. (?) 111
 maza-, стиран. 110
 mērak, срперс. 91
 *mīhr, скит. 175
 miθra-, стиран. 175
 nabah- 139
 ni-kūhīdan, нперс. 27
 nkwhytn', срперс. 27
 pairikā- 91
 pa(o)urva- 212
 paourya- 212
 pourva- 212
 salāmat, перс. 80
 Salm, перс. 80
 sravah-, sravō 24, 171

Tur, pers. 80
Θραε̄ταοпа- 68
vara- 52
Vāyu-, стиран. 213
*vīla-, сарм. (?) 92
*vīrya-, стиран. 92
vəhrka- 88
Vəṛəθraγna- 81
vəṛəθrəm 81
Wərxæg, осет. 89
y(a)van-, стиран. 165
Zrēh i Axšēn, срперс. 39

Грчки

Άγροῖκος 97
ἀκούω 26
ἄλοχος 24
ἄξεινος 38
Ἄξεινος (Πόντος) 38, 39
ἀρέσθαι (κῦδος) 24
ἄφθιτον (κλέος) 171
βασιλεία τῶν οὐρανῶν 135
γαῖα μέλαινα 22
δείκνυμι 23
ἐλεόθερος 14
ἐμπνεῦσαι (μένος) 140
Εὔξεινος 38
Ἥλιος 246
ἦρωσ 13, 137, 191
θαῦμα 23
θεάομαι 23
Κακὴ σκάλα 45
κεῖσθαι 81
κλέα ἀνδρῶν 171
κλέ(F)ος 24, 171
κλῦτε 23
κοεῖν, κοέω 23, 25, 27
κόης 25
κυάνεος, Κυάνεαι (πέτραι) 39
κυανόπτερος 39
κυδάζομαι 27
κῦδος, -εος 23–27, 34 д., 112
Λογχάτης 111
λόγχη 111
λύκος 91

λύσσα 91
Μαζαία 110
μαίνεσθαι 139
Μακέντες 111
Μαύρη θάλασσα, нгр. 38
μάχλος 111
μέγα κλέος 171
μέγα κῦδος 25, 35, 112
μέλας 38
μένος 140
νέφος 139
ξείνος / ξένος 38
ὀρίσαι 240
πόλος 239
Πόντος 38
πότος 163
σῆμα 35
Συμπληγάδες 39
Τουρούντας 70
Τριτογένεια 68

*Латиински (неозначен)
са романским језицима*

bălaur, рум. 74
caveō 26
chorea Sancti Viti 203
crescere 243
cruciare 227
Diocletianus 48
fata (pl. од fatum) 240
fata ит. 240
fée фр. 240
hospes 179
inter 13
liber 14
mal, рум. 42
Malua 42, 46
Maluensis, Dacia 42
malus 46
Mar Negro, ит. 38
paludinus 47
planaris, нлат. 13
planum 13
Polluces 65
regnum caeli 135

ripa 42
 Ripensis, Dacia 42
 sanctus 203
 Sanctus Marcus 203
 Sanctus Vitus 201 д., 205
 Serenus 48
 Traianus 48
 ululare, лат. 199
 Urbs paludarum 47
 vērus 170

*Германски језици
 (сѿтароисландски неозначен)*

Asgarðr 139
 áss, æsir 139
 Bautzen, нем. 71
 Beowulf, ас. 90
 berserkr 90
 Einherjar 90, 139, 199
 fāy, fāiry енгл. 240
 garðr 139
 Harii, герм. 90, 199
 küren, нем. 142
 Leute, нем. 14
 Plattensee, нем. 47
 Queis, нем. 70
 Ragnarok 215
 Ragnarøkkr 215
 Schwarzes Meer, нем. 38
 stígr 226
 úlfheðnar 90
 urðr 240
 *vala, герм. 142
 Valhøll 139

valkyrja 142
 Veitstanz, нем. 203
 vidr 219
 Viðarr 219
 viðr 219
 víking-, герм. 189
 Walhalla, нем. 139
 weit, нем. 219
 Wenden, нем. 57

Келтски језици

ferg, стир. 92
 ffr, стир. 169 д.
 ffrinne, стир. 170
 marka, келт. 104

*Сѿтаробалкански језици
 са албанским*

Вѿѿаркос, трач. 104
 bullār, алб. 74
 mal, алб. 42
 *malva, дач.? 42, 46
 Vidasus, илир. 219

Осѿтали језици

ekşinek, тох. 39
 Kara dāniz, тур. 38
 kaveş, лид. 25
 Lengyel, мађ. 58
 ma-al-di хет. 175
 mezõ, мађ. 69
 úr, мађ. 46

INDEX AUCTORUM

(стари и модерни аутори; наслови дела⁴⁰⁷)

- Абаев, В. И. 40, 57, 89, 110, 183, 255
Авеста 21, 25, 137, 165, 212
Адам Бременски 144, 146, 194, в. Ind.
loc.
Аделгот 197–199
Александрида стрп. 221, стчеш. 240
Амијан Марцелин 98, в. Ind. loc.
Андоније Рафаил Епактит 150
Аполоније Рођанин 39, в. Ind. loc.
Аристотел 181, в. Ind. loc.
Астафьева, Л. А. 79, 255
Афанасьев, А. Н. 202, 239, 255

Баварски географ 58
Бакотић, П. 106, 255
Банашевић, Н. 161, 229, 255
*Бањска повеља в. Свейсџефанска хри-
совуља*
Беговић, Н. 255, в. Ind. loc.
Белостенец, И. 101
Беовулф 168
Бернштайн, С. Б. 23
*Беседа Св. Григорија о идоолоклонци-
ма* 189
Бетондић, Ј., 159, 177, 223, 225, 228–230,
248, уп. Ind. loc. Богишић 1°, 14°.
Бехистунски најџис 168
Бечка илустрирана хроника 45
Бован, Вл. 145, 255
Богишић, В. 202, 255, в. Ind. loc.
Божовић, Кр. 255, в. Ind. loc.
Бој кнеза Лазара 161, 181
Бокачо, Ђовани (Giovanni Vocaccio) 163
Бонгард-Левин, Г. М. 136, 255

Бошковић-Stulli, М. 140, 266
Брахмане 218 д., 226
Бруно, Св. 197
Будимир, М. 231
Будислављевић, М. 130, 267
Букумирић, М. 156, 255
Бундахшин 216, в. Ind. loc.
Бхагавадгита 136, 139, в. *Махабхарата*

Варлаам и Јоасаф 56
Васиљевић, Ј. Х. 147
Веде 17, 21, 171, 218, 246, в. Ind. loc.
Велусја (Vqluspá) 51 д., 215 д., 218 д., в.
Еде
Влајић-Поповић, Ј. 9
Влаховић, П. 85, 95, 255
Врчевић, В. 159, 203, 239, 255, 270, в.
Ind. loc.
Вук в. Караџић
Вукомановић, А. 160, 256
Вукчевић, М. 238, 256

Гавриловић, А. 113, 256
Гамкрелидзе, Т. В. 25, 85, 91, 256
Гаџе (Gāthā) 216
Георгиев, Вл. 104, 256
Герлах, Шт. (Gerlach, St.) 233
Гильфердинг, А. Ф. 128, 143, 161, 179,
221, 225, 228–230, 247, 256, в. Ind. loc.
Глишић, М. 147, 256
Гогољ (Гоголь), Н. В. 38
Голенищев-Кутузов 130, 161
Грантовский, Э. А. 136, 255
Грђић-Бјелокосић, Ј. 90, 211, 224, 256

⁴⁰⁷ Дати су курзивом.

- Гринцер, П. А. 152, 252, 256
Грунау, С. (Grunau, S.) 206
- Даль, В. 29, 256
Данило I 193 д., 256
Данило III 135, 158, 160, 173
Данилов, Кирша 259, в. Ind. loc.
Даничић, Ђ. 194, 221, 238 д.
Дворниковић, Вл. 157, 256
Де Полије (De Polier) 245
Дебелковић, Д. 222, 230, 256, в. Ind. loc.
Делорко, О. 18, 267
Державин, Н. С. 103, 256
Детелић, М. 8, 9, 30–32, 34, 78, 256
Дечанска хрисовуља 135, 195
Диздаревић-Крњевић, Х. 173, 257
Димитријевић, Ст. М. 241, 257
Динић, М. 45, 160, 163, 178, 182, 257
Доситеј в. Обрадовић
Дрндарски, М. 73, 257
Дука, Јован 160, 163, 182
Дукљанин, поп 41
Душанов законик 116
- Ђорђевић, Т. Р. 90, 100, 147 д., 151, 224, 238–240, 242, 257
Ђорђић, П. 146, 257
Ђурић, В. 95, 135 д., 257
Ђурић, М. 148 д., 167, 225 д., 232, 257
- Ебон (Ebbo) 188 д., 199, 207, в. Ind. loc.
Евлија Челебија 154, 228, 257
Ede (Edda) 21, 52, 132, 139, 142, 212, 215 д., 219, 223, в. Ind. loc.
Елезовић, Гл. 160, 238, 257
Ерлангенски рукопис 257, в. Ind. loc.
Ермолай-Еразмо 83, 97
Ерњаковић, Гл. 258
Еурипид 39, в. Ind. loc.
- Жирмунский, В. 97, 131, 257
Житије кнеза Лазара 135, 160
Житије Светог Томе 56
- Зайцев, А. И. 147, 257
Зечевић, Сл. 239 д., 257
Зигавин (Зигабен), Евтимије 222
Зиројевић, О. 163, 198, 257
Златановић, М. 257, в. Ind. loc.
- Златарић, Доминик 238
Змајевић, Андрија 161, 257
Зуковић, Љ. 106, 257
- Иванов, В. В. 21 д., 25, 85, 89–91, 175, 200, 206 д., 227, 241 д., 247, 256, 258
Иванова, Р. 79, 104, 258
Ивановић, М. 146, 154, 156, 258
Илијада 24, 35, 131, 150, 181, 183 д., 249 в. Ind. loc.
- Јагић, В. 130, 258
Јаничар в. Михаиловић, Константин
Јанковић Н. Ђ. 234, 238 д., 251, 258
Јастребов в. Јастребов
Јашини 216
Јермолај в. Ермолај
Јефимија (Јелена) 135, 137, 190, 221
Јиречек в. Јирећек
Јовановић, В. М. 18, 258
Јордан 98, в. Ind. loc.
Јукић, Фр. 268, в. Ind. loc.
- Калић, Ј. 45
Калоев, Б. А. 183
Каниц в. Kanitz
Кантакузин, Јован 233
Караџић, Вук Стефановић 42 д., 46, 91, 96, 99, 104, 107, 123, 128, 154, 159, 164, 172 д., 200, 220, 226, 234–236, 238 д., 255 д., в. и Ind. loc.
Катичић, Р. 21, 65, 128, 269
Качић-Миошић, Андрија 101, 162
Кашиковић, Н. Т. 229, 258, в. Ind. loc.
Килибарда, Н. 18, 106, 258
Кинам, Јован 45 д.
Киреевский, П. В. 259, в. Ind. loc.
Клаић, В. 134, 243, 269
Климент Александријски 94, 98, в. Ind. loc.
- Книввалд, Др. 160, 269
Козма Прашки 69, 236 д., в. Ind. loc.
Којанов-Стефановић, Г. 101, 259
Константин Порфирогенит 58, 71, 202, в. Ind. loc.
Константин Философ 117, 160
Кордунаш (Бубало), М. 259, в. Ind. loc.

- Костић, Др. 41, 56, 113, 116, 129, 162, 181, 259
- Кравцов, Н. И. 130, 259
- Красић, Вл. 211, 259, в. Ind. loc.
- Краус, в. Kraus
- Крстић, Бр. 49, 52, 55 д., 59, 66, 78, 95, 98, 100, 105–107, 117 д., 129 д., 138 д., 147–149, 156, 166, 211, 213, 222 д., 228 д., 233, 248, 259, 269
- Кулишић, Шп. 189, 205, 241, 259, 269
- Курипечић, Бенедикт 160 д., 178
- Куркина, Ј. В. 175
- Лазарица* 129 д., 133, в. Оточанин
- Латковић, В. 41, 259
- Левинтон, Г. А. 22, 30, 52, 172, 259
- Либушин суд* 69
- Лихачев, Д. С. 264
- Лома, А. 8, 22, 35, 37, 41, 47 д., 58 д., 69, 71, 87, 89, 96, 103 д., 145, 147, 157, 167, 179, 187, 196, 199, 201, 203 д., 213, 237, 243, 259 д., 269
- Лома, Б. 203
- Лубурић, А. 107, 118
- Лукијан 98, 108–112, 118, в. Ind. loc.
- Љубинковић, Н. 104, 106, 129, 134, 156, 160, 221 д., 225, 230, 260 д., 269
- Љубиша, Стјепан Митров 127
- Мајзнер, М. 132, 261
- Малала, Јован 225
- Маретић, Т. 43, 59, 79, 97, 100, 120, 130, 195, 233, 269
- Марко Поло (Marco Polo) 163
- Мартић, Гр. 268, в. Ind. loc.
- Масуди (Mas'ūdī) 192
- Матић, Св. 51, 56, 105, 107, 116, 120–122, 128, 130, 134, 150, 161, 261
- Матицки, М. 59, 261
- Махабхарата* 17, 54, 81, 95, 105, 115, 122, 131–133, 136, 150–155, 157, 195, 208, 210, 217–220, 224, 244–246, 248, 251, в. и Ind. loc.
- Меденица, Р. 106, 261
- Мелетинский, Е. М. 131, 261
- Менчетић, Шишко 224
- Мерзебурике басме (Mersebürger Zaubersprüche)* 245
- Мериђи в. Meriggi
- Мијатовић, Ст. 148, 261
- Милетић, Аврам 128, 143, 155, 162, 229, 261 в. Ind. loc.
- Милићевић, М. Ђ. 52, 66, 92, 141, 147, 149, 191, 195, 200, 203 д., 226, 232 д., 235–239, 248, 261
- Миллер, Вс. 183, 261
- Милојевић, М. 144
- Милојковић, М. 107, 148 д., 226, 228–232, 237, 249, 261 д.
- Милосављевић, П. 106, 262
- Милошевић-Ђорђевић, Н. 51, 130, 158, 168, 239, 262
- Милутиновић, Сима — Сарајлија 262, в. Ind. loc. Пјеванија
- Мирковић, Ј. 146, 221, 262
- Митровић, А. (М. Осветник) 107, 263
- Михаиловић, Константин (Јаничар) 135, 151, 172, 221, 235, 258
- Михајловић, В. 56, 262
- Михайлов, Н. А. 192, 195, 262
- Михалчић, Р. 129, 155 д., 173, 211, 217, 228, 230, 262
- Мрнавић, Томко Иван 238 д.
- Мршевић-Радовић, Др. 153, 262
- Мушицки, Бр. 262, в. Ind. loc.
- Мушицки, Лукијан 133, 135
- Нађиис на косовском сџубу* 146, 151, 158, 221 д.
- Недељковић, Тимотије 159, 262, в. Ind. loc.
- Недић, Вл. 106, 261 д.
- Некљодов, С. Ју. 28, 262
- Ненадовић, Прота Матија 226, 262
- Несџоров леђоис* 17
- Нешри(ја) 160, 181
- Николић, Гр. А. 262, в. Ind. loc.
- Новаковић, Ст. 155, 161, 182, 222, 262
- Новић, Ј. в. Оточанин
- Нодило, Н. 18, 62, 64–68, 113, 139, 203, 213, 231, 234 д., 238, 245, 270
- Номоканон* стерп. 224, струс. 240

