

ОД МИТА ДО ФОЛКА



Садржај:

Предраг Палавестра: *Реч уредника* • Мирјана Детелић: *О овом зборнику* • Љубинко Раденковић: *Митска бића српског народа* • Ана Радин: *Вампир некад и сад* • Ненад Љубинковић: *Транспозиција историјских чињеница у епско и митско ткиво епске легенде* • Александар Лома: *Пракосово* • Биљана Сикимић: *Митска бића дечјег фолклора* • Милка Ивић: *Још једном о „народњацима“* • Slobodan Naumović: *Upotreba tradicije* • Svetlana Bezdanov-Gostimir: *Uloga medija u kreaciji i recepciji "folka"* • Предраг Палавестра: *In memoriam Драгослав Срејовић (1931–1996)*

Пракосово

Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике¹

АЛЕКСАНДАР ЛОМА

Ово излагање има један наслов који може побудити знатижељу и један поднаслов који његову тему појашњава само ужем кругу стручњака. Стога ћу најпре покушати да укратко и што јасније оцртам проблем који ће нас овде заокупљати. Шта значи *Пракосово*? Предметком *пра-* у научним сложеницама означавамо нешто што се налази с ону страну наших позитивних знања. Праисторија је онај период постојања неке појаве 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 развиту косовске 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 великој, одсудној бици са одређеним главним ликовима и мотивима, која је до тада била везана за неки други, ранији

¹ Предавање на ову тему под насловом „Индоевропско наслеђе у косовским песмама“ одржао сам 30. маја 1989, поводом 600-годишњице Косовског боја, пред Лингвистичком и Оријенталном секцијом Хрватског филолошког друштва у Загребу. Сумаран осврт на исту проблематику дао сам у Зборнику Матице српске за славистику 43/1993, стр. 123–125.

конкретан бој и његове 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 задевати 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 *Прамилошу* и о *Пралазару* као прототипима епских јунака који у нашем епу носе имена датих историјских личности.

Поставља се начелно питање: на који се начин могу спознавати историјске појаве о којима немамо непосредних података у писаним изворима? Исто тако начелан одговор гласи: реконструкцијом на основу посредних индиција. Конкретно, археологија нам својим налазима помаже да донекле реконструисамо 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 реконструисао 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: 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 онај ко жели да о овом аспекту прошлости зна нешто више од онога што му се само нуди на тањиру такозваних позитивних знања, а претпостављам да нас је овде окупила управо таква жеља, мора се суочити с тим ризиком.

Најпре да сумирамо та „позитивна знања” и главне на њима засноване теорије о настанку косовских песама, 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 косовском тематиком записане су крајем XVIII века у Дубровнику и Перасту. 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. Прва забележена песма у десетерцу са косовском тематиком је с краја XVIII века из Срема. То је само мало раније од класичних Вукових записа, који су већином настали такође у Срему (Светозар Матић уложио је много труда да докаже да су све Вукове песме о Косовском боју управо ту и спеване, с тим што би јекавски облик у некима од њих био власторучна Вукова редакција). 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 сумњом утицаја штампане Вукове збирке (преглед штампаних

и рукописних песама на тему Косовског боја даје у своме чланку Бранислав Крстић). Чињеница да се у епском обликовању косовске легенде поетска имагинација усредредила 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; 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, а од краја XVII века 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 уобличила десетерачка епика о Косовском боју, спајањем „Милошијаде” и „Лазарице”, примајући у тој завршној фази онај осећај народног јединства својствен пробуђеној националној свести у доба пред српски устанак, који налазимо у песама Вукове збирке. 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 пре-судан 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. 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 века. Било је, међутим, и 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 неколико полуаматерских покушаја, чији резултати пре компромитују приступ за који се овде залажемо него што му доприносе, треба поменути један рад Веселина Чајкановића, на који ћемо се убрзо осврнути. Битно за резиме досадашње научне

дискусије је то, да су ти напори остали изван 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. Са гледишта словенске компаративистике, ово мишљење је сасвим реално, јер ако се узме да су косовске песме настале као одјек 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. 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” (*Шахнаме*), грчка Илијада, келтске и нордијске саге. 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, 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 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 замењен 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 подударана. 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 или хвалисање јунака да би небо, да падне, дочекали на своја копља: сва три мотива срећу се и код старих Келта. 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. Иако 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. Поређењем епских традиција индоевропских народа, посебно старих Индијаца, Иранаца и Германа, Димезил и Викандер дошли су до закључка да класични јуначки спевови, какви су староиндијска *Махабхарата* и Фирдусијев *Шахнаме*, 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 реч о бици на Курукшџетри, негде близу данашњег Делхија, између два моћна аријска рода, која представља финале *Махабхарате*, или о боју Данаца са Швеђанима на пољу Брџвала, 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 моделирана. Историчност битке

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 поменута тока истраживања, која су била започета независно у разним правцима, али су се подударанем 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.

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 из 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; најпоследње сам Лазар, који би и победио, да га није издао Вук Бранковић, те и он гине са 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, која би с обзиром на географску удаљеност много значила за наш суд о старини песме, кад бисмо били сигурни да није испевана под утицајем већ објављене Вукове варијанте. Стога се не може унапред одбацити уврежено мишљење да је ова тако хришћански интонирана песма настала релативно позно под

утицајем Лазарева светитељског култа, у склопу кога су се сваког Видовдана по црквама читале старосрпске похвале кнезумученику, 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). 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”. 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 наслониле 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 баштеница те древне традиције, бар што се тиче песме о Косовки девојци. 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.