- Нушић, Бр. 38, 141, 164 д., 190, 228 д., 263
 Његош, Петар Петровић 96
 Обрадовић, Доситеј 101
 Орбин (Orbini), Марко 105, 161, 182, 234, 270
 Орхановић, М. С. 161 д., 263
 Осветник в. Митровић, А.
 Остојић, Т. 130, 263
 Оточанин, Ј. Новић 114, 130, 263
 Павић, А. 130, 270
 Палавестра, Пр. 9
 Палчић, Д. 9
 Панић (Панич), А. 159, 180, в. Ind. loc.
 Вук ркп. 30°.
 Пантић, М. 41, 128, 143, 161, 163, 172, 181 д., 263
Перашки бој на Косову в. Бој кнеза Лазара
Песма о Виљему в. Chançon de Willame
Песма о Нибелунзима в. Nibelungenlied
Песма о Роланду в. Chanson de Roland
 Петанчић, Феликс 160
 Петрановић, Б. 18, 156, 263, в. Ind. loc.
 Петровић М., в. Петрушевски
 Петровић, П. Ж. 248, 263
 Петрушевски М. 187, 263
Пећки лейџојис 135, 224
 Пешић, Р. 59, 159, 229, 248 д., 270
Повесї о боју косовском 161 д., 178, 225, 228 д., 231, 234
Повесї о Пејџу и Февронији муромским в. Ермолай
Појџингерова карџа в. Tabula Peutingeriana
 Поло, в. Марко Поло
Појис народа 220
 Поповић, М. 97, 201, 263
Поученије Владимира Мономаха 57
 Приск 98
 Прифлиншки монах (Monachus Prieflingensis) 147, 188, в. Ind. loc
Прича пророка Јеремїје 150
 Пропп, В. Я. 84, 131, 263
 Птоlemeј, Клаудије 70, 199, в. Ind. loc.
 Птоlemeј Лаг 132
Пуране 219
 Путилов, Б. Н. 79, 103, 130 д., 151, 180, 263 д.
 Раденковић, Јб. 9, 211, 227, 264
 Радојичић, Ђ. Сп. 146, 221, 264
 Радојчић, Н. 161, 243, 264
 Радошевић-Максимовић, Н. 45
 Раевский, Д. С. 114, 264
Рамајана 128, 219, в. Ind. loc.
 Ређеџ, Ј. 155, 159, 161, 264
Ригведа 67, 81, 110, 212, 218 д., 246, в. Ind. loc.
 Робинсон, А. Н. 250, 264
 Руварац, И. 18, 43, 69, 264
 Ружичић, Г. 59, 107, 264, 268, в. Ind. loc.
Sage 82, 90, 131, 192 д., 208 в. Ind. loc.
 Саксон Граматик (Saxo Grammaticus) 82, 146 д., 176, 201, 204, 214, в. Ind. loc.
 Самарџић, Р. 228, 264
Светїо џисмо в. Ind. loc.
Светїоарханђелска хрисовуља 195
Светїосїефанска хрисовуља 195
 Сердонати, Франческо, 163
 Сикимић, Б. 9, 38
 Скок, П. 26, 34, 42, 69, 74, 92, 99–101, 128, 200–202, 242, 271
 Скрипиль, М. О. 97, 264
Слово Еїџифанија к Андреју 51
Слово о кнезу Лазару 160
Слово о полку Игореве 31, 87, 250, 264
Слово о седам гресех неїпросїених 51
 Смирнов, Ю. И. 103 д., 131, 264 д.
 Снори Стурлусон (Snorri Sturluson) 82, 142, 215 д., 271, в. *Еде*
 Солин 98, в. Ind. loc.
 Станић, М. 211, 265, в. Ind. loc.
Стїаїџија на Велику субоїџу 221
 Стејић, Ј. 265, в. Ind. loc.
 Стефан Лазаревић, в. *Наїџис на косовском сїџубу*
Стїихира кнезу Лазару 150
 Стојадиновић, Бл. 265, в. Ind. loc.
 Страбон 38, 132, в. Ind. loc.
 Стулић (Stulli), Ј. 101
 Суботић, Др. 130, 271

- Тасић, Н. 9
Тасо, Торквато (Torquato Tasso) 238
Тацит 90, 147, 199, в. Ind. loc.
Титмар (Thietmar) 141, 144, 147, 196, в. Ind. loc.
Толстая, С. М. 203 д.
Толстой, Н. И. 187, 264 д.
Топорков, А. Л. 189, 265
Топоров, В. Н. 21 д., 90, 200, 206 д., 227, 241 д., 247, 258
Трифуновић, Ђ. 135, 146, 150 д., 160, 163, 221, 265
Тричковић, Р. 117, 265
Троношки родослов 161, 225, 228 д.
Трубачев, О. Н. 23, 57, 199, 227, 243, 266
Туровић, Вл. 33, 56, 135, 160, 265
Ујанишиаде 139, в. Ind. loc.
Фабјјанић, Р. 237, 265
Фасмер в. Vasmer
Филиповић, М. 234, 242, 248, 265, 268
Фирдуси, в. *Шахнама*
Фирмик Матерн 208, в. Ind. loc.
Флакер, В. 263
Форезјен 228
Хазанов А. М. 111, 265
Халанский, М. 58, 78, 103, 233, 265
Хекторовић, Петар 128, 164, 268
Хелмолд (Helmold) 56, 185–187, 193, 196, в. Ind. loc.
Херборд (Herbordus) 147, 188, 199 д., в. Ind. loc.
Херодот 88 д., 98, 110 д., 114, 167, 180 д., 183, 185, 189, 195, 198 д., 214, в. Ind. loc.
Хесиод 252
Хесихије 26
Хиландарска џовеља Стефана Немање 44
Хилфердинг в. Гильфердинг
Хомер 21 д., 139, 150, 171, 183, 187, в. Ind. loc.
Цицерон 137, в. Ind. loc.
Црепајац, Љ. 9
Цријевић (Туберон), Лудовик 160 д., 163, 182 д.
Чажкановић, В. 18, 51 д., 54, 56 д., 61 д., 97, 122, 129–133, 137, 142, 155–157, 169 д., 175 д., 187, 190, 192, 195, 199, 203 д., 208 д., 212–215, 218, 220, 231, 235, 241, 265 д., 267
Шаулић, Н. 18, 54, 157, 266, в. Ind. loc.
Шахнама 79–81, 83 д., 131 д., 136, 208, в. и Ind. loc.
Шмаус в. Schmaus
Ястребов, И. С. 141, 266
*
Anklesaria, E. T. D. 216
Bailey, H. W. 40, 266
Beekes, R. S. P. 85, 266
Belier, W. W. 16, 218, 266
Benveniste, E. 24–27, 81, 85, 168, 266
Bezljaj, Fr. 38, 40, 266
Boryś, W. 23
Brandenstein, W. 39, 266
Braun, M. 41, 131, 135, 157, 252, 267
Bremmer, J. 85, 267
Brückner, A. 190
Bynum, D. 172, 267
Campanile, E. 21, 267
Cath Maige Tuired 169 д., 210
Chadwick, J. 128, 252, 267
Chadwick, N. 128, 252, 267
Chançon de Willame 161 д., 229, в. Ind. loc.
Chanson de Roland 229
Chantraine, P. 25, 267
Csánki, D. 56, 267
Cummerc, F. B. 85, 267
Czajka, H. 85, 267
Dumézil, G. 16, 81–84, 90, 92 д., 98, 103, 105, 107, 110 д., 114 д., 122, 132 д., 136 д., 141, 151 д., 155, 168, 179, 183, 209 д., 214, 216–219, 222, 226, 244–246, 248, 267 д., 271
Durante, M. 22
Eliade, M. 252, 267
Filipović в. Филиповић

- Fisher, R. J. 17, 268
 Frazer, J. G. 202, 268
 Frisk, Hj. 25, 27, 111, 268
 Gasparini, E. 56, 85, 268
Genealogia ducum Brunsvicensium et Lunenburgensium 187
 Gerstein, M. R. 89, 268
 Gray, E. 169 д., 268
 Grimm, J. 240
 Harmatta, J. 57, 268
 Helgason, J. 216, 271
 Hinz, W. 171, 268
 Höfler, O. 90, 268
 Holder, A. 147, 176
 Holtsmark, A. 216, 271
 Jakobson, R. 22, 59, 107, 226, 236, 268
 Jireček, C. 42, 45
 Johnsen, G. 218, 268
 Justi, F. 216, 268
 Kämpfer, Fr. 154, 268
 Kanitz, F. 236 д., 258
 Kniewald в. Книвалд
 Kowalenko, W. 271
 Kraus, F. 159, 259
 Kuhn, A. 65, 202, 269
 Kuiper, F. B. J. 218, 269
 Labuda, G. 190, 271
 Lehr-Splawiński, T. 271
 Levy, R. 271
 Łowmiański, H. 190, 194, 241, 269
 Máchal, H. 239, 269
 Mayrhofer, M. 27, 39, 111, 246, 266, 269
 Meid, W. 21, 270
 Meriggi, Br. 147, 196, 261, 270
 Meyer, K. H. 56, 81, 89, 141, 144, 146 д., 176, 185, 187–189, 192–194, 196 д., 199, 207, 236 д., 239, 270
 Miklosich, Fr. 270
 Müller, M. 65
 Murko, M. 131, 270
Narbonesi 162
 Neckel, G. 216, 267
Nibelungenlied 78 д.
 Niederle, L. 146, 239–242, 270
 Oettinger, N. 22
 Olrik, A. 52, 216, 222, 270
 Palacký, Fr. 69
 Pokorny, J. 26 д., 270
 Porzig, W. 24, 26 д., 34, 270
 Profous, A. 70, 270
 Puhvel, J. 17 д., 103, 122, 270
 Reitzenstein, R. 216, 222, 270
 Renou, L. 81, 266
 Rospond, St. 227, 270
 Rudnicki, M. 190
 Ružičić в. Ружичић
 Schlerath, B. 16, 114, 270
 Schmaus, A. 155, 159, 161, 222, 230, 266
 Schmeja, H. 110, 270
 Schmitt, R. 21, 171, 271
 Schramm, G. 37, 271
 Schwandter 160
 Sławski, Fr. 23
 Snoj, M. 40
 Soerensen, A. 128, 271
 Steindl, E. 110
 Stephens, D. 17, 103, 271
 Svoboda, J. 200, 271
 Šafarík, P. J. 69
Tabula Peutingeriana 37
 Thurneisen, R. 92, 271
 Tommaseo, N. 74
 Urbańczyk, St. 69, 198
 Vaillant, A. 161
 Vasmer, M. 26, 38 д., 57 д., 92, 99, 110 д., 200, 227, 265, 271
 Vries, J. de 139, 271
 Ward, D. 59, 65, 271
 Watkins, C. 21, 271
 Wędzki, A. 69
 Widengren, G. 52, 84, 88, 122, 196, 271
 Wikander, St. 17, 88, 91, 132 д., 136, 196, 209, 213, 271
 Wolfger в. Прифлиншки монах

INDEX LOCORUM

(посебно разматрана и/ли наведена места
из старих и фолклорних текстова)

Светјо писмо

Стари завет

Genesis 8, 8–12: 39
2 Regum 2, 9–10, 9–12: 151
Psalms 91, 13: 221
Maleachi 4, 5 sq.: 150

Нови завет

Matthaeus 5, 3: 135; 11, 14, 17, 10–13:
150; 26 sq.: 161
Apocalypsis: 51; 12 sq., 20, 13–14: 221

Сјароиндијска књижевност

Rgveda I 164, 34 sq.: 152; II 14, 2: 81; IV 6,
1: 212; 13, 5: 67; 17, 1: 81; 18, 11: 219;
VIII 75, 14: 110; 89, 12: 219; X 28, 7 sq.,
89, 7: 81; 90, 12 a: 115

Śatapatha Brāhmaṇa I 2, 5, 1–10: 219; VI
6, 4, 1: 226; XIV 1, 1, 2: 152

Kauṣītaki Upaniṣad 13: 139

Bhāgavata Purāṇa VIII 15–23: 219

Mahabhārata I 64, 2508: 220; 134, 5401
ssq.: 248; III 167, 9 ssq.: 95; V 9, 3–40:
81; VI: 220, 224; 2, 37: 136; VII 191 sq.,
8773–8872: 151; VIII 90, 4800 ssq.: 248;
IX 4, 29–37: 136; X: 217; XI 8, 212–245:
122; 26, 12 sq.: 152; XVII, XVIII: 136

Rāmāyaṇa I 31, 2–20: 219

Сјароиранска књижевност

Bundahišn XXXIV 27–32: 216

Šahnama IV 6–9: 79–81

Сјарогрчка и византијска књижевност

Homerus Ilias V: 150; VIII 161: 183; 170
sq., 175 sq.: 35; 231 ssq.: 181; IX 224 ssq.,
309: 184; XII 311: 183; XIII 43 ssq.: 150;
XVI 777–780: 249

Euripides Andromache 861–865: 39

Apollonius Rhodius II 317 ssq., 528 ssq.: 39

Herodotus III 65: 167 sq.; IV 5 sq.: 114;
59: 98; 62: 98, 198 sq.; 64: 88 sq., 199;
66: 180 sq.; 70: 111; 103: 195; 105: 89,
199; 168, 178: 110; V 7: 214

Aristoteles Politica VII 2, C 6: 181

Lucianus Scytha 4: 98; *Toxaris* 44–55: 108
ssq.

Strabo VII 3, 6 sq.: 38; 8: 132

Ptolemaeus III 5, 1: 70

Clemens Alexandrinus Paedagogus III 3,
24: 94; *Protrepticus* IV 46, 5, 64: 98

*Constantinus Porphyrogenetus De ad-
ministrando imperio* 9, 33: 58; 36: 202

Римска књижевност

Cicero Philippicae IV 32: 137

Tacitus Germania 10: 147 sq.; 43: 90, 199

Ammianus Marcellinus XXXI 2, 23: 98

Solinus Memorabilia XV 3: 98

*Firmicus Maternus De errore profanarum
religionum* 27, 1: 208

Iordanes Getica XXXV: 98

Средњовековна латинска књижевност

Thietmarus VI 22: 144; 23: 196, 24: 147;
VIII 64: 141

- 3–4: 168; 8 дл.: 180, 7–14: 168, 16: 172; **73°**: 105, 152; **74°**: 98, 153, 245, 5 дл.: 154, 28 дл.: 245, 42: 153, 162: 140; **79°**: 108; **81°**: 213; **84°**: 117 дл., 8: 100; **85°**: 118, 150, 72: 28, 32; **86°**: 118, 150, 1: 31, 67: 32, 67–71: 28, 32, 76: 220; **89°**: 111, 119 дл., 17: 122, 25, 62–65, 147 дл., 164–169, 241, 243 дл.: 121, 341–343, 351 дл.: 119, 362 дл.: 121, 364, 365 дл., 367, 436: 122, 560 дл.: 121, 965: 247; **94°**: 62–66, 68, 174, 37 дл.: 62, 50: 63, 57–63: 65, 85, 142, 157–162, 197–199; 224, 229, 230, 285, 297: 63, 297 дл.: 70, 309, 315: 63, 316 дл., 337, 338–345, 355–361, 385, 387–393: 64; **95°**: 69, 231–237: 68; **97°**: 59–62, 68, 3: 71, 58: 68, 129 дл.: 60, 168: 61; **98°**, 18: 71; 50–63: 173 дл.
- Вук III 6°**: 42–47, 75 дл., 96, 107, 173; 125: 42 дл.; 256–263, 269–277: 76; **22°**, 1–22: 34, **51°**, 1: 30; **56°**, 51–55: 76, 64–66: 77; **74°**, 1: 30; **78°**, 8: 29; 91–93: 35
- Вук IV 5°**, 43: 99; **24°**, 1 дл.: 35, 139; **33°**, 594: 99
- Вук V 139°**, 13 дл.: 157; **164°**: 203; **177°**: 145; **388°**: 141; **252°**: 146; **460°**: 141; **708°**: 140 дл.; **714°**: 138.
- Вук VI 12°**: 213; **13°**: 46; **19°**, 13, 19–21: 100; 57: 92, 74–76: 85, 265–268, 295–297: 86; **20°**: 177; 5–14: 168 дл., 180; 88 дл.: 177; **23°**: 94; **24°**, 24 дл.: 47, 249–251: 181; **26°**: 167; **27°**, 199: 140, 154, 203 дл.: 154; **38°**: 94; **58°**, 26 дл.: 100; **варијанте** стр. 68–70: 213
- Вук VII 15°**: 78
- Вук ркп. II 30°**: 159, 211: 180; **31°**, 35–43: 223 дл.; **34°**: 185 дл., 20–23, 28 дл.: 186; **39°**: 98, 100, 60: 85; **51°**: 75; **52°**, 157: 100; **106°**: 132
- Пјеванија 7°**: 61, 81–93: 62, 282: 61; **36°**, 71: 94; **39°**, 1 дл.: 33, 215–221, 232–237: 77, 251–254: 92; **41°**: 113; **70°**: 119; **72°**, 49 дл.: 94, 262: 79; **89°**, 58: 89; **110°**, 26 дл.: 85; **125°**: 77 дл., 73–75, 112–115, 198–201, 205–209: 77; **132°**, 1: 29; **145°**, 69–75: 83; **148°**: 156
- Петрановић I 8°, 9°**: 211; **10°**: 152; **II 1°**, 70 дл.: 52; **25°**: 245, 5–19, 144–177: 223; **26°**: 159, 162, 110: 155, 732–735: 165, 1015: 230, 1015 дл.: 228; **34°**: 155 дл.; **III 29°**: 194; **47°**: 59; **53°**: 139
- Станић I 1°**: 211 дл.; **2°, 4°**: 212
- Мушицки 52°**: 141, 145
- Красић I 1°**: 100; **23°**: 211; **30°**: 107; **43°**, **59°**: 211
- Беговић 33°**: 247
- Николић 1888, 1°, 2°**: 61, **42°**: 75; **57°**: 107
- Кордунаш II 26°**: 100; **30°**: 106
- Јukić/Martić 2°**: 59
- MH I 1, 5°**: 50, 56; **7°**: 177; **52°**: 233; **53°**: 211; **58°**: 159, 178, 228, 80: 211, 153–156: 170 дл., 172: 180, 422 дл.: 230; **59°**: 159, 228, 123: 162, 330: 230; **62°**: 108; **63°**, 232–234, 241–243: 75; **65°**: 140, 300 дл.: 132; **68°**: 119, 121; **69°**, 9: 100, 111: 118; 116: 101; **70°**, 356 дл., 372–376: 75; **72°, 74°, 75°**: 129; **76°**, 600 дл.: 94; **78°**: 129; **варијанте** стр. 477–481: 56; 478 дл.: 55, 479: 50, 481: 51; 571: 97; 573–575: 159; 574: 228–231; 575: 166 дл.; 580: 86; 585: 74; 586 дл.: 74; **II 46°**: 140; **III 1°**: 78; **V 1, 3°**: 54; **10°**: 211; **38°**: 139; **VII 327°**: 247
- Дебељковић II 26°**: 159, 180, 222, 228
- Кићине песме I 73**: 139; **II 77**: 140
- Шаулић I 1, 4°**: 54, 200; **26°**: 140; **32°**: 61 дл.; **44°**: 129; **I 3, 16°**: 144; **133°, 167°**: 141; **I 4, 200°**: 139
- Кашиковић 7°**: 178 дл.
- Стојадиновић I 3°**: 98, 100; **8°**: 107; **14°**: 86, 96
- Златановић 45°**: 141
- Божовић** (Архив САНУ, Етнографска збирка 226) **61°**: 107
- Архив Србије X 209°**: 118
- Појединачни записи и публикације косовских ђесама*
- Гиљфердинг**: 128, 55 дл.: 143, 247
- Перашка бугаршлица**: 128, 143, 161 дл., 222, 229, 234

- Милетић:** 128, 143, 159, 162
Недељковић: 159
Панич в. Вук ркп. II 30°
Стејић: 143, 148, 166 д.
Врчевић: 133 д., 229, 68: 180, 131: 249,
 178, 204 д.: 248
Краус: 159, 228
БВ: 159, 178, 222, 228, 230, 1 дд.: 220, 41:
 180
Бугарска: 230
Елезовић: 155, 228
Ружичић (Велешка): 228, 230
Шмаус: 159, 230
- Руске народне ђесме*
Билине
Киреевский 1°, 1–3: 31; **8°**, 4–9: 30, 6–9:
 34; **15°**, 30: 30; **142°**, 15 д., **143°**, 13,
144°, 13–19, **145°**: 29; **225°**, 7, **226°**, 10,
229°, 16: 30 ; дод. **6°**, 4–7: 29; **7°**, 14: 29,
 33
Кирша Данилов 22°, 99–111: 30, **58°**: 52,
 152
РНПЭ стр. **30**: 30, **44** дд.: 179 д., **62**: 29,
 76: 30, **358**: 38
- Обичајне*
РНПО 200°: 53

SUMMARY

Prakosovo: The Slavic and Indo-European Roots of the Serbian Epic

Preface. “Interplanarity” as a distinctive feature of the epic outlook. New comparative mythology and its contribution to the reconstruction of the motifs and contents of the Proto-Indo-European epic poetry.

The guiding idea of this book might sound like a paradox. Serbian folk poems about a battle fought in 1389 against the Turks are claimed to be much older than the event proper the memory of which they preserve. The point is that we consider them the last of—we do not know how many— successive historical realizations of an ancient epic plot, inherited from the remote, Common Slavic and even Indo-European past.

The plot arose in a realm where the warrior ideology of the ancient Indo-Europeans was interwoven with their eschatological myths. Such an intersection of two existential levels, the human and the divine, we describe as “interplanar”. That is the most distinctive feature of heroic poetry, which helps us distinguish the genuine epic poems from the “uniplanar” ones, remaining on but one level, i.e. describing only human, or only divine affairs, as well as from the “multiplanar” ones, abruptly jumping from one level to another, e.g. through excursions or similes. Epic interplanarity may consist of the promotion of a man into a hero, i.e. his ascent to a Heavenly, godlike existence, as well as of the “descent” of the gods down to the earth, their involvement in human affairs, sometimes their incarnation in human guise.

In reconstructing the prehistory of the Kosovo cycle we were guided by the methods of the “new comparative mythology”, and especially by its research on the “transposition of myth to saga in the Indo-European epic narrative”, as Puhvel defines the phenomenon elucidated by Wikander and Dumézil. But before concentrating on this topic we tried, in the first part of the book, to corroborate our claim to the great antiquity of the Kosovo epics by uncovering pre-Christian and pre-Balkan relicts in other segments of the Serbian epic tradition.

I. The Pre-Christian and pre-Balkan heritage in Serbian heroic poems.

I. 1. The depths of linguistic memory: PIE epic formulas and their Slavic continuants. *Čudo veliko* “the great miracle”.

Born in the bosom of comparative mythology, but soon emancipated from it and developed independently during the 20th century, the discipline of Indo-European poetics looks for etymological and/or semantic correspondences of poetic formulas and the formulaic phraseology between two or more IE traditions, that may derive from a common repertoire older than the division of the Indo-European peoples into their historical branches. The Slavic domain is less included in this research than the Indo-Iranian, Greek and even Germanic ones, mainly due to the lack of ancient testimonies; nevertheless, there are many formulaic noun-adjective combinations present in both East and South-Slavic poems and thus traceable back to the Common Slavic period; moreover, some of them, such as SCr *crna zemlja* “black earth”, are thought to have deeper, Indo-European roots (cf. Homeric Gk *gaîa mélaina*).

Here a further instance of an epic formula shared by both Homer and Serbian heroic poems is brought to light, namely Hom *méga kýdos*, SCr *veliko čudo* “the great miracle”. Between the two adjectives there is merely a semantic correspondence, but between the nouns an etymological identity is observed: both Gr *kýdos* (from **keûdos?*) and Slavonic *čudo*, Gen. *čudese* go back to the IE *s*-stem **keudos*, Gen. **keudesos*. Already Porzig noted that the word belongs to the IE poetic language. On the other hand, Benveniste showed that Hom *kýdos* signifies not “glory” as it is usually translated, but in fact “an irresistible magic power, an appanage of the gods who occasionally concede it to a chosen hero in order to assure his triumph”. This divine concession of the predominance called (*méga*) *kýdos* to one of the parties in the conflict is regularly announced by a sign, such as a lightning bolt from the blue. Similar portents having the same function are described in Serbian epics as *veliko čudo*, and the analogous expression *čudo (divo) velikoe* occurs in Russian folk poems. Moreover, some of its uses are common to both Slavic traditions, as that of the introductory formula to the talking bird motif, which gives support to the etymology relating IE **keudos* to the root **keu-* “perceive”, reflected in Slavic *čuti*, Gk *koéō*, *akouō* etc., as well as in the word for “priest” Gk *kóēs*, Lydian *kaveś*, Indo-Iranian *kavi*, that originally designated a seer, diviner, observer and interpreter of omens.

I. 2. The depths of historical memory: from the “Still Danube” to the “Livid Blue Sea”. The antiquity of Serbian heroic poetry. Relics of the remote past in Serbian epic topography. Mlav mountain; The king of Pladin and the “oversea” city of Pribinj; “Srijem, a temperate place”; “Damned India” (poems dealing with the punishment of sinful mankind). “Trutina wa-

ter” (wanderings and divisions in the epic cycle of the Jakšić brothers). The perseverance of epic geography.