Небеско царство, стцсл., *царствије небесноје* по грчком *basileia tôn ouranôn* лат. *regnum caelorum* важан је јеванђеоски појам, 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. Идеја је присутна и у старим српским списима с краја XIV и из прве половине XV века о кнезу Лазару и Косовском боју, мада нигде није формулисана тако блиско нашој песни. 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 „в царстви небесном”. Могу се поредити и речи Јефимијине, да је Лазар оставио пропадљиву земаљску власт и сврстао се међу војнике небеског цара. 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. Да је тај догађај рано био опеван у епској песни, слути се иза казивања Константина Михаиловића, бившег јаничара, с краја XV века. Песму Вукове збирке која описује чудесно налажење одсечене Лазареве главе такође је забележио Мушички од исте слепице из Гргуреваца. Утолико је необичније што у њеној песни „Пропаст царства српскога”, у чијем је тежишту светитељево опредељење за царство небеско, нема помена о мучеништву којим га је постигао, већ, противно 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. Историчари народне књижевности већ су уочили тај проблем, између осталих и Војислав Ђурић. 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 бодрим свога 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. Овакво

резонovanje већ је много ближе поруци песме „Пропаст царства српскога” 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 Индралока, 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 Јудхиштхјри, кога Индра лично на својим двоколицама узноси у небо, али и највећем негативцу Дурјодхани, само захваљујући томе што гине на бојном пољу. У свом коментару Димезил 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 постојало је и код старих Римљана, како то сведочи Цицеронов некролог мртвима из Марсове легије. Код старих Грка и старих Иранаца на постојање аналогне идеје о повлашћеној посмртној судбини палих ратника указује једна лексичка паралела: и грчка реч *hērōs херој* и авестијска *fravaši-*, које обе изворно значе 'јунак', постале су у култу називи за блажене покојнике, заштитнике својих потомака и верника. Код Срба се на сличну представу своди црногорски обичај „клицања предака”, тј. призивање 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 зороастријском свештеном спису „Авеста” 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, Мерку-

ријем 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 християнизовао 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 га имали.

Било како било, наше запажање да је идеја песме „Пропаст царства српскога” у основи паганска још не побија дефинитивно тезу о њеној књишкој и црквеној провенијенцији, јер смо се управо суочили са сличним идејама у старој српској књижевности, укључујући и култне текстове посвећене светом кнезу Лазару. Доказ да та песма ипак потиче из народа као изданак древне усмене епике пружају нам два у њој садржана мотива за која њени досадашњи тумачи који је изводе из књижевног извора нису нашли задовољавајуће објашњење. 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 непријатеље 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 „скроји” 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 симболично значење.

Сличан мотив нашао сам само у једној песми јекавског говора из пете књиге Вукове збирке, где на почетку девојка говори ружи коју бере да би поље посејала ружом, гору загрнула свилом и саградила цркву са дванаест олтара. Та црква очито не стоји на земљи, већ лебди над гором. Посреди је варијација мотива цркве која се сама гради између неба и земље, на облаку, који је овде симболично представљен свилом распрострамом преко планинских врхова. Тај мотив није хришћански, већ је само утолико христијанизован, што је небеска грађевина замишљена као црква. Он потиче из познате митолошке песме о вили која гради град у облацима. Та песма забележена је у много варијаната из разних наших крајева. У описима вилиног града срећу се скерлет и свила, а у једној варијанти са Косова у њему се налази црква. Девојка која простире преко планине свилу па на њој гради цркву заправо је вила, а црква коју Лазар гради на свили за причест своје војске само је христијанизована слика вилиног града у облацима.

Препознали смо, дакле, у песми „Пропаст царства српскога” један мотив паганског порекла преузет из народних митолошких песама – но који је ту његов смисао? Право значење вилинског града предочавају нам песме где се он зида од јуначких и коњских костију, а виле, његове градитељке, настоје да изазову неки сукоб у којем би много коња и јунака изгинуло да би добавиле још грађе. 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. У својству станарки и градитељки тога загробног прихватилишта за јунаке, виле одговарају индоаријским апсарама као небеским супругама јунака доспелих у „Индрин свет” и нордијским валкирама као дружбеницама погинулих бораца у Одиновој Валхали. Познати мотив српске епике, да сваки јунак за живота има посестриму вилу која му у невољи помаже, изворно се протезао и на јунакову судбину после смрти, када би се он на небу здружио са вилом, која заправо није ништа друго него персонификација његовог јунаштва, слично као што у зороастризму 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, да би се с њим здружила, јер он тек смрћу прелази из овога нашег света у њен. Тако умиру многи српски јунаци: Реља, Милош, Секула, Ђурађ Смедеревац, па и сам Марко, судећи по стиху песме о његовој смрти у шестој књизи Вукове збирке, који изгледа ван контекста и Вуку је био неразумљив: „уби њега девојка са града”. Девојка неће бити друго до она вила што Марку у пећини у коју се он повукао из овоземаљског живота пева уз гусле „славу Србинову”, а више хришћански обојена верзија смрти Маркове у другој књизи, записана од Филипа Вишњића, изврће име цркве где је Марко наводно укопан – *Хиландар* – у *Вилиндар*. 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 боравиште ратника палих на бојном пољу.

Ако је то смисао причести косовских бораца у песми „Пропаст царства српскога”, онда иста идеологија мора стајати и иза истог мотива у песми „Косовка девојка” која је забележена од исте певачице и за коју је већ установљено да садржи врло стару епску традицију. То значи да Косовка девојка која стоји пред вратима цркве у коју улазе јунаци да се причесте пред бој одговара вили која седи на вратима свога 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. У једној бугарштини женидба Косовком девојком метафора је за јунакову смрт на Косову пољу. Косовка девојка која после битке лута разбојиштем од мртваца до мртваца већ је упоређена са германским валкирама, чије име управо значи „оне које бирају мртваце” и изражава веровање да оне спроводе душе палих ратника са бојног поља у Одинову Валхалу. Улога Косовке девојке је у до нас доспелој варијанти песме рационализована и хуманизована: она је 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 *причестити*, 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. 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. Наше тумачење Лазареве причести само употпуњава поређење Косовке девојке са валкирама, протежући га на мотив загробног здружења јунака са својом небеском супругом. 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. Саставни елеменат тог обреда можда је била инсценација небеског града помоћу разнобојних тканина, од којих су били и унутрашњи зидови храма паганских Словена на острву Рујану у Балтичком мору. На провизорну градњу, иза које не може стајати зидање праве цркве, указује и предање да је цркву, данас у рушевинама, на рубу Радич-поља у горњем Ибру подигао за дан и ноћ захумски војвода Радич да причести војску са којом је ишао на Косово: сиже паралелан Лазаревом подизању Самодреже на Косову, о којој је реч у нашој песми. Тај хипотетични ритуал је могао укључивати и симболичну веридбу посвећеника са његовом супругом-вилом, при чему би му она давала пиће и храну бесмртних богова као залог вечног живота.