Among the poetic formulas common to the eastern and the southern Slavs there is one which seems to bear a geographical memory from the prehistoric past: *sin'e mor'e* “the blue sea”. The adjective *sin'b* designates properly a livid, bluish leaden color, just as Old Iranian *axšaina-*, on which the designation of pigeon in some Iranian languages is based, and is on the other hand the Iranian name for the Black Sea: MPers (*zrāy i*) *axšēn*, Scythian **Axšaina-*, from which Greek (*Póntos*) *Áxeinos* stems. The Greeks reinterpreted it later as “Inhospitable” and turned it euphemistically to *Eúxeinos*, but the role of a dove in the mythical “opening” of the Black Sea as told in the story of the Argonauts indicates that they may have had an idea of the original meaning, which was supposedly explained in a similar way by an autochthonous etiological legend. The Slavic name *sin'e mor'e* seems to be inspired, too, semantically and perhaps also etymologically, by this Iranian designation, and thus to have been related originally to the Black Sea. Consequently the formulaic expression *od Dunava pa do sinjeg mora* “from Danube to the blue sea”, which in Serbian epics describes the space of the heroic action, could be a remnant from the Common Slavic epoch, when the Slavs still lived in their proto-home between the Middle Dniepr and the Upper Vistula and already possessed some knowledge of the countries lying to the South of them, the northern shores of the “grayish blue” Pontus and of the “still” Danube (SCr and Russian *tih Dunaj*), where they used to locate the exploits of their epic heroes.

The linguistic data reveal a Common Slavic heritage in the Serbian epics, but bear no direct testimony as to the time they were composed. Among the Serbs no epic poem is recorded before 1497, and from the preceding two centuries we have only a couple of isolated verses more or less probably recognized in Church Slavonic texts, as well as a few mentions of the folk-song performers or pictorial representations of them. In sum, this external evidence reaches no deeper than the late 12th century, nor does the internal evidence, since the oldest historical personages mentioned in Serbian heroic poetry are Stefan Nemanja, the founder of the Nemanjiden-dynasty (†1199), and his son Saint Sava (†1236). It is the topography of Serbian epics that seems to be more conservative than their prosopography and to preserve, connected with several geographic names, the memories of historical events that preceded Nemanja's epoch, some of them perhaps even the arrival of the Serbs in the Balkans in the 7th century AD. Such is the name of the mountain *Mlav*, occurring in the poem Vuk III 6^o and otherwise unknown, but obviously connected with the name of the river *Mlava*, which goes back to *Malva* as the Roman designation of the mountainous region on the right bank of Danube in today's northeastern Serbia. The poem deals with the disaster of the epic hero *Grčić Manojlo*, i.e. the Byzantine emperor Emmanuel

Comnenus—a contemporary of Nemanja—, which takes place in a gorge of the Mlav mountain, and we have good reasons to suppose that the original protagonist was Emmanuel's father, John II Comnenus, who was forced, in 1127, to save his army from the Hungarians by a hazardous flight through the canyon of Mlava. Consequently the “king of *Pladin*” in the same poem is to be identified with the king of Hungary, but his title seems to derive from the pre-Hungarian times and to refer to Slavic rulers of Pannonia, designated after their capital *Blatъnъ gradъ* (Germ *Mosaburg*, Lat *urbs paludarum*, today Zalevar) on Lake Balaton (Slavic *Blatno jezero*, Germ *Plattensee*). It could be the very town that is in another poem (Vuk VI 24^o) named *Pribinj grad* “Pribina's castle”, *Pribina* being the name of one of the Pannonian 9th century princes; it is located *preko mora* “over the sea”, which may have originally meant the region situated on the left side of the river *Mura*, called *Prekomorje*.

Also dated in the 9th century may be the reminiscence of “*Srijem*, a temperate place” where the Christian clergy initiated a moral restoration of the world, for Srem (ancient Sirmium) was connected with the Slavic mission of Saints Cyril and Methodius, which started in 863. There is a mention of it in a variant of the widespread poem dealing with the punishment of depraved mankind, where the sinful country is usually called *prokleta Indija/Indija* “(damned) India”. This epic plot seems to be based on the pre-Christian motif of a young generation of deities dethroning their father, the sky-god who had become inactive (*deus otiosus*), but in the historical sense it reflects the conflicts linked with the conversion of the Slavs from heathendom to Christianity. The population in question thus being the pagan ancestors of the Serbs themselves, and not the South Asiatic Indians, *Indija* may be a substitute for **Vindija*, country of *Wends*, by which name the Germans used to designate their Slavic—at the time still heathen— neighbors in their North European homeland.

The epic cycle of the Jakšić brothers, organized around the historical reminiscence of 15th–16th century Serbian magnates in southern Hungary, is nevertheless interwoven with the much older, pagan Slavic and even Proto-Indo-European mythical threads, reflecting the cult of the so-called “Divine Twins”, which makes it possible to look for traces of its earlier transpositions into history. Serving as a landmark thereby is the river name *Trutina*, which occurs in a poem of this cycle and has no parallel except in the Czech *Trutina/Trotina*, a tributary of the Upper Elbe. This is not the only geographic name in these poems with a potential counterpart in the same region around the current border of the Czech Republic, Poland and Germany: the mountain *Vinoš* may be identical with *Jinonoš* (**Vinonoš*), a peak of the Sudeten, the town of *Zvijezda* with the river Queiß (Slavic *Gvězda*), perhaps even *Budim* (i.e. Budapest) with *Budišin/Bautzen*, the metropolis of Lusatia, and *Užice* (a town in western Serbia) with *Lužice* “Lusatia”. Moreover, the motif of two quarreling brothers dividing

between them their patrimony seems to reflect the folk tradition regarding the migration of the Serbs from their former homeland, as it is told by Constantine the Porphyrogenetus (ca. 950 AD). This motif was connected with the Jakšić brothers supposedly due to the fact that it was under their leadership that a part of the Serbian people migrated from Serbia to Hungary.

I. 3. The ritual basis of epos (Poems dealing with “The Obstructed Marriage” and warrior initiation rites). The three-headed bride-rapist as a marionette or a masked person. Initiation duels in Indo-European traditions and among primitive races. Indo-European avunculate (and fosterage). Bands of warriors (“Männerbünde”). Other initiation temptations. “Old Vojin’s green sword”.

The so-called “obstructed marriage” (*ženidba s preprekama*) is one of the favorite subjects in Serbian epics. It consists of the fulfillment of several tasks by the bridegroom himself or by his (young and unmarried) champion (*zatočnik*). Similar topics are known elsewhere, e.g. the wooing of Brunhild by the young hero Sigurd on behalf of Gunar in the Nibelungenlied where, however, the last and the hardest task is lacking, which is regularly imposed on a Serbian epic suitor: the duel with a three-headed monster, usually described as a dragon breathing fire and cold wind, but in a number of variants explained to be simply a relative of the bride or her father’s servant, disguised in order to frighten the young man. Far from being reducible to a secondary rationalization of the fire-drake myth, this masquerade reveals the original, ritual sense of the epic motif: there is no real fight, but merely a symbolic temptation, which seems to have been originally an element of the rites constituting the initiation of a young warrior and culminating in his marriage. Actually in Serbian traditional nuptials such elements are present which correspond to the epic tasks, including the fight against a demonic adversary.

The dragon fight motif also occurs in Russian *byliny*, and this fact seems to testify to its Common Slavic provenance, but Serbian poems featuring the “obstructed marriage” find their closest analogue on a wider Indo-European plane, in an episode of Ferdowsi’s Shah-Nama, where Feridun, a heroic personage going back to the Avestan dragon-fighter Thraētaona, disguises himself as a fire-drake in order to tempt his three sons returning home with their brides. Further, some ancient Vedic myths and Old Norse legends are to be compared, which Georges Dumézil cites in his book about the warrior function among the Indo-Europeans: Indra’s victories over the (almost passive) demon Vritra and over the three-headed son of the divine carpenter Tvashtar (*Tvāṣṭra Trisīrṣán*), resp. the sagas of the hero Boðvar Bjarki and his young protégé Höttir killing a winged troll and of Thor fighting with his bondservant Thjálfi in a double duel against the giant Hrungr and against a clay giant. In these mythic traditions

Dumézil recognizes a reminiscence of a hypothetical Proto-Indo-European rite of young warrior initiation, but as a parallel to it he only quotes the initiation rites among some North-American Indian tribes, which include a feigned duel with a marionette representing a mythical two- or three-headed snake. Thus, Serbian epic and ritual evidence, together with its Iranian correspondence cited above, may give substantial support to Dumézil's thesis.

Another way of testing the bridegroom's courage is, both in the epic poems and in the wedding ceremonies, the "formidable dress" (SCr *strašno odijelo*), composed mostly of wolf and bear skins and heads; this motif recalls a social institution typical of archaic societies, namely the bands of warriors (Männerbünde), whose members in their campaigns and rituals not only practiced disguising themselves as beasts (or as ghosts), but in such conditions they regularly experienced a kind of psychological identification with the beasts (cf. the annual transformation of the Herodotus' Neuri into wolves, as well as the "two-footed wolves" of the Old Iranian tradition, the German and Slavic werewolves, the Old Norse berserks). In a Serbian poem the young hero who comes to learn "bravery" from his uncle (his mother's brother — an archaic Indo-European custom!) is "Wolf the Fire-drake" (*Zmajognjeni Vuk*); he kills his first enemy, "the Black Arab", in a wolfish way, by biting through his throat. The parallelism with Vseslav in Old Russian "Slovo o polku Igorevu", resp. Volch Vseslav' evič of the Russian *byliny*, confirms that the lycanthropic hero is a heritage of the Common Slavic epics. The name *vuk* "wolf" given to the bridegroom among the western Serbs seems to be connected with the marriage by rape, surviving in Serbia into the beginning of the 19th century.

Some other initiation motifs are to be recognized in Serbian heroic poetry too: the young hero's flaming rage after performing his first exploit; a temporary weakness subsequently seizing him; the test of endurance in fasting; the restraint from women; the trial by fire, etc. A special weapon also belongs here, consecrated and preserved for a long time only to be used in the initiation fight. In the Old Russian story of Peter and Fevronia of Murom, the young hero kills the dragon with the mysterious "Agrik's sword", hitherto hidden in the wall of the Holy Cross church, and his Serbian counterpart, *Zmajognjeni Vuk*, obtains his dragon-killing saber (or spear) from fairies; Hötr uses king Hrolfr's sword named *Gullinhjalti* "Golden Hilt" in his feigned duel against the demonic enemy — who in fact has already been killed by Bjarki; otherwise such a parade weapon would not have been an appropriate means of confronting a monster. Similarly, "Old Vojin's green sword", by which the young champion Miloš decapitates a three-headed bride-rapist in the classic version of the "obstructed marriage" (Vuk II 29°), had a ritual rather than a military function: it was preserved in the family treasury solely to be carried by the youth on the occasion of his uncle's wedding, i.e. used for his initiation, and its green color matches the patina of old bronze.

One may spontaneously recall the rusty sword (*akinákēs*), worshipped by the ancient Scythians as the fetish of their “Ares” or “Mars”. *Vojin* is Miloš’s late father in the poem, but his name means “warrior” and we have reasons to believe this “Old Warrior’s patinated sword” to be an attribute of the Slavic war god.

I. 4. The ideological basis of the epos. The tri-functional structure of the poem “Captain Leka’s sister”. The Scythian story about the rejected suitor and his two bosom friends. The human body as the image of the society and the state. Traces of the tri-functional ideology in poems dealing with the ruination of the medieval Serbian states.

The Serbian Marko Kraljević (“Prince Mark”), with all his virtues and vices, represents, in terms of Dumézil’s school, a typical Indo-European hero of the second function in its brutish aspect, as embodied in Indian Bhima, Greek Heracles and Scandinavian Starkaðr. Their profile includes an ambiguous relationship to women, as well as temporary outbreaks of rage and even cruelty, although Marko’s treatment of proud Captain Leka’s sister —after she turned him down together with his two blood brothers (*pobratimi*) Miloš and Relja, he cuts off her right hand and plucks out her eyes— would be more than a mere instance of his fierce temperament. The beautiful Roksanda (“Roxane”) represents an object of pride not only to her brother, an Albanian magnate, but to his land too, just as Marko, Miloš and Relja, the three best Serbian heroes, are representative of their country, so that an offense to them affects the whole nation. The structure of the 14th century Serbian Empire was composite enough, but the ethnic designation *Srblji* “Serbs” still remained reserved for three “fundamental” estates: the clergy (the Church being closely connected with the ruling house), the nobility (*vlastela*), based on military service and the (free) farmers (*sebri*), which basically corresponds to the Indo-European tripartite model. The description of the three suitors in the ballad seems to reflect this tripartition in characterizing Marko by his bravery (2nd function), Miloš by his beauty (3rd function) and Relja (the “Winged”) by his magic faculty of flying (1st function). Moreover, the faults the girl finds with each of them are distributed according to their functional determinations: she blames Marko for his obedience to the Sultan, Miloš for being a bastard and Relja for having been nursed by a sorceress. Thus, by rejecting the three heroes she holds up to contempt the Old Serbian ideal of a harmonious state, which is here represented by this heroic triad. The Serbian bard emphasizes the contrast between two state ideologies by placing Leka’s residence in Prizren, the old capital of Serbian emperor and lawgiver Dušan. Leka is himself reputed to be the author of a common law code still in use by the Albanians, and he is thus Dušan’s counterpart in the legislative field. Roksanda deprived of her eyes (i.e. of perception — 1st function), of her right hand (meaning the physical strength — 2nd function) and of her beauty (thus condemned to

remain unmarried and without children — 3rd function) was for the Old Serbian audience a drastic metaphor of her brother's incompetent rule and of Albanian imperfect society— since it was not trifunctionally structured.

This ballad finds an interesting parallel in a Scythian story told by Lucianus Toxaris 44–55 and presumably going back to an indigenous epic tradition: not only are the two plots comparable, but they also seem to have a common ideological basis, and even the symbolic expression of the essential idea is the same in both of them. The story is about a Scythian named Arsacomas, and his two bosom friends, Lonchates and Macentes. Dwelling as an emissary at the court of the King of Bosphorus, Leukanor, Arsacomas dares to ask the hand of his beautiful daughter Mazaea; but he does so at a supper, at which many other suitors are present, among whom he is the poorest. The others are kings or the sons of kings, while he is an ordinary Scythian who has nothing to be proud of except two good friends. Thus his request is laughed down and ignored; the king prefers Adyrmachus, the ruler of Machlyans, and gives him Mazaea in marriage; the next morning, he takes her away to his land. Arsacomas returns home and complains to Lonchates and Macentes of being insulted by the king; the friends engage themselves to get him full satisfaction and divide the task between them: Lonchates goes to Bosphorus, slays Leukanor and brings his head to Arsacomas, while Macentes goes to Machlyene in disguise, deceives Adyrmachus to entrust him with his bride and runs away with her to Scythia. This provokes a war between the Scythians and the neighboring peoples, which the former win thanks to the heroism of the three friends. Lucian, who seems here to abridge a more detailed story in order to make it an illustration of Scythian friendship, may have omitted or rationalized some important details concerning its very point. Originally, the story must have been aimed to celebrate the Scythian ideal of society and to express its advantage over a decadent civilization appreciating material goods above all. When Arsacomas tries to express gratitude to Macentes for having fetched his bride home to him, the friend interrupts him with the words that in their case it is as inappropriate as if somebody's left hand should be grateful to his right for ministering to it when it had been wounded, for they (three) have long ago united themselves into a single person, a single body, each of them acting as an inseparable part of the whole organism. This figurative expression, recalling the metaphor of the mutilated human body in "Captain Leka's sister", may be extended, too, over the loyalty between the friends to the harmony of a society and to the unity of a state. The motif of denied or lost hegemony is also common to both stories. Arsacomas' mission by Leukanor regarded the tribute which the Hellenic kingdom of Bosphorus paid regularly to the Scythians, but at that time it was more than two months overdue. Therefore, Leukanor's bad treatment of Arsacomas could have been understood as a diplomatic incident, demonstrating that the people of Bosphorus were no longer will-

ing to admit the supremacy of their bellicose, but still poor neighbors. Similarly, the three Serbian suitors must have been not only dazzled by the splendor of Leka's court, but also shocked by the fact that not much earlier that glorious ruler and his Albanians used to be subordinated to Dušan's Empire. The question is whether the Scythian triad of heroes yields to a trifunctional interpretation as the Serbian one does. In itself it seems probable, since the tripartite model is better documented among the ancient Iranians than in any other Indo-European tradition, and since especially the Scythians with their genealogical legend give one of the most pregnant examples of this ideology. There is no explicit description of the three friends in Lucian's abridgment, but their actions and names suggest that in the original version they were defined by three complementary qualities, corresponding to the three Indo-European functions: Arsacomas, Old-Iranian **Arša-kama-* "desirable for his virility", by his beauty, an item representing a quality of the 3rd function (cf. Serbian *Miloš* from *mio* "dear"; it was perhaps primarily developed in a romance between Mazaea and her future husband); Lonchates (Gr. *lónkhē* "spear") —who went alone to the enemies and killed their ruler— by his bravery (2nd function), while Macentes, whose exploit implicates a high intelligence, is to be considered a hero of the 1st function; his epic prototype may have been a shaman-like sorcerer able to take various human and animal shapes (cf. his disguise), including that of a bird (cf. the winged Relja), or possessing a flying horse (the extraordinary faculties of Macentes' steed are indicated by the fact that, when fleeing to Scythia, he takes Mazaea with him on his horse, although he could have provided another one for the girl).

A flying horse, a mighty saber and a beautiful wife —thus again a trifunctional triad— are the "goods" which the hero of another Serbian ballad, Duke Prijezda, is asked by the Sultan to surrender; his refusal leads to a long siege of his fortress Stalać; finally he kills the horse, breaks the saber and commits suicide together with his heroic wife. The poem is based on a historical event from 1413 and describes the decline of "Moravian" Serbia under the pressure of the Turkish enemy. The decline of another Old Serbian state, medieval Montenegro, at the end of the same century, is the theme of a long poem about "The Wedding of Maksim Crnojević", recorded by Vuk from the same singer as "Captain Leka's sister": here, too, a trifunctional ideology is present, the decay of Montenegro being explained through the decadence of its ruler, Ivan Crnojević, who cares more for wealth and beauty (3rd function) than for defense (2nd function), whose politics leads to an undesirable mingling of the estates and definitely provokes a civil war resulting in conversion of his son to Islam (a violation of the 1st function, which includes the religious sphere). The conclusion is that the trifunctional ideology makes up an important element of the IE heritage demonstrable in Serbian epics; the tripartite model survived into 15th century,

when it served to the poetic transposition of historical events connected with the Turkish conquest of Serbia and Montenegro.

II. “Proto-Kosovo”

II. 1. A field between Heaven and earth. Previous opinions on the genesis of the Kosovo epic. Christian and pagan elements in the “Kingship in Heaven” idea. The church built upon silk and the Heavenly bride. The profane communion and the recruiting of the dead.

The preceding discussion about the genesis of the Kosovo-epic was determined by three factors: 1) its historical background, i.e. the battle fought on June 14, 1389 between Serbs and Turks on the field of Kosovo, in which both commanders fell, Serbian Prince Lazarus and Turkish Sultan Murat, the latter killed by Miloš, a pretending Serbian renegade, who sacrificed himself to disprove a calumny; 2) aberrations in this epic tradition from the historical facts, which represent its poetic and ideological superstructure; 3) the place where and the time when some segments of it were recorded.

The records fall into two geographically and chronologically, as well as formally separate groups: the decasyllabic poems, typical of the mainland, most of them written down during the 19th century, the classic variants by Vuk Karadžić, and on the other hand the long verse poems (*bugarštice*) known through some 17–18th century manuscripts stemming from the coastal cities of Dubrovnik and Perast; nevertheless, there is indirect evidence in the works of some historiographers and travelers, which allows us to trace the epic legend of Kosovo back to the end of the 15th century.

According to some scholars, there were originally two different epic traditions about the Battle of Kosovo, one of them concentrating on Miloš, the other on Prince Lazarus; the former more chivalric, originated on the Adriatic coast under the influence of the *chansons de geste*, the latter ecclesiastically hued, developed within those Serbian monasteries where Lazarus’ relics were kept and the memory of his martyrdom cultivated. It was allegedly only on the wave of late 18th century national romanticism, that, in the region of Srem (under Austrian rule at that time), both traditions were united into the classic Kosovo epos. Opposed to this complicated scheme there is a more simple one, claiming that the Kosovo poems were composed in Kosovo immediately after the battle.

In spite of this controversy, both schools of thought are characterized by historicism, i.e. they consider that the Kosovo epos —regardless of some traditional motifs in it— is to the highest degree determined by the underlying historical event. According to Putilov, it is a “real-historical epos”, standing closer to Russian historical poems than to the older *byliny* and representing a late development of the epos among the Slavic peoples. In our own view, on the contrary,

it is the sprout of a very ancient epic tradition, the only surviving product of Slavic heroic poetry that can, for its general spirit, be compared to the classic heroic poems of other Indo-European peoples, such as the Old Indian Mahabharata, the Persian Shahnama, the Greek Iliad, as well as to the Norse and Celtic sagas. In fact, the idea has been put forward long ago, on the eve of the Second World War, by Veselin Čajkanović, that the Kosovo epics are not an instance of epicized history, but of a historicized mythology, that can be traced back to Indo-European past. Not only because of the central plot, the struggle against a (demonic) enemy and its denouement in an apocalyptic battle, fought on the confluence of two rivers, where both the commanders die, but also because of some specific motifs (the banquet held on the eve of the battle; the hero with a killing look; the proud boasting of the warriors, that if the sky crumbles and begins to fall, they are able to support it with their spears) Čajkanović finds striking parallels in the Celtic, Norse and Old Iranian traditions. His approach to Serbian national epos coincides in many points with Wikander's and Dumézil's interpretation —based on the same comparative materials— of the Mahabharata's central mythical structure as the “epicization of the Indo-European eschatological myth” (in Puhvel's words). These complementary finds have failed so far to be given mutual corroboration. Neither did Čajkanović, who died in 1946, ever become acquainted with the discoveries of the “new comparative mythology”, nor did its representatives take the Serbian epics into consideration. The present study accepts the challenge offered by this remarkable convergence of two independent trends of research. The combination of their results is taken here as a basis of an enlarged and deepened comparison, which sheds new light on the main themes and motifs of the Kosovo epics, and on the other hand, adds Slavic data to the comparative evidence regarded by the new mythologists.

Essentially important for understanding the ideological background of the Kosovo epic legend is the poem entitled “The Downfall of the Serbian Empire”: Lazarus receives from the Mother of God (Serb. *Bogorodica*, i.e. the Virgin Mary) a letter inviting him to choose between the “Heavenly” and the “earthly kingdom”; the alternatives mean, that by choosing the latter, he will win and rule over the Earth; by the choice of the former, he will die in the battle together with all his knights. Lazarus prefers eternity to the transience of this life; thus his choice is the kingdom of Heaven, where he and his whole army go after dying in the battle. At first glance, the motif is purely Christian, but there is an inconsistency in the divine message, and in Lazarus's behavior as well. It was neither suggested to him that he had to reconcile himself in advance with the defeat of his army and accept his subsequent martyrdom passively, nor did he conduct himself in such a way, but he rather fought bravely against the invaders, as if he were trying to gain “the earthly kingdom”. This contradiction has already been pointed out by Vojislav Đurić, who compared Krishna's words addressed to

Arjuna in the Bhagavadgita II 37; the point is here that a warrior should not worry about the outcome of the battle he joins: he will either win and obtain the (rule over the) earth, or he will die and obtain Heaven, i.e. Indra's celestial abode reserved for heroes fallen on the battlefield. The idea is old and familiar to the other Indo-European peoples; one may recall Odin's Valhalla. The choice is here between fighting prudently, in order to survive and win, or fearlessly, with the hope of reaching the warrior's paradise.

In the message the Virgin Mary sends to Lazarus, there is a single condition, but a strange one, to comply with if he opts for the kingdom of Heaven: he is to build a church on a foundation of silk and scarlet and to take communion in it with his army. In another poem such a church built on silk is described as soaring over the earth; consequently, the textile would be a metaphor for clouds. Further parallels indicate this motif to be Christianization of a pagan theme, well-known from South-Slavic lyric poetry, of a fairy (nymph: *vila*) building a town (*grad*, properly: enclosure, fort) in the clouds. Sometimes this town is described as built of heroes' and horses' bones, so that fairies try to provoke bloodshed in order to provide new materials for it. There is also the motif of a jealous fairy shooting down a hero from the wall of her town, with the intent of thwarting his marriage to a mortal woman and to gain him for herself. These nymphs dwelling in clouds (*oblakinje*) are peculiar to epic poetry, and every hero was believed to have one of them for his assistant. Her relationship to him is usually described as a sisterly one (*posestrima*), but originally such a cloud-nymph would have been imagined as hero's otherworldly bride or mistress, given to him after his death as a reward for his bravery, which she in a way personifies. These cloud-nymphs of Serbian epics have their counterparts in the Old Indian Apsarases entertaining the fallen heroes in the celestial "Indra's world" (*Indraloka*), as well as in the Norse Valkyries, who play the same role in Valhalla.

Consequently, the motif of Lazarus and his army taking communion in a church built on silk and scarlet is to be understood not as the Christian Eucharist, but as a kind of pagan mystery, initiating the warriors into the blessed afterlife which recompenses their heroic death and includes the company of supernatural female beings. This conclusion leads to a reinterpretation of another Kosovo poem, entitled "The Kosovo Maiden", so far conceived as a story of a simple maiden who lost her fiancé at the Battle of Kosovo. However, her engagement to one of the Serbian heroes takes place on the occasion of Lazarus' communion, which is said to go back to a pagan initiation rite supposedly including the epiphany of a "celestial bride" to the participants, while her treatment of casualties after the battle resembles at the same time that of a priest giving the Eucharist and that of a Valkyrie choosing on the battlefield the souls of slain warriors for Valhalla; in another poem the woman visiting the battleground is provided with wings, which is an attribute of the cloud nymphs. Moreover, the marriage to the

Kosovo Maiden is the epic expression of death on the battlefield. The poem "The Kosovo Maiden" shares the typical motif of three blood brothers killing the enemy ruler with a legend written down as early as the 15th century in the very region of Srem, which proves it to go back to an old and autochthonous tradition; we must admit the same for the poem "The Downfall of the Serbian Empire", in spite of the common opinion claiming it to be a recent creation, inspired by religious literature; for that poem is recorded by Vuk from the same singer, an old blind woman from Grgurevci in Srem, as the former one; besides, they both feature the motif of the mystic communion, which is demonstrated to stem not from Christian but from pagan ideology.

A peculiar variant of the "Fairy's town in the clouds" is recognizable in an early (in the first half of the 18th century) recorded poem, where a marvelous maiden with the help of her charms builds a church using the stars and the moon as the material, then rides inside and takes the Eucharist bread with the point of her spear. The latter motif occurs in a series of prose legends explaining the defeat at Kosovo by such a profane conduct of the Serbian knights before the battle. It calls to memory a heathen rite described in the sources of late Slavic paganism, which consisted in leading a sacred horse over lances laid down on the ground; it was aimed at predicting the outcome of a military enterprise. It looks like this kind of pagan sorcery was still not thoroughly extirpated in the medieval Serbia, so that it may have been practiced here and there on the eve of the Kosovo Battle and condemned as a sacrilege after its catastrophic outcome. On the same ritual basis would have arisen the legendary explanation of the reason why Marko, the great Serbian hero, failed to fight at Kosovo: it is said that the moment he set out for Kosovo, his horse began to sink up to its chest into the ground. In a local legend Marko is in the same way hindered from approaching "the White church" built by a fairy on a steep peak. We recognize again a Christianized image of the "fairy's town in the clouds" where the heroes fallen at Kosovo found their afterlife abode; yet to Marko this privilege was denied. In a variant, the Prophet Elijah, disguised as an old man, tries the piety of Serbian commanders riding to Kosovo, and no one stands the test but Marko; as a result, all the others die on the battlefield, while only Marko is warned not to go further by Elijah himself and by the earth opening before his horse. The sense seems to be distorted here, too, by a Christian reinterpretation; the original subject of this story must have been the pagan divination about the outcome of an imminent war by observing a sacred horse's walk, which turned out favorable, and thus deceptive, for all the Serbian heroes save Marko. The author of the deception was obviously the divine patron of the rite, most probably the Slavic war god, who is here, as often elsewhere, substituted by St. Elijah "the Thunderer". Why should the god wish to mislead his believers? The true reason was hardly their impiety; it is rather suggested by Old Indian and Norse parallels. In the "Mahabharata",

Krishna, the incarnated Vishnu, is the chief plotter, whose intrigues provoke a destructive war between the Kauravas and Pāṇḍavas in order to accomplish the purpose of the gods, who decided that the Earth ought to be relieved of proliferating mankind. Odin takes part in the battle of Brávellir on the side of the Danes, also in disguise, playing the charioteer of king Harald; with false promises he seduces the blind king into the conflict and finally lets him die, together with the Danish army. Odin's motive for such a fraud is said to be the supply of his Valhalla with new brave inhabitants. The motive of St. Elijah's pagan prototype for deceiving the Kosovo heroes would have been the same.