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 християнизовану варијанту песме о Сунчевој сестри. Радња најчешће тече тако што цар чује за чудновату девојку, после чега следи пријатељски или непријатељски расплет. Овде ваља указати на најраније забележену варијанту те песме, ону из *Ерлангенског рукописа* (бр. 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, отворати 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 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 ујахивали 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 ваљевској Колубари, за самога кнеза Лазара на Косову пољу. Хришћанске осуде, која карактерише та предања, у наведеној песми нема: напротив, девојка се својим бајањима, укључујући отварање црквених врата из седла копљем и ујахивање на коњу у цркву, уздиже до царског достојанства.

Наша епска поезија зна за прорицање по коњу. Посрћући, плачући – или чак проговоривши људским гласом – коњ предсказује своме јахачу будућност. Тај мотив има паралеле у епским песмама словенских народа, а Костић и Мерићи су у вези с њим указали на обичај полапских Словена, који у XI-XII веку бележе Титмар и Хелмолд, да уз храмове држе свете коње, помоћу којих би, превodeћи их преко копаља положених на тле, гатали о предстојећим догађајима, пре свега ратним походима. Мерићи, који посебно инсистира 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. 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, епску верзију Лазарева причести, а у којој се улазак у цркву на коњу и отварање црквених врата копљем означава као бајање без негативних 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.

Мотив пропадања Шарчевих ногу у земљу среће се и у легенди о цркви у селу Стублу код Врања. Та се црква зове још и Бела Црква или Маркова Црква; градио ју је 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 створило блато и он би стао пропадати. 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 где су спојена оба мотива: упадање Шарчевих ногу у земљу и обест српских великаша. 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 упути 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 овде, 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 расветлимо други мотив песме „Пропаст царства српскога” 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; он има паралеле у црквеној књижевности, и можемо га сматрати чисто хришћанским. Но у песми „Пропаст царства српскога” 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 **само говори**, указује да се у првобитној верзији Лазару обраћао **са**м светитељ, а да је Богородичино писмо познији дометак.

Зашто баш Свети Илија? Свакако зато, што је он у хришћанству заменио словенског паганског бога громовника – Перуна или како се већ у ком делу словенског света могао звати. 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 Арђуних бојних двоколица, као што Индра на крају спева праведног Јудхистхиру 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 њома на крају узнео на небо, слично као Индра Јудхиштхиру.

Наизглед су две улоге Св. Илије у предигри Косовског боја сасвим различите. 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 поруком 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 Швећанима, 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.

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, којег условно називамо „Пралазарем”. Од два владарска лика у *Махабхарати*, Пралазар се на једној страни додирује са праведним и витешким Јудхиштхиrom 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 Лазарева 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, 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 смислу једна формулација *Повести о боју косовском*, списа који претендује да буде канонско житије Лазарево, али је до сржи прожет епском традицијом обликованом око Милошева лика. *Повест* каже за Лазара да је владао „у свакој правди и у правој 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 зажмури 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 обрасцем 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 правој суду”, који ос-

тају у домену Јудхиштхире, сина Дхарме – божанства моралног поретка. А Лазар, видели смо, поред „ока милостива” имао је „руке податљиве”. 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.

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 *Топлице*, истоветним имену суседне реке. Но пре ће бити да је *Косанчић* само изврнуто према *Косаница* из ранијег облика, који срећемо у бугарштини о Косовском боју забележеној у Дубровнику, где се као слуге Милошеве наводе Иван, Милан и Никола *Косовчић*, и у двама песмама Петрановићеве збирке где се Милошев побратим Иван уместо *Косанчић* назива *Косовац*. У истој збирци има песма о *Јовану Косовцу* који би, будући да су *Иван* и *Јован* варијанте истог имена, требало да буде иста личност, али 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 онемоћала старца и тако привлачи јунаке лакоме на лаку победу и плен да га нападну, па их убија. Митску димензију овога лика очитују хромост његовог коња која се, као код Хромог Дабе, тумачи демонским својствима („од *враштва* му *ђогат* охрону”), као и сама појава Јованова: „Кад ја дођох у поље Косово / јако свану и ограну сунце, / у Косову ниђе никог нема, / црна тама све поље застрла, / не види се сунце из облака, / (?) из таме јунак излазио / на *ђогату* коњу виловиту, / а *ђогат* му у три 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 обличја да би дошао главе јунацима које изабере за своју Валхалу.

Није случајно што се све то дешава на Косову и што Иван/Јован носи надимак *Косовац*. Надисторијско и надгеографско значење Косова поља у српској традицији већ је уочено. Оно је поприште одсудних битака, али и судилиште, где се пресуђује „на коме је царство”. Као средиште света наговештава га једна народна песма где јелен вили која му јаше на леђима поставља космолошка питања. Слично се Курукшетра, поприште највеће битке у епу *Махабхарата*, помиње у ведској литератури као жртвено поље богова; и доцније је то подручје важило као свето. По *Махабхарати*, душе свих погинулих на Курукшетри, чак и највећих грешника, отишле су право у небо, јер их је прах који се дигао на бојном пољу очистио од греха. Тако су се и по завршним стиховима наше песме сви погинули на Косову узнели у небеса: *Све је свето и честито било / и миломе Богу приступачно.*

У песми „Пропаст царства српскога” нема епске нарације. 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 род „епске похвале” палим јунацима о којем пише Чајкановић, видећи чак у њему заматак нашег јуначког песништва. 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 дало се без велике стилске и идејне прераде, каткад пуком заменом имена, пребацити из паганског кода у хришћански. Тако се могло и створити убеђење да је ова кључна песма косовског циклуса настала 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. Видели смо, међутим, да посмртна похвала косовским јунацима забележена из уста следе певачице органски израста из ширег контекста косовске легенде, који показује сложену фабулацију и више епски 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 епски 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 оптужбе и зариче се да ће сутрадан убити турскога цара, оптужујући са своје стране Вука Бранковића. Класична варијанта ове песме је она коју је Вук записао од свога оца, али су забележене и многе друге варијанте, неке још пре Вука, а најранија је Бетондићева бугарштица. Фабула има извесну историјску подлогу. Рани српски извори помињу Лазарев збор велможа уочи битке, који је морао бити нека врста ратног савета, а већ Константин Философ почетком XV века 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 знаке епског уобличења, подударујући се у основи са нашом песмом; саму песму о Милошу помиње, на жалост не и записује, у XVI веку Курипечић. Ради се, дакле, о епској песми која кроз векове чува постојану структуру, уобличену најкасније стотинак година, а можда и непосредно након догађаја.

Мотивско уобличење „Кнежеве вечере” тумачи се двојачко: јеванђеоским мотивом Тајне вечере, на којој такође средишња личност, Христос, објављује својим сатрpezницима да ће га

један од њих сутрадан издати, или утицајем западноевропске витешке поезије, где је Никола Банашевић нашао сличан мотив у једној француској песми: јунак Вивијан (Vivien), рођак Вилгема Ораншког, гине у бици код Аршана (Archamp) храбро се борећи против Сарацена, издан од свога сизерена Естурмија (Estourmi) и његовог рођака Тибоа (Tibaut) који беже са бојног поља. По Банашевићу, Вивијан би одговарао Милошу, Тибо Вуку Бранковићу, а други издајник Естурми, што се баш не слаже, Лазару. Оба ова поређења, са јеванђељима и са *chansons de geste*, чине се недовољна да објасне нашу „Кнежеву вечеру”. Најпре, иза самог тог наслова, који је песми накнадно дат, стоји једна недоумица. У првом стиху речено је да Лазар *слави славу*. Мишљење да је на Видовдан, дан Св. Вита или, у православном календару, Св. пророка Амосија, падала Лазарева крсна слава нема историјске основе, но оно је одражено и у песми о зидању Раванице и у прозном предању. Како Лазара као светитеља српска црква слави на дан његове погибије, тако да је у црквеној служби био здружен са пророком Амосијем, Ђорђе Трифуновић претпоставља да је мотив Лазареве славе у песмама изведен одагле. То објашњење не чини се довољно. Мотив гозбе са наздрављањем иначе није редак у нашој епизи, али је ипак карактеристичан за разне песме о кнезу Лазару, поред „Кнежеве вечере” и „Зидања Раванице” још и за „Женидбу Лазареву”. Ту Лазар као лехарник цара Душана може бити историјски спомен на Лазареву службу ставиоца на Душанову двору, што је био чин који се стара о царској трпези. Но прави паралелизам те песме са уводним мотивом „Кнежеве вечере” огледа се у томе што Лазар за вечером Југ-Богдану поклања златну купу вина, просећи од њега кћер Милицу. Та прилика није означена као празнична, али је напоменуто да се разговор за столом водио о јунаштву: „како који добар јунак јесте”. И на „Кнежевој вечери” Лазар наздрављајући ређа разне врлине присутних званица, али на крају намењује здравицу и чашу *јунаштву*. Почетне речи „славу слави” описују управо тај чин. Лазар не слави славу Божју – крсно име, већ *јуначку славу*. Та „јуначка слава” средишњи је појам индоевропског епског песништва, изражен подударном песничком формулом код Хомера *kléa andrôn* и у староиндијским Ведама *śrávo nṛṇām*. Уопште, прајезички корен **k'lew-*, садржан и у нашој речи *слава*, најзаступљенији је у реконструисаним спојевима и, у изразима индоевропске епике. Ми, разуме се, и даље можемо сумњати да је Лазарева слава у песми ипак

хришћанско крсно име. Но треба указати на 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. То што бивши јаничар Константин Михаиловић, коме су свакако биле познате неке епске песме о Лазару из XV века, говори о његовој „славној успомени”, а у одломку најстарије познате бугарштице, која је отприлике у исто време забележена у Италији, Ђурађ Бранковић се означава као *славни деспот*, указује да је спој *славни Лазар* у косовским десетерачким песмама наслеђе средњовековне епске поезије.

Лазарево низање одлика појединих гостију у здравици могло би се поредити са тематиком перашких почашница („песама уз чашу”) или паштровских „припјева уз здравицу”, који славе старештво, господство, лепоту, а особито је занимљиво да се на самом Косову на сличан начин припевало појединим гостима за славском трпезом. Но у нашој песми постоји изразит драмски моменат: кнез одаје почаст златном чашом Милошу као највећем јунаку; Вук Бранковић испод скаута, тј. посрамљено кријући рукавом уста, пије вино; из косовске легенде знамо да је недавно Милош победио Вука у двобоју, другим речима, надмашио га у јунаштву; но Вук му се осветио, оклеветавши га код њиховог заједничког таста, кнеза Лазара, који сада своје признање Милошу зачињава том отровном сумњом у његову верност. Лазарев поступак је помало необичан. Цријевић–Туберон, а за њим Орбин, тумаче га наводним обичајем код Илира и Македонаца, односно Словена, да вином, а не мучењима измамљују истину. Пантић ту опаску сматра Цријевићевом хуманистичком измишљотином. Но исту идеју, да Лазарево наздрављање Милошу представља неку врсту кушања, садржи и једна народна варијанта песме о Косовскоме боју забележена у Босни, док мотив јунака кога за трпезом владар наздрављајући свима редом прескочи јер су му га оклеветали, срећемо у бугарштици везан за Змај–Огњеног Вука, а у руској билини за Иљу Муромца; напротив у једној српској песми Краљевић Марко истиче своје јунаштво међу присутним званицама пијући вино истовремено из две чаше. За пуно схватање ових и сличних мотива корисно је навести једно место из античке литературе. Реч је о Херодотовом опису скитских

обичаја. Скити, народ настањен на тлу данашње Украјине и јужне Русије, припадали су иранском огранку индоевропског језичког стабла и као такви били сродни Словенима, а уз то се са њима, будући њихови суседи у прадомовини, налазили у вековима дугом додиру. Херодот пише да једанпут годишње сваки обласни заповедник у својој области износи врч вина, па из њега пију сви Скити који су убили неког непријатеља. Они који то нису не смеју да пију са њима, него седе по страни, и то је за њих највећа срамота, док они, који су убили јако много непријатеља, добију по два пехара и пију истовремено из оба. Препознајемо ситуацију „Кнежеве вечере“: кнез који наздравља, јунак коме се одаје посебна почаст, стид нејунака који није достојан здравице. Одјек овога скитског обреда налази се 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 или Нартамонга („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. Није ли то првобитни смисао Цријевићеве чаше истине на кнежевој вечери: да се магијским путем провери Милошева искреност? Посреди би био древан епски мотив, заједнички Скитима и Словенима, а утемељен на још древнијем ратничком ритуалу.