It is noteworthy that St. Elijah figures in the poem "The Fall of the Serbian Empire", too; flying in the shape of a falcon, he brings the Virgin Mary's letter to Lazarus from Jerusalem. Unmotivated on the level of the present text, his role is to be taken as a relic from a Pre-Christian version, where the message came from the celestial abode of the fallen warriors, and the messenger was its ruler himself, the Slavic war god, here not as an impostor, but frankly pointing out to Lazarus the advantage of a heroic death on the battlefield. In a prehistoric version Elijah may have stood beside Lazarus as a charioteer, the way Krishna stands beside Arjuna; for in Serbian folklore he plays the role of the heavenly chariot driver, for instance, in the mythological poem about the "Moon's wedding". The motif, contained in an old hagiographic text, of a fiery column reaching up to the sky on the spot and at the moment Lazarus was executed, recalls the Prophet Elijah ascending to Heaven in a fiery chariot (II Kings 2:11), and on the other hand Indra in the Mahabharata, transporting King Yudhishtira by his chariot from the top of the mountain Meru to Indraloka, his Heavenly paradise.

There are other indications, too, of the sacral character and cosmological significance of Kosovo in the world outlook of the Serbs. Just like Kurukshetra, this field is the place of communication between Earth and Heaven, from where the souls of the fallen warriors reach paradise directly; but at the same time it has a sinister connotation. A long-verse poem is explicit in this sense: the Kosovo field is destined not to be inhabited and cultivated, but is exclusively for battles and bloodshed.

The variant behavior, either honest or fraudulent, of the celestial ruler towards a terrestrial king, corresponds to two types of epic kings, represented in the Mahabharata by the wise and righteous Yudhishtira and the honorable, but credulous, Dhritarashtra, who by his physical blindness, too, matches the Dane Harald. In the epic figure of Lazarus, both these types seem to have mingled, which may be connected to the two branches of the Kosovo legend, one more and the other less favorable to the prince. In fact he shows a fatal credulity not only by accepting the slanders of his son-in-law Vuk Branković about Miloš, but also by being deceived about the situation on the front. The scout sent out by Lazarus to get the information about the Turkish army, Ivan Kosančić (called

also *Kosovac*, *Kosovčić*) intentionally diminishes the enemy's power in his report to the Prince, in order to encourage him into fighting. Truly speaking, in our epos Ivan is a simple mortal, one of Miloš's two bosom friends, and it is Miloš himself who persuades him to act this way, motivated by pure patriotism. But in a poem outside the Kosovo cycle his namesake occurs, a certain Jovan Kosovac "John of Kosovo", who, disguised as an old man on a limping horse, cruises, in a veil of fog, all over the Kosovo field, lures the heroes greedy of easy prey into duels and then kills them. Yet this mysterious and somehow demonic personage has in his appearance (lameness!), as well as in his conduct, much in common with a god of Odin's type.

Mosaicking, within an Indo-European comparative frame, some elements of the Kosovo epic tradition, many of them less intelligible and contradictory, we get to a coherent picture, wherein they all begin to make sense. We can discern fragments, in epic form, of an ancient ideology confronting the main problems of a warrior's existence. The central idea is that of heroic death as the pass for a privileged afterlife. Such an individual eschatology was a suitable theme for a funeral oration or a dirge; indeed, the poem "The Downfall of the Serbian Empire" is, as to its genre, rather a poetic eulogy than an epic narrative, and it matches in this respect the hagiographic eulogies to Lazarus, who was canonized by the Serbian church at an early date, but it seems not to be influenced by them; the influence may have been exerted in the opposite direction, from traditional poetry to Serbian medieval literature.

II. 2. Proto-Lazarus: "The Prince's supper" as the central motif of the epic legend. — Lazarus' glory and "the glorious Lazarus". — Wine of bravery and the cup of truth.

The plot of the Kosovo epic legend culminates in the poem entitled "The Prince's Supper". Judging by its echoes in several historiographic works, it was already established as an epic structure before the end of the 15th century; ever since the first records of epic poems dealing with the Battle of Kosovo it is documented through a lot of variants. Prince Lazarus is feasting with his peers on the eve of the battle: he proposes a toast to Miloš for his bravery, but at the same time accuses him of treachery; Miloš responds that he will prove himself innocent the next day by killing the enemy ruler. The supper has a prelude consisting of a series of events. The conflict begins with a quarrel between Lazarus' two daughters; consequently a duel is fought between their husbands, Miloš Obilić and Vuk Branković, and the former overcomes the latter, who in revenge slanders him before Lazarus as a traitor. The denouement follows on the very day of the battle: the next morning Miloš, keeping his word, goes to the Turkish camp pretending to be a renegade and kills the Sultan, but then he is also killed together with his two bosom friends; the battle starts; the Serbs fight bravely, but

at the decisive moment Vuk betrays Lazarus, who is captured and executed by the Turks.

Here it matters little whether such a supper, or rather a council of war, really took place on the eve of the battle, where accusations and vows were pronounced. Historical or not, the event is from the very beginning of the tradition related in a strongly epicized form. The pattern it was shaped on some modern scholars recognize in the Gospels and others in the *chansons de geste*. According to Orhanović, it would have been the Last Supper, and according to Banašević the banquet held on the eve of the battle at Archamp in the medieval “Chançon de Willame”. In both cases the comparison is rather superficial, missing the point of the epic situation, which lies in the ritual character of the meal.

In the first verse of the poem —and there is accord here between its many variants— Lazarus is said not to hold an ordinary banquet, but to celebrate his *slava*, the feast of his patron saint. It is an old and common custom among the Serbs, which presumably has pagan roots. Whether Lazarus was thus celebrating his own patron saint, and which one it was, we do not know. Nevertheless it is hard to believe that by pure coincidence it was none other than the prophet Amos, or Saint Vitus, both commemorated on the day the Kosovo Battle took place (June 14th). It could be rather an epic reflex of Lazarus’ own saintly cult, for after his canonization by the Serbian church, the same day in the calendar is consecrated to him too, in memory of his martyrdom on Kosovo. However, there is a deep structural similarity between Prince’s supper and the *slava* rite, which does not seem to be reducible to such a banal cause.

The ritual character of “The Prince’s supper” is indicated already in its earliest description, dating back to the late 15th century. It is a passage interpolated in the translation of Duka’s chronicle from Greek into Italian, where the drinking of toasts (*zdravice*) is said to have been a custom at Lazarus’ court; the use of Slavic word, borrowed by Modern Greek and Italian, points out the specificity of its denotation. There are, indeed, situations where the invitation to drink and drinking is ritually regulated, the *slava* being one such rite. Especially in the description of the *slava* as it was celebrated at the beginning of the 20th century in the region of Kosovo, the birthplace of both our epic legend and of Prince Lazarus himself (said to be born in Prilepac at Novo Brdo), we find a striking parallelism with “The Prince’s supper”. In that poem, Lazarus praises the qualities of his several guests one after another: seniority, lordship, grace, beauty, stature; he ends with bravery, proposing a toast to Miloš and presenting him with a golden cup. Analogously at the *slava* the host drinks first to the health of the youngest guest (SCr *junaštvo* “bravery” derives from Slavic *junъ* “young”), then all guests drink in turns, and while one of them is drinking, the others sing in his honor a short eulogy, praising him for one of the qualities identical or similar to those above-mentioned. Moreover, the epic “curse” put by

Lazarus on every Serbian who might fail to fight at Kosovo is actually the reversed version of another traditional song performed on the occasion of the *slava* and expressing formulaic wishes for the prosperity of the house. On the national level, it is comparable with the last words of Cambysses, as referred to by Herodotus III 65, where the Persian king, mortally wounded, invites his most distinguished compatriots to oppose the rebellious Medes resolutely. Here we have another instance of a ruler warning his vassals, at a crucial moment, not to submit to the enemy; if they should nevertheless do it in order to save their families and material privileges, he invokes the divine power to inflict destruction on all of them as a punishment.

The theme of a ruler celebrating the feast day of his patron saint, his *slava*, is also known in Serbian epic poetry outside the Kosovo cycle; there is a poem where it is introduced through the motif of three tables, symbolizing the solidarity of the three estates: clergy, nobles (*gospoda*) and the commons (represented here by the poor and handicapped). A similar idea is familiar to Old Irish tradition, too. The episode in “the Second Battle of Mag Tuired” of the banquet given by the king Níadu to his people, the Túatha Dé Dannan, on the eve of the battle, represents an specially close parallel to “The Prince’s supper”. Generally, the legendary Irish kings are said to provide banquets and royal feasts to prove the worthiness, *firinne* (literally “justice, righteousness”) of their reigns (E. A. Gray). The underlying noun *fír* “true” is etymologically identical not only with Lat. *verus*, but also with Slavic *věra* “faith”, Serb. *v(j)era*, which, together with its antonym *nevjera* “disloyalty”, constitutes the leitmotif of “The Prince’s supper”. The correspondence is thus lexical as well as conceptual; consequently the mutual confirmation of loyalty in the face of danger between the ruler and his subjects can be traced back to the Indo-European ideology of sovereignty, just as it was possible in the case of “the ruler’s curse” motif.

In some variants of “The Prince’s supper” as well as in some other poems, e.g. in that of “Prince Lazarus’ wedding” where the same motif of heroes drinking together occurs, the sense of *slava* consists not in glorifying God, but in praising the heroic deeds of men; here we recognize the central notion of “the Indo-European poetic (epic) language”, condensed in the correspondence between Greek Homeric *kléa andrôn* and OInd Vedic *śrávo nṛṇām* “the glory of men”. In view of this fact it is striking that the adjective *slavni* “glorious” is relatively seldom used in Serbian epics, the only exception being Prince Lazarus, whom it designates as his usual epithet. Moreover, it was transferred from him to Hungarian King Vladislav who died, too, in a battle against the Turks, but not at the field of Kosovo, as it is claimed in some poems. Obviously the epithet “glorious” was reserved for a ruler fallen at Kosovo, which seems to be connected with the above-mentioned suprahistorical, mythological connotation of this toponym in Serbian folklore.

The motif of the golden cup of wine offered and generously given as a present to Miloš by Lazarus deserves to be closely examined. The Prince's gift to Miloš is comparable with "the prayer-cup" or "the bride's cup" (*molitvena / nevestina čaša*)—figuring both in wedding rituals and in epic poems, where it is presented in order to oblige the receiver to fulfill the giver's wish—as well as with the libation which the pagan Slavs used to make yearly to the god Sventovit on the island of Rügen. On the other hand, Lazarus' gesture being accompanied with an intentional insult, it can be compared to another epic motif, that of "the omitted cup": while wine is served to the heroes at the table, one of them is ignored by the host or by the wine-bearer, and this incident serves to induce the epic conflict. The theme of heroes drinking in turn ("Heroic turn") and of the—more or less ritualized—paying honor to the best of them or offending him by negligence is a common one in Russian epics; a *bylina* dealing with the quarrel between Ilya of Murom and Prince Vladimir is based on that theme. Its ritual counterpart would be like the annual feast celebrated in all districts of Scythia, where every warrior who had killed at least one enemy in the course of the previous year was honored by the governor with a jug of wine; those who had proved themselves especially successful in killing enemies used to get two jugs and drink them both simultaneously, while those who failed in headhunting had to sit aside ashamed. A reminiscence of this Scythian rite is seen in the Nart epic of the Ossetians. The Narts—legendary heroes—used to drink together from a magic cup, called *Wacamongæ*, literally "word-indicator", which in fact was a kind of lie detector differently reacting to the statements of heroic deeds uttered at the table: if the story of one's exploits was true, the cup rose automatically up to his mouth, but remained immobile if someone told lies; the motif of it being filled with lizards, snakes and frogs occurs, too. In an early source from the beginning of the 16th century the toast proposed by Lazarus to Miloš is explained as the national custom of extracting the truth by means of wine, rather than by torture; the same idea is present in a variant of the epic poem. We can guess that originally a magical test was meant, as it is described in Ossetian epos.

II. 3. Black god and White Vitus. Crnobog. Triglav. Crnoglav. *Pribiglava. Jarovit. Sventovit and Saint Vitus. Festive rhetoric and ritual liturgy.