Постојање сличног ритуала посведочено је код некрштених Словена у Полабљу. Немачки хроничар Хелмолд, који је као мисионар боравио средином XII века на двору словенског кнеза Прибислава, обавештава нас да „Словени имају чудну празноверицу: наиме, на својим гозбама и пијанкама они се обрећују чашом уз коју изговарају (неке) речи, не бих рекао молитве, већ пре клетве својим боговима, добром и злом, исповедајући (веровање) да сваку добру коб удељује добри (бог), а злу зли. Отуда, штавише, злог бога на свом језику зову ђаво (*Diabol*), или *Zcerneboch*, тојест ’црни бог’.” Овај Хелмолдов извештај изазивао је много коментара и недоумица. Пре свега, схвата ли исправно Хелмолд словенску реч *бог* као ’*deus*’? – она може значити и ’срећа, удео’. У том случају, излазило би да се на тим гозбама молило за злу срећу непријатеља, а добру своју. Како су учесници гозби били свакако одрасли мушкарци,

посреди је пре свега могла бити бојна срећа. Атрибутским делом имена, који чини придев „црн”, Чернебох се на полапском плану везује за рујанског Чарноглова (*Tiamaglofi*), тј. „Црноглава”, кога један старонордијски извор изричито означава као бога победе, дакле рата. И скитски обред са чашом која кружи свакако је био посвећен богу рата, о чијем култу Херодот пише, али му не наводи домаће, иранско име: Скити су га поштовали у виду старинског, зарђалог мача. Сличан фетиш могао би бити „мач зелени старога Војина” из наше народне песме о женидби Душановој, који се чува као светиња и употребљава само у одређеној прилици, првобитно можда искључиво у ритуалне сврхе, а зелен је од старости, од плесни. Аналоган мотив среће се и у староруској „Повести о Петру и Февронији Муромским”, што сведочи о његовој прасловенској старини. Име *Војин* значи „ратник” и, како је то већ Нодило наслутио, може бити описна ознака за бога рата. Подробније истраживање трагова култа ратног бога – или божанстава рата – код Срба и осталих Словена нас би у овој прилици одвело предалеко. Остаћемо стога при ономе што се непосредно тиче косовске епске легенде.

Обред понавља на људској равни божанско делање, а осведочили смо се да је индоевропска епска поезија у доброј мери настала као реплика митологије, преношењем ликова и сижеа са божанске на људску раван. У староирској традицији, мотиву Кнежеве вечере одговара гозба „Народа богиње Дане” уочи битке на Мојтири. Њени учесници су стари келтски богови који за трпезом редом истичу свако своје компетенције, пре свега ратне вештине. С обзиром на ту паралелу, у Лазаревој здравици са ређањем одлика гостију може се иза епске реторике слутити својеврсна литургија са низањем божанских функција. У најмању руку, индикативно је стављање на прво место Југа Богдана „по старјештву”: ради се о неисторијској личности, која се, као и његови синови Југовићи, у фолклору јавља као персонификација ветра, а бог ветра Вају у ритуалу староиндијских „Веда” има прво место, као најстарије божанство. Ако се водимо том логиком, Милош, коме Лазар наздравља због јунаштва, требало би да буде оличење бога рата. Такво одређење слагало би се са Милошевом улогом највећег српског јунака, а и са његовом интригом којом је преко лажног извештаја уходе, свог побратима Ивана Косанчића, увукао Лазара у борбу, где се показује као продужена рука бога рата и владара небеског цар-

ства палих ратника, коме је стало да изгине што више српских јунака да би њима попунио своју војску. Но ствар са Милошевим епским ликом није тако једноставна, и он се не може свести на оличење једне, па ни ратне функције. Фабулацију његове 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. У једној косовској песми турска завојевачка војска пореди се са дивовском змијом, а већ у натпису на косовском стубу, насталом убрзо након битке, за кнеза Лазара се каже да је згазио змаја, као што се Милош убивши Мурата и већ побегавши из његова шатора, враћа да мртвога непријатеља још и згази, јер се на то био зарекао. Ненад Љубинковић указује тим поводом на мотив притискања ногом пораженог непријатеља који су римски и византијски цареви преузели из источњачке тријумфалне церемоније. Но такав понижавајући чин има смисла ако је побеђени непријатељ човек, а овде се он јавља демонизован, у виду чудовишне змије. Стога порекло овог мотива и његов изворни смисао треба тражити на другој страни, у индоевропском есхатолошком миту који говори о „смаку света” и за који смо, идући Чајкановићевим стопама, нашли да лежи у основи косовске легенде. Кулминациону тачку космичке кризе у индоевропском веровању представља обрачун једног од богова са архидемоном који прети да уништи свет. Бог онеспособљава неман на карактеристичан начин: тако што ступи ногом у њену разјапљену чељуст. У старонордијском „Сумраку богова” демонски вук Фенри, разјапивши чељусту од неба до земље, прети да прогута Сунце и Месец. Супротставља му се сам бог Один, али га чудовиште прождире. Тада наступа бог Видар. Крочивши чудовишту у доњу чељуст ногом обуvenом у чизму од посебне, на магичан начин прибављене коже, он дограби Фенријеву горњу вилицу и разглави му чељусту, те вук тако умре и свет буде спасен. Вреди напоменути да у једној варијанти песме о Милошеву подвигу, забележеној на самом Косову, Милош смртно рањеном Мурату не стаје „ногом под гр’оце”, него чизмом од свињске коже у уста. Олако просуђен као секундаран, овај мотив би у светлу нордијске паралеле могао бити веома стар, једино што је детаљ о чизми од специјалног

материјала којом ваља ступити у чељуст демонског непријатеља преосмишљен на увредљив начин за муслимане. То што је у *Еди* демон вук, а у косовском епу змија, не треба много да нас буни, јер обе те звери алтернирају или се заједно јављају у сличним контекстима: у нордијском „Сумраку богова” упоредо с Фенријем свет угрожава дивовска змија Мидгард, а у пророчанском сну у нашој јуначкој песми који наговештава пораз на Косову јављају се вуци који, као и Фенри, прождиру Сунце и Месец. Још 1260. у старосрпском „Номоканону” забележено је народно веровање *влокдлаци луну изедоше*, и то у облику десетерца, што сведочи да је тај мотив већ тада живео у народној епској поезији. Још један детаљ Милошеве борбене „технике” могао би имати исти прастари корен. Спасоносни Видаров корак има своју аналогију и у староиндијској митологији, само се тамо јавља утројен: ту бог Вишну спасава космички поредак учинивши три огромна корака; у *Махабхарати* тај мотив се понавља везан за Кршну као Вишнуову инкарнацију. Са та три корака дају се поредити три натчовечанска скока која је Милош учинио у покушају да стигне од султанова шатора до свога коња. То предање је распрострањено и рано потврђено: још средином XVII века једном турском путописцу показивали су на Косову пољу три међусобно удаљена камена која је требало да означе дужину Милошевих скокова. Међутим, у српској традицији овај Милошев подвиг не води победи нити спасењу већ је, из обзира према историјској истини, попримио значење последњег јунаковог покушаја да избегне неминовну судбину.

Идеја да је Милошева смрт била суђена и неминовна такође се може разоткрити под површином њеног епског приказа, и такође је проистекла из једног врло старог митолошког сижеа, различитог од онога у којем Милош иступа као победник над демонским непријатељем, који смо управо размотрили. 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 тројници) не повреде коња и избаце га из седла. Турци се сами тога не би досетили, да их нека баба није посаветовала како то да учине: да пободу своја копља наопако у земљу пред Милошева коња. 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.

Исти лик бабе-издајнице јавља се у низу локалних предања, претежно из источне Србије, која стоје у вези са падом појединих старих тврђава. Треба нагласити да баба није обична жена из народа. У неким верзијама косовске легенде она је триста година стара, крилата, назива се *пребијелом вилом*, у Бетондићевој бугарштини чује се само глас из облака. Без правог основа, неки коментатори прогласили су је за хтонично божанство, Богињу Земље, но ни њени атрибути, ни њена функција не говоре томе у прилог. Њен глас је глас судбине, Милошове коби, и стога је у начелу вероватно да се иза ње крије нека паганска богиња на овај или онај начин повезана са судбином. Та претпоставка налази своју потврду у имену *Урисава* које та баба носи у једној песми: оно ван сумње стоји у вези са *Уриснице* као називом за три Суђаје код јужних Словена. У истом смислу индикативна је и ознака *бака из буцака* у другој песми: *бабин буцак* или *бабин кут* назив је за страну света одакле се небо почиње ведрити: он је стар, јер се у облику *babl kout* среће и код Чеха, где значи северозапад. У XVII века Шибенчанин Томко Иван Мрнавић у својој драми „Османчица” пева о *Баби златој* на самом крају света, а Бугари врховну Суђају зову *Злата Баба*; њој одговара *Золотая Баба* у староруским споменицима. Замишљало се да Суђаја има три, од којих је најстарија најнемилосрднија, а најмлађа најблажа; исто се веровало за три старогерманске Норне. Код Чеха се сличан мотив јавља у псеудоисторијском руху. Стари летописац Козма Прашки бележи да је легендарни први чешки владар Крок имао три кћери чаробнице: најстарија, Кази, уплитала се у посао Парки, што је латински назив за три Суђаје, и постизала својим басмама да сама судбина следи њене наредбе; средња, Тетка, увела је у народ паганске култове, док је најмлађа, Либуша, била најпријазнија и људи су је после очеве смрти изабрали да им суди; за све три сестре легенда је везивала старе рушевине. У Србији на више места постоји предање о три сестре које су подигле три оближње тврђаве или цркве; у једној варијанти из Топлице среће се име *Злата*, које је, видели смо,

означавало врховну Суђају, а у више таквих предања једна од сестара се зове *Вида*, па и у легенди о три сестре Милоша Обилића које су подигле три цркве у Поцерини. Ово име је двоструко интересантно: с једне стране, оно се везује са именом празника на који се одиграла Косовска битка: *Видовдан*, а с друге стране са *Видосава* као стајаћим именом за издајницу у нашој епској поезији, која је блиска сродница јунака кога издаје, његова жена или мајка. Најпознатија је она Видосава која је издала свога мужа војводу Момчила онеспособивши његова крилатог коња. У околини Лесковца тај мотив везан је за Николу Скобаљића, чијег је крилатог коња спутала његова кума с намером да га изда Турцима: и тако спутан, Николин крилаш је правио огромне скокове, па се и данас у стењу познају отисци његових копита. Овај мотив подсећа на каменове који обележавају три Милошева скока, а у једној легенди из Тимока сам Милош јаше на крилатом коњу и њиме стиже крилату бабу која му је опчинила војску. Пошто ју је добро истукао, она одлеће у облаке претећи му да ће му на Косову доћи главе, што је и учинила, издавши га на описани начин Турцима. Крилати коњ је симбол Сунца, а Видовдан пада уза саму летњу дугодневницу, 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 циновских скокова које је учинио следи његов пад и пропаст: Сунце је достигло своју врхунску тачку на небу и надаље његова путања почиње опадати. 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 божанству, 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 Милошове сестре, три чешке принцезе су кћери легендарног Крока, чије име стоји у вези са *корақ*, *корачати* и старим словенским митолошким називом *Крачун* < **Korčunъ* који означава персонификацију зимске краткодне-