The form the *slava* took in epics seems to reflect two pagan rites mingled together, one of them multifunctional, concerning the totality of the people, and the other more specialized, celebrated by the warrior class and concentrated on the Slavic war god. A poem condemning the behavior of Serbian heroes partaking of the *slava* who drink in turn in honor of the devil, recalls Helmold's famous description of Slavic banquets he observed in Brandenburg (Slavic Branibor), where in analogous circumstances "the Black god" (*Zcerneboch*, i.e. *Černobog*)

was praised, whom Helmold identifies with the devil. The black color in the divine world is probably due to the bloodthirstiness of the divinities concerned, i.e. to the practice of human sacrifices in their cults, cf. the poetic formula SCr *crna krvca*: Greek *mélan haîma* “black blood” in view of *mélas Árēs* “the bloodthirsty war god”. Zcerneboch may be identified with the three-headed Triglav, whose cult is documented in Brandenburg too, but more largely in Stettin. In the latter city he had a sumptuous sanctuary where golden and silver cups were stored, serving for the feasts of the nobles and for divining; moreover, some rites were practiced there which are said to imitate the Christian communion, as well as hippomancy. Thus we recognize in Triglav’s cult all the elements of what we suppose to have been the ritual basis of the Kosovo epic. On the other hand, an Old Russian rite can be compared that consisted in drinking from horns in honor of a god named *Pereplut*; the name meaning “sailing across”, it is probable that *Pereplut* was the patron of the Viking-like pirates of a kind well known among the ancient Slavs, and for Triglav we may assume the same, since prominent among his functions was protection at sea.

It is possible that the cult of a three-headed god was once widespread throughout the Slavic world, and that some traces of it persist in the folklore conceptions of the Trinity. In a trifunctionally structured prayer uttered at the Serbian *slava*, the Trinity (*Sveta Trojica*) seems to have taken the place of a second function deity in charge of protection during war and generally when one is abroad. There is not necessarily a discrepancy between this observation and Čajkanović’s claim that the *slava* belonged originally to ancestor worship and the Serbian “supreme god” was a nether deity, for Čajkanović himself finds his closest counterpart in the Germanic Odin/Woden, in whom both warlike and “chthonic” features are observed. A 9th century Arabian author describes a Slavic temple situated on the mysterious “Black Hill”, where an idol stood representing an old man, a cane in hand, taking bones from graves, accompanied by a suite of ravens and “niggers” (supposedly a representation of the dead). The description recalls unwillingly Odin heading his ghostly army, and at the same time the (Valkyrie-like) fairies who build the Serbian version of Valhalla using the bones of the fallen heroes and horses.

Our interpretation of Zcerneboch as a war god may be corroborated by the fact that the other black colored Slavic deity, the “black-headed” Tiarnaglofi mentioned by the Old Norse *Knytlingasaga*, is defined as a god of victory. The same name seems to have designated the custom of offering an enemy’s decapitated head, stuck on a lance, to the war god; it is reported of the pagan Liutici in Pomerania, and in medieval Serbia we find an instance of bringing such a “*Črnoglav*’s head” (OSerb *Črnoglavlja glava*) to the ruler. The identity between the three-headed and the black-headed Slavic god is still transparent in Serbian folklore, where the demonic figure of the “black Arab” is regularly three-headed,

as well as the gloomy Trajanus (*car Trojan*), the night rider who avoids sunlight; moreover, there is a close analogy between his legend and a Pomeranian tale about *Czarnobog*. The OInd adjective *kr̥ṣna* being etymologically the same as Slavic **čьrnъ*, Krishna is a black god, too, the incarnated Vishnu who in the Mahabharata endeavors to take away from earthly life as many heroes as possible; he is supposed to have originally been a demon of death and/or a hero of warrior bands.

The martial function could arise from a naturalistic substrate. The war god of the Liutici, *Radogost*, was originally called *Svarožić*, while among the Russians the same name designated the personification of fire. In both cases a hypostasis of the thundergod *Perun* can be supposed, a Slavic counterpart to the Vedic Indra. As argued in II.1, *Svarožić*'s sanctuary at Rethra seems to have been a terrestrial image of the imaginary city in the clouds, the celestial abode of the fallen heroes, which is comparable to Indraloka as well as to Odin's Valhalla; *Svarožić* was represented there as the commander of the divine army, and in one source he is identified, too, with the devil. Another instance of a warlike cult among the northwestern Slavs was *Pripegala*, the god of the Obodriti, whose name—which left a toponymic trace in Serbia—may be interpreted as **Pribygolva* “headhunter”; indeed, the headhunt is documented in *Pripegala*'s worship, as well as a kind of blood communion and the wolf-like behavior of his adorers, who used to scalp their enemies and to disguise themselves as the dead: a ritual practice recalling the ghostly army of the German *Harii*, Odin's *Einherjar*. On the other hand, *Pripegala* is interpreted by *Priapus*, and this identification, if not based on pure wordplay, indicates the priapic element in his cult. Such a functional bifurcation is also observed in the god *Jarovit*, who was in charge of both war and fertility. This ambivalent character may be confirmed by the analysis of his name, for its second element, *°vit*, seems to have been associated with the military function, while the first one, *jaro°*, is recognized in the name of the ithyphallic ritual puppet among the Russians and the Serbs *Jarilo*. It seems to have been connected with the annual kindling of new fire, from which follows the possibility of identifying *Jarovit* with *Svarožić* and *Perun*.

Sventovit too could be defined as an ambivalent or rather polyvalent figure, for he was believed to fight in a war in front of his sacred cavalry troop, but at the same time to provide a good harvest, and in addition oracles were delivered by him. He has some specific traits in common with other divinities of the Baltic Slavs: the polycephaly with *Triglav*, the divination by horse both with the latter and with *Svarožić/Radogost*. Christian authors derive his name and cult from Saint Vitus, but today it is considered a genuinely Slavic one, meaning something like “mighty warrior”; nevertheless, he was later confused with the Christian saint, due to the similarity of their names, so that in the Slavic folklore behind Saint Vitus reminiscences of *Sventovit*'s cult are presumed. The Kosovo Battle happened

to be fought on the feast day of Saint Vitus, *Vidovdan*. It is among the population of present-day Hercegovina and in neighboring regions, on the soil of ancient *Paganía* where heathendom was most persistent, that the toponyms derived from *Sanctus Vitus* are concentrated and that St. Vitus' day is an important item in the folk calendar, when the kindling of the bonfire and jumping over it takes place (which is elsewhere connected with the proximate feast of St. John, *Ivanjdan*). Moreover, St. Vitus' dance, in the original sense of the word which designated the traditional dancing on St. Vitus' day, is comparable with the Serbian round dance, the *kolo*, ritually performed on St. John's day. This dance imitates the movement of the Sun, which is said to dance in the sky this day of the year, hence the name of St. John *Igritelj* "the Dancer". Among the Serbs, as well as in a great part of Europe, the feast days of St. John or St. Vitus are alternatively substituted for the pre-Christian festival of the summer solstice, just as Christmas is for the symmetric celebration of the winter solstice, which was impregnated, too, with solar symbolism and includes new fire rituals. This makes it clear why a Christmas song from northeastern Serbia praises *Beli Vid* "the white Vitus" as a fighter against the dark powers, and why in a folk tale *Vid* is the name of the mythic smith who is seen in the Moon and believed to fasten the chains of the archdemon fettered there, attempting to free himself every Christmas Eve. Consequently, the name of Saint Vitus in Serbian folklore is obviously connected with solar mythology, which could be independent of the date of his feast day and due to Sventovit as his pagan substrate. The interchangeability of St. John's and St. Vitus' day as two alternative substitutes for the same pagan festival explains why the above-mentioned (II.1) legendary figure of "John of Kosovo" (*Ivan Kosovčić*, *Jovan Kosovac*) has been thus named.

The medieval sources of Slavic religion fall into two principal groups, one of German provenience dealing with the conversion, mostly by force, of the northwestern Slavs, and the other consisting of references, dispersed in Old Russian literature, to the heathen past of the eastern Slavs. In the information these sources give us about the character of the deities concerned, there is a fundamental difference between the former and the latter group. The German chroniclers write uniformly about war (or warlike) gods, worshipped in different tribal centers, while in the Old Russian authors a few identifications with natural phenomena are to be found, e.g. with thunder, the Sun, and fire; and besides *Svarožić* there are no names common to both of them. This discrepancy may result from divergent developments of a common heritage among two separate Slavic branches, but it is rather conditioned by the different points of view of our informers. Viewed cosmologically, a god like *Perun* personifies the celestial fire, but functionally he is above all the giver of the fertilizing rain; sociologically he represents the model and the patron of terrestrial warriors, and politically a local hypostasis of him could have developed into a multifunctional tribal deity. In

consequence, in our sources one and the same god can appear multiplied in various figures and under different names. Thus it is possible that the polycephalous deities of northwestern Slavs are in a sense identical to Perun. Their polycephaly seems to go back to the same theological conception which is clearly recognizable in the Old Prussian sanctuary of Romow, as described by Grunau: the sacred fire was burning there constantly before an oak tree on which the divine triad was represented: Potrimp, the god of waters and fields, as a young man, Perkunas, the thunderer, as a man in his best years, crowned by fire, and Patol, the ruler of the nether world, as a gray-bearded old man. A theological conception would be subjacent, which is well-attested among the ancient Indians, but probably has its common Indo-European roots—that of the triple fire circulating from the sky to the earth and through the water and trees, periodically latent or manifested in various shapes or, in mythological terms, in aging and rejuvenation. The same idea lends to a better understanding of the Slavic Triglav, for he is said to be three-headed because he rules over three kingdoms that are earth, Heaven and the nether world, and we know at least one instance of his golden statue being inserted into an oak trunk. In the former territory of his cult, phallic wooden statuettes have been found, some of them polycephalous, dating from the last pagan centuries, which probably represent the fire trees used in the new fire rituals. A more primitive iconographic expression of the same conception can be recognized in the Serbian threefold *badnjak*, a kind of Christmas tree usually consisting in three pieces of oak wood, which is an object of worship on Christmas Eve and is later burned on the hearth.

This digression from our proper subject, which is the Kosovo epic tradition, to the general problems of Slavic heathen cults has shown that its ritual basis, reflected in such motifs as the celestial abode of fallen heroes, hippomancy, ritual drinking and toasting, the clairvoyant cup, was closely connected with the central figure of the highest mythological level, regardless of what he was called: Perun, Svarožić, or Sventovit.

The interpretation of “the Prince’s supper” proposed here is somewhat ambiguous: analogies to it are found in the rituals of the warrior bands (Dumézil’s second function), but also in the polyvalent or “multifunctional” celebrations as is the Serbian *slava*, Sventovit’s annual feast or the banquets provided by legendary Irish kings. In the case of Núadu’s banquet held on the eve of “The Second Battle of Mag Tuired” the participants are ancient Celtic divinities, thus an epicized mythology is on stage. The praising of each one’s skills, that takes place on the occasion of Lug’s tardy arrival, is comparable to Lazarus’ speech addressing his guests, one after the other, with praises of their proper virtues. Here too, behind the ceremonial rhetoric an ancient liturgy might be hiding, that would be illusory to try to reconstruct from the present text, but one line of the palimpsest seems to be still readable. In the first place Lazarus praises Jug

Bogdan for his “seniority”. The Prince’s motive for it is apparently banal, Jug being the eldest among the persons addressed. However, regardless of his probable historicity (a nobleman of that name is mentioned under Lazarus’ son Stephan), Jug’s epic figure has a still transparent mythological substrate. The name *Jug* means “south” and may designate the south wind; in folklore, including the epics outside the Kosovo cycle, Jug and his nine sons (*Jugovići*) possess more or less the distinct features of the wind demons. Consequently, Jug’s first place in Lazarus’ eulogy corresponds to that of the wind god *Vāyu* in Vedic liturgy, who is praised as the *pūrvapā* “drinking first” —i.e. before all the other gods— at the Soma libation; and in Iranian the adjective “first”, Avestan *paourva* is used also for “southern”. Thus Jug’s priority in drinking at the banquet, his “seniority” (*starješтво*) as Lazarus puts it, could reflect the prominence of his mythological pattern, the wind god, in the ritual. Indo-Iranian *Vāyu* owes such a position to his character as a primordial deity, for he personifies not only the wind as a meteorological phenomenon, but also the first and the last breath, the beginning and the end of all; hence his important role in both cosmology and eschatology. The epic Jug Bogdan is an eschatological figure, too, who has the possession of books dealing with the final events (*pošljednje vrijeme*); moreover, there is a poem about Jug’s posthumous son taking revenge upon the murderer of his father and brothers, which seems to be a common Indo-European theme, cf. in the Norse Edda the young god Baldur restored to life after the Ragnarök and succeeding to his father Odin, as well as in the Mahabharata Yudhishtira’s unborn grandson Parikshit continuing the stem of the Pandavas.

II. 4. Proto-Miloš: Three victorious steps and the fatal fall. Miloš and Mokoš. The groom’s sunny son.

Miloš’s historical role in the Kosovo battle is associated with two opposite notions: that of victory, since he fulfilled his ambition to kill the enemy ruler, but at the same time that of defeat, for he did not survive his exploit. Owing to its ambivalence, Miloš’s feat in the Kosovo epos is shaped on two different patterns, both ancient and rooted in the Indo-European eschatological myth. Reconstructed on the basis of the correspondences between the Old Norse Ragnarök and the Zoroastrian story of *fraškart* in the Bundahishn, this mythic plot is recognizable in a series of its epic transpositions, such as the Mahabharata or the sage of the battle of Brávelirr, and we have already found good reasons to join Čajkanović in supposing that the Serbian poems of Kosovo reflect it, too.

Its central theme features the final confrontation of the gods and their demonic counterparts. An episode of the Prose Edda is especially interesting. The demonic wolf *Fenrir* gets loose from his fetters and advances with wide open mouth, his upper jaw against the sky, his lower on the earth, threatening to swallow the sun and the moon; Odin engages him, but is swallowed himself; then

Odin's son *Víðarr* strides forward and places one foot on Fenris' lower jaw, takes his upper jaw in one hand and tears his throat asunder. Dumézil remarked that, at his step in monster's jaws, Vidar shows a supra-natural capacity of dilatation, and compared it to an episode of the Ramayana: in order to overcome the asura Bali who has defeated all the other gods including Indra and taken over control of the universe, Vishnu transforms into a dwarf, then suddenly takes on a giant size and covers the three worlds in three strides. The motif of Vishnu's steps is already Vedic, and in the Mahabharata it is applied to his avatar Krishna.