вице од које Сунце почиње јачати, *корачати* унапред. О пролећној равнодневици, када се прославља Нова година, слављена је победа соларног јунака над демоном зиме, оличењем таме и хаоса: за град *Краков* у Пољској постоји старо предање да је назван по свом оснивачу *Краку* који је на том месту убио змаја. Није искључено 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, што би указивало да је Пра-Милош носио име *Крак* (или слично), пре него што је у косовском епу прозван по историјском убици султана Мурата. Његова сродница и издајница, најстарија Суђаја, поред имена *Злата*, које се односи на њен звездани лик, и *Вида*, које изражава њену везу са Видовданом као празником летње Сунчеве обратнице, у прасловенско доба изгледа да се звала *Мокош*. То име носила је једна староруска богиња, о чијој нас функцији извори не обавештавају, али она до данас живи у источнословенским веровањима у лику демонске преље, и биће у праву Иванов и Топоров када у њој виде Суђају која, попут грчких Мојри и римских Парки, испреда људску судбину. Њено име код нас се чува у топониму *Мокошица* код Дубровника, а лик јој се осим у предањима која смо овде размотрили може препознати и у представама о Баби Коризми, Гвоздензуби, Проклетој Јерини и другим женским бићима демонских својстава. Тој богињи чини се да је био посвећен зимски празник који се код нас назива *Кокосји* или *Кокосињи Божић*: сам његов назив као да је изврнут од **Мокошин*. 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 прелива 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 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 преливање истог

праиндоевропског соларног мита у еп пружа нам опет староиндијска *Махабхарата*, овај пут са судбином јунака Карне.

Карна је племенит и витешки лик, син бога Сунца Сурје, а по мајци брат петорице Пандуових синова: Арђуне, Јудхистхире, Бхјме, Накуле и Сахадѐве. 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 Сунчев противник управо Индра, отац и митски образац Арђунин, који му 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 јеку 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, 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 побиијених 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. Могуће је да се тај обред, посведочен на словенском северозападу, заснивао на неком миту о кретању небеског тела, Сунца или Месеца, са којим су пагански Словени везивали сопствени напредак или назадак.

Сродност епских ликова Милоша и Карне не остаје на томе. Као што Милошу Турци ништа нису могли док их баба-Суђаја није поучила како да му раскују оклоп, тако је и Карна, као

Сунчев син, био рођен у златном оклопу сраслом 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. Сличан мотив Сунчеве жичане кошуље срасле с телом постојао је у митологији Словенима блиских Скита: Димезил га је препознао у епском предању њихових потомака Осета. Митолошко значење тог мотива могло је бити слика Сунца на заласку или при помрачењу, када оно губи свој златни сјај и боји се руменилом, као да му неко с тела насилно стрже златну оплату отварајући кржаве ране. Но за нас је најбитније да се та митолошка представа у Индоаријаца и у Иранаца јавља у епским транспозицијама. Карнином оклопу функционално одговара Милошев оклоп, који јунака 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 века, „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 јунака Милоша Војновића, који у познатој песми о „женидби Душановој“ носи златну кошуљу и пореди се са сјајним сунцем. 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; његова кола пореде се са Сунчевим седмопрегом; његова одсечена глава са руменим Сунчевим диском. У једној варијанти коју је забележио Врчевић, у судбоносном тренутку

по Милоша на до тада ведро небо навлаче се облаци и из њих се чује глас који Турцима даје савет како ће га савладати.

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*; по једној верзији из околине Крушевца он је *коњушарев син*, из села *Кобилџа*, кога је кнегиња Милица узела и одгојила на Лазареву двору. 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 одгојили слуга Дхртараштрин Адхиратха и његова жена као своје дете. Адхиратха је био возач бојних кола, што му и име значи, па су Карну, ругајући му се, као и Милошу, због ниска порекла, називали *кочијашевим сином*.

Начелну сумњу да би и овако упадљива подударња између двеју епских легенди, Карнине и Милошеве, с обзиром на временску и просторну удаљеност староиндијске и српске традиције, могла бити случајна, у великој мери отклањају паралеле из других индоевропских традиција, које сведоче да се не ради о међусобно независним иновацијама, него о заједничком наслеђу на обе стране. У осетском епу, који има своје скитске корене и у којем смо већ срели мотив раскивања Сунчева оклопа, упоредива је смрт соларног јунака Сослана: он умире тако што му чудовишни „Балсагов точак” – који није ништа друго до Сунчев колут – одсеца обе ноге. И Патроклова смрт у „Илијади” уоквирена је симболиком Сунчева кретања: тог дана док се сунце пело врху неба, борба између Ахејаца и Тројанаца била је изједначена, а када се оно почело клонити смирају, Ахејци на челу с Патроком стичу краткотрајну премоћ, али тиме, како се изриком каже, истовремено прекорачују границу своје судбине. Патрокле, који је у жару борбе сишао са својих бојних двоколица, три пута силовито упада у непријатељске редове и победоносно се враћа, али у четвртом налету гине од Хекторове руке. Но Хектор га не би могао убити, као ни Арђуна Карну, да није било интервенције божанства, тамо бога времена и судбине Кале, овде соларног бога Аполона, који Патрокла удара по плећима, збацује му шлем са главе,

избија штит из руке, ломи копље и на крају раскива његов оклоп да би га разоружао и учинио лаким пленом за Тројанце. Борба која настаје око мртвог Патрокла свршава се интервенцијом богиње Хере, која чини да Сунце зађе пре времена како би Патроклово тело остало у поседу Ахејаца. Соларна симболика наслеђена из индоевропских есхатолошких представа протеже се и на даљи опис спаљивања Патроклова тела на ломачи, како је то недавно утврдио Нејши.

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 при том 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 карактера, али су јој основна структура и општи дух остајали исти. У свом изворном виду, јуначко песништво није стихована хроника која у себи сажима колективно сећање на стварне догађаје, нити поетски обрађена легенда којом се прекраћују дуге зимске вечери. Епика, чијим смо се фрагментима бавили, представља сублимацију идеологије 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 доживљају људске егзистенције, другачијем од нашег савременог. Одрастање и сазревање, на које ми гледамо више као на квантитативни феномен, доживљавано је и култно санкционисано као низ квалитативних прелаза. У архаичном друштву човек 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 јесте управо епска песма. Као што се јуначка егзистенција 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. Кроза све временске мене, чворишне теме епске поезије остају исте: кључни моменти ратничке каријере сагледавани у распону између људске слабости и

божанске моћи. Њена интерпланарност не испољава се само кроз човеково (само)уздизање ка вишим сферама постојања, него и кроз обратни процес „силаска богова на земљу” и њиховог задевања у рухо људских егзистенција. 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. Он, са друге стране, покреће питање интеракције песништва и историје. Јуначко песништво је у дописменој култури било усмени кодекс свих одраслих за оружје способних мушкараца. Ради се, наравно, о песничкој кодификацији, где правила нису приказана кроз дефиниције, већ кроз легендарне преседане. Опевани подвизи предака били су у великој мери обавезујући за потомке, пружали су им моделе за поступање у одређеним критичним тренуцима. На тај начин не само да се може одбранити наизглед парадоксална тврдња да је косовски епос био добрим делом спеван пре Косовског боја, 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 Пралазара, да је Милош Обилић свесно се жртвујући да би дошао главе највећем непријатељу свога народа и вере следио пример некога Прамилоша, који му је посредством епске песме још у раној младости био дубоко усађен у душу, као што ће у потоња времена сваком Србину од малих ногу бити присно његово, Милошево и Лазарево име. 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 коло-течином свакодневице. У тој егзистенцијалној слободи човека да сам бира сопствену судбину и одређује себи место у хијерархији универзума, лежи она хуманост која се с правом сматра основном врлином сваке велике епике и која, и у ово наше доба, косовске песме чини незастарелим, испеваним за сва времена.

Литература (у избору)

Банашевић, Н.: *Le cycle de Kosovo et les chansons de geste*, *Revue des études slaves* 6 (1926) 3–4, стр. 224–244.

Braun, M.: "*Kosovo*" – *Die Schlacht auf dem Amselfelde in geschichtlicher und epischer Ueberlieferung*, Leipzig 1937 (Slavisch-baltische Quellen und Forschungen 7).

Динић, М.: *Дукин преводилац о боју на Косову*, Зборник радова Византолошког института, 8 (1964) 2, стр. 53–67.

Dumézil, G.: *Heur et malheur du guerrier – Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969.

Dumézil, G.: *Mythe et épopée*, Paris, I 1968, II 1971, III 1973.

Ђурић, В.: *Антологија јуначких народних песама*, Београд, 1954.

Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама, изд. Г. Геземан, Сремски Карловци, 1925.

Зайцев, А. И.: *Конь предсказывает гибель хозяину (опыт сравнительно-типологического исследования)*, Этнография народов СССР, Ленинград, 1971, стр. 32–44.

Костић, Др.: *Два косовска цикла*, Прилози проучавању народне поезије, 6 (1939), 1–2, стр. 1–18.

Костић, Др.: *Тумачење друге књиге српских народних пјесама Вука Ст. Караџића* (додатак четвртом државном издању), Београд, 1937.

Крстић, Бр.: *Пророчанства о косовском боју*, Прилози проучавању народне поезије, 6 (1939), 1, стр. 47–53.

Крстић, Бр.: *Конь као пророчка животиња наших народних песама*, Прилози проучавању народне поезије, 6 (1939), 2, стр. 245–251.

Крстић, Бр.: *Постанак и развој народних песама о косовском боју*, Трећи конгрес фолклориста Југославије, држан од 1–9. септембра 1956. године у Црној Гори, Цетиње, 1958, стр. 83–99.

Krštić, Br.: *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Posebna izdanja SANU DLV, Odeljenje jezika i književnosti knj. 36, Beograd, 1984.

Љубинковић, Н.: *Да ли су религиозни елементи у Косовској легенди о кнезу Лазару настали у XVII веку у Срему*, Ковчежић, 6 (1964), стр. 106–110.

Љубинковић, Н.: *Један древни мотив у косовској легенди*, Прилози за књижевност, језик историју и фолклор, 32 (1966), 1–2, стр. 90–92.

Maretić, T.: *Kosovski junaci i događaji u narodnoj epici*, Rad JAZU, 97/1889.

Матић, Св.: *Белешке и објашњења у Вук. Ст. Караџић, Српске народне пјесме II*, Београд, 1958.

Матић, Св.: *Наш народни еп и наш стих. Огледи и студије*, Нови Сад, 1964.

Мерићи, Б.: *Митолошки елементи у српскохрватским народним песамама*, *Анали Филолошког факултета* 4, Вуков зборник I, Београд, 1964, стр. 273–279.

Михаљчић, Р.: *Јунаци косовске легенде*, Београд, 1989.

Новаковић, Ст.: *Косово. Српске народне песме о боју на Косову*, Београд, 1906.

Nodilo, N.: *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split, 1981.

Nagy, G.: *Patroklos, Concepts of Afterlife and the Indic Triple Fire*, Arethusia, 13 (1980) 2, str. 161–195.

Орхановић, С. М.: *Време постанка косовске поезије*, Српски књижевни гласник, 37/1932. стр. 107–119, 196–203.

Орхановић, С. М.: *Образовање легенде о кнезу Лазару у старој српској поезији*, Мисао, 38/1932. стр. 213–219, 480–487.

Пантић, М.: *Кнез Лазар и косовска битка у старој књижевности Дубровника и Боке Которске*, у: *исти, Из књижевне прошлости*, Београд, 1978. стр. 138–223.

Путилов, Б. Н.: *Юнацкије песни Косовског циклa и рускиј епос*, Русская литература, 1966/2. стр. 129–143.

Путилов, Б. Н.: *Рускиј и јужнославијскиј хероическиј епос – сравијелно-типологијескије исиједовања*, Москва, 1971.

Радојчић, Н.: *Косовске традиције у лажној повељи краља Беле IV од 7. окт. 1264?*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, 6–/1958–59, стр. 260 д.

Смирнов, И. Ю.: *Славијскије епическије традиције. Проблеми еволюције*, Москва, 1974.

Трифунковић, Ђ.: *Српски средњовековни списи о кнезу Лазару и косовском боју*, Крушевац, 1968.

Џајкаповић, В.: *Poetae Serborum epici quid de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint*, Прилози за језик, књижевност, историју и фолклор, 18/1938, стр. 475–494.

Џајкановић, В.: *О постанку и развоју српске народне епске поезије*, Зборник Матице српске за књижевност и језик, 6–7/1958–59. стр. 81–96.

Шмаус, А.: *Милош Обилић у народном песништву и код Његоша*, Рад X конгреса фолклориста Југославије, Цетиње, 1964.