The disaster of Kosovo was experienced by the Serbs as a cosmic catastrophe and poetically articulated in the same epic pattern as the poems discussed above (I.2) dealing with the destruction of sinful mankind and the reestablishment of the cosmic order. The original plot seems to have culminated, too, in a fight against a monster, Miloš's prototype triumphing over it in a similar way as Vidar or Vishnu. This motif is reinterpreted as Miloš treading underfoot, according to his vow, the slain Sultan, and then trying to escape with three gigantic jumps. The former act is compared with the Byzantine ceremony of the emperor's triumph, but in an Old Serbian text Lazarus is said to have tread a dragon underfoot. Accordingly, the Turks in some epics are identified with a monstrous snake. Even a variant where Miloš puts his pigskin boot into the Sultan's mouth would have aimed originally not at humiliating the Muslim ruler, but rather at confronting the archdemon with the help of a magic device, just as, according to the prophecy, Vidar will step in Fenris' jaws with a special shoe, made of the strips of leather men pare off at the toes and heels of their shoes since the beginning of time. Since the demonic beast assaulting at the end of the world may be imagined alternatively as a wolf or as a giant snake (thus in the Ragnarök the Midgard snake doubles the wolf Fenris), the Turks are represented in a wolfish shape as well, in a poem where Lazarus' wife sees in a prophetic dream wolves swallowing the Moon, which symbolizes her husband's head. A decasyllabic verse about demonic wolves (*vlkodlaci*) eating the Sun or the Moon is recorded as early as 1260. As for Miloš's three jumps, they were marked with stones on the spot, next to the Sultan Murat memorial (*Muratovo tulbe*); the same motif occurs elsewhere, connected with Miloš or other heroes; sometimes the jumper's footprints in stone are shown. The "striding" hero figures as a dragon fighter in Slavic local legends. The name of a region in NE Serbia *Stig* is explained by the story of a shepherd named John who "reached" there (Serb. *stigao*, related to Norse *stig* which in the Prose Edda describes Vidar's stride) and killed a dragon. In a poem dealing with the events before the battle of Kosovo, Miloš slays a dragon, too, and in other epics his name is borne by a heroic shepherd, while that of John the shepherd seems to allude to St. John's day as the Christian substitution for the pagan midsummer festival. The Common Slavic designation for both the summer and the winter solstices, **korčunъ*, derives from **korčiti* "to step". To the same root goes back

Polish *Krak*, the name of the legendary dragon-killer and founder of Cracow, and perhaps Serbian *Rak*, which designates Miloš's homologue in the above-mentioned (II.1) legend from Srem of three blood brothers who allegedly penetrated the camp of the Tatars and killed their commander; one of Rak's two companions is called *Kres*, which means "St. John's bonfire". The (symbolic) killing of a monster may have been a part of the new year ritual among the pagan Slavs, just as it was, for instance, that of Tiamat in Babylon.

In the epos of Kosovo the motif of three victorious steps (or jumps) —which is said to have arisen from the same eschatological myth as the motif of treading the Sultan underfoot— does not result in the victory of the hero over the (demonic) rival or in his own salvation, but, in respect of the historical truth, assumed the meaning of hero's last desperate attempt to evade his inevitable fate. Namely in the moment he took his fabulous springs Miloš was in a hopeless position, alone in the midst of the enemy army, his horse and both his blood brothers already killed in the lopsided battle which had begun after Sultan Murat's assassination. Decisive for his fate was his previous fall out of the saddle, which was managed by the Turks on the advice of a mysterious female figure. She is described mostly as an old woman, but sometimes as a supra-natural being: a fairy, or a witch; in an early recorded variant, her voice comes from the clouds. In a prose legend the old traitress is winged, as well as Miloš's horse, which is disabled by the Turks according to her instructions. In another epic, recorded in many variants, the rider of the winged horse is the duke Momčilo, who is betrayed, too, by his unfaithful wife. She is usually named *Vidosava*, and the same name is borne in some epics by Prince Lazarus' daughter, Vuk Branković's wife, whose animosity toward Miloš gives the initial impulse to the epic plot culminating in Miloš's self-sacrifice. This contradicts the historical fact that the name of Lazarus' daughter who was married to Vuk was actually *Mara*. The name *Vidosava* seems to be contextually conditioned; presumably it personifies Saint Vitus' day, *Vidovdan*, as the moment when the annual decline of the Sun begins, which is mythologically expressed as the solar hero's chariot, or his horse, having an accident. The divination by observing the walk of sacred horses among the pagan Slavs, as well as the epic motif of the prophetic reeling of hero's horse (II.1), could be based on such a seasonal myth.

Thus *Vidos(l)ava* is, in the epic use, to be understood as an enlarged form of the name *Vida* designating a female counterpart to *Vid* "Vitus". In a legend from Dalmatia a fabulous spinner with fairy traits is named so, and in various local traditions the same name designates one of three legendary sisters whom the construction of ancient towns, fortresses or churches is attributed to. Among the Czechs, the same motif is connected with the three daughters of their legendary first ruler Krok. According to the medieval chronicler Cosmas of Prague the eldest of them, Kazi, was a sorceress who used to interfere in the work of the

Parcae, the three Fates of ancient Rome. In fact Cosmas' story is nothing but an euhemerizing account of the Slavic Fates (ORuss *Rožanicy*, Serb *Sudaje* etc.), who were imagined as three sisters who spin the thread of human destiny, just like Roman Parcae, Greek Moërae or Germanic Norns. Their father *Krok*, being a namesake of Polish *Krak*, is probably identical with the dragon-fighting "strider" who is supposed to be Miloš's mythological prototype; no wonder that, in some legends from NW Serbia, Miloš himself figures as the only brother of the three sisters alleged to have founded three neighboring churches. Indirectly, through a chain of identifications, we come to the conclusion that the woman who caused Miloš's death might be linked with the eldest, the most merciless Fate. This is confirmed by the fact that in one of the variants the fatal traitress bears the name *Urisava*, which derives from *uris* "destiny" and is akin to Serbian designation of the Fates *Urisnice* (ultimately from Gk *horízein* "to delimit, to determine"). In Common Slavic the eldest (or the singularized) Fate may have been called *Mokošъ*, which is the name of an Old Russian goddess, surviving in the folklore of the eastern Slavs as a demonic spinner.

One of three legendary sisters is sometimes called *Zlata* "the golden one", and *Zlata Baba* is in 16–17th century Dalmatian authors the name of a star or the Slavic equivalent of It *Ecate nocturna* (the classic Hecate being the triple goddess of magic), while in Bulgarian folklore it designates the eldest Fate. Such an astral projection of a deity of destiny is understandable in view of the belief that every course of events is regulated by the movement of heavenly bodies; at least it is obvious for the annual course of the Sun; and we have recognized a solar myth underlying the epicization of Miloš's exploit.

This mythologic background is transparent in the story of *Karna-*, as told in the 8th book of the Mahabharata. Karna is the son of the Sun god, a chivalrous hero who takes over the command of the Kaurava army and finally falls in a duel against Arjuna, the champion of the Pandavas, but it is *Kāla*, the god of destiny and death, who pulls the strings here. He suddenly appears on the battlefield before Karna's chariot and makes the earth swallow one of its wheels by a spell; while Karna is unsuccessfully trying to take it out, Arjuna seizes the opportunity to kill him. Since Arjuna is the son of the storm god Indra, Dumézil supposes that the Vedic myth of Indra stealing "Sun's wheel" is mirrored here in an epic form, and compares the death of Ossetic solar hero Soslan slain by "St. John's wheel"; Phaëton struck from the Sun's chariot by Zeus' thunderbolt is comparable, too. In the description of the duel between Karna and Arjuna the solar character of the former and the stormy nature of the latter are pointed out through metaphors and similes, while in a Serbian poem the sky becomes overcast at the moment the fatal voice from the clouds instructs the Turks to throw Miloš off his horse. One could compare the motif of Baldur's horse breaking his leg in the second Merseburg spell, or that of Marko's horse beginning to stumble while ascending the moun-

tain on the top of which his master is doomed to die; here, again, the death of a solar hero seems to be connected with the day of the summer solstice, when the sun reaches its highest point in the sky and begins to weaken.

Knocking a solar hero to earth (by taking him out of his saddle or out of his chariot, or by disabling his winged horse from flying) did not suffice to defeat him; it was also necessary to disarm him. Krishna and Arjuna must resort to fraud and abuse Karna's liberality in order to deprive him of his golden armor which makes up an integral part of the solar hero's body; an Iranian reminiscence of this motif is recognized by Dumézil in the Ossetic epics, where the Sun god presents a hero with his marvelous coat of mail. After catching Miloš, the Turks were at pains to unlock his impenetrable armor, until the same old woman revealed to them the secret place where he had hidden the keys. Here the memory of the medieval well-armed knights (*ljuti oklopnici*) seems to have merged with that of the fabulous armor worn by the Sun god or a solar hero, which is more explicit in the poem of Tsar Dušan's wedding, where another hero named Miloš (Vojin's son, cf. above I.3) wears a golden shirt and while appearing in it he is compared with the Sun. There are further indications of Miloš's solar nature, among others the names of his wife and his mother, both historically unknown. The former is called *Danica* "the Morning Star", which may be put in connection with the motif, well known from the mythological poems, of the morning star (personified in female form) getting married to the Sun. Miloš's mother *Jana* or *Janja* is obviously identical with St. Anne, mother of St. John the Baptist; in a poem Miloš is said to have danced three times on the body of the sultan he killed, just as the Sun is believed to do on St. John's day; decapitated by the Turks, he walks with his own head in hand, the way St. John the Baptist is represented in pictures. Karna's father is the Sun god, but Karna was adopted by the king's charioteer, and analogically a legend claims Miloš to be the son of the groom at Prince Lazarus' court. Indeed, the Old Indian Karna has in Miloš his closest counterpart, the third one being Patroclus in the 16th book of the Iliad, who fights successfully as long the Sun ascends the sky and makes three violent assaults on Hector at sunset; then he is said to have exceeded the limit of his destiny, and dies by Hector's hand, but only after Apollo suddenly appeared next to his chariot and deprived him of Achilles' fabulous armor: one more instance of the solar myth transposed into the drama of an epic hero dying on the battlefield.

II. 5. Conclusion: From the annual to the cosmic cycle, from the historical reality to the poetic fiction (and back).

Far from being exhaustive, the present study nevertheless dares to claim that it has considered the main compounds of the Kosovo epic legend by tracing them back to those common Slavic and Indo-European depths that its title focuses on. As a result we are facing a story continually retold during the last five

thousand years, the stage of which must have changed many a time, just as the names of its protagonists do, yet its general structure and spirit still remain the same. In the form of epic poetry the ideology of an archaic, warlike society is sublimed, which did preserve its essence through all the vicissitudes of time and changes of the social milieu inspired by it, from Indo-European chariot fighters through Proto-Slavic warrior bands to Serbian medieval knights. It is based on an archaic, graduated view of human existence, where a human being ascends through the *rites de passage* from one existential level to a higher one. That is what we call “interplanarity” as a distinctive feature of heroic poetry. In the first place, it means moving upwards on this scale, as a man reaches heroic status by his feats, in other words, makes a shift from earthly, human existence up to the Heavenly world of the gods. The birthplace of the epic outlook is in the interspace between the earth and Heaven, where the human and the divine meet, the crucial problems of human life crossing the cosmic courses and joining them. Our analysis of the Kosovo epos confirms the thesis of the new comparative mythology, claiming that among different Indo-European branches great heroic poems arose by transposition of the mythological conflicts from the divine to the human level. The underlying ideas are rooted in the solar mythology, as well as in eschatological beliefs, as is the case with the mythological background of the Mahabharata. It seems that it was as early as in the Proto-Indo-European epoch that the mythical articulations of the daily and the annual cyclic phenomena developed into the conception of cosmic cycles, according to which the world is destroyed at the end of each period and restored at the beginning of the subsequent cycle. The development of such an eschatology could have been fostered by the empirical fact of eclipses of the Sun and the Moon.

There has always been an interaction between epic poetry and history. In preliterate culture, oral poetry played the role of an unwritten moral code. Celebrated in the epic poems, the exploits of the ancestors were largely obligatory for their descendants, to whom they gave the model of behavior in decisive moments. Nations that remember their “Heroic Age” are always aspiring to repeat it; e.g. Alexander the Great conceived his Asian expedition as a continuation of the Trojan war, and saw himself as a new Achilles. The Kosovo Battle of 1389 has such a significance for the Serbs. It may be supposed that this course of events was in a way predestined by the ancient epic tradition, called here *Prakosovo* (“Proto-Kosovo”), which later served to articulate the historical memory of it in the epic legend. This means, that in confronting a superior enemy Lazarus may have looked up at Proto-Lazarus, and that in sacrificing himself Miloš may have followed the example of Proto-Miloš —the epic figures we tried to bring to light here.

Издавач
Балканолошки институт
Српске академије наука и уметности
Кнез-Михаилова 35/IV
011 639 830
balkinst@EUnet.yu

Слог
Давор Палчић

Лектура енглеског текста
Randall Major

Тираж
1000

Штампа
„Нови дани“, Београд

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

ЛОМА, Александар

Пракосово: Словенски и индоевропски корени српске епике /
Александар Лома; одговорни уредник Љубинко Раденковић. –
Београд : Балканолошки институт САНУ, 2002 (Београд : Нови
дани). – 354 стр. ; 24 см. – (посебна издања / Српска академија наука и
уметности, Балканолошки институт ; књ. 78)

На спор. насл. стр. : Prakosovo : The Slavic and Indo-European Roots of the
Serbian Epics. – Тираж 1000. – Напомене и библиографске референце уз
текст. – Библиографија: стр. 255–271. – Регистри. – Summary:
Prakosovo, The Slavic and Indo-European Roots of the Serbian Epics

ISBN 86–7179–033–9

1. Ств. насл. на упор. насл. стр.

а) Српска народна поезија, епска б) Књижевност – Митологија
COBISS-ID 97414156