

YU ISSN 0543-1220 | UDC 82(05)

# ЗБОРНИК МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

Уређивачки одбор

Др ТОМИСЛАВ БЕКИЋ, др ЈОВАН ДЕЛИЋ, др БОЈАН ЂОРЂЕВИЋ,  
др МАРИЈА КЛЕУТ, др СЛОБОДАН ПАВЛОВИЋ, др НОВИЦА ПЕТКОВИЋ,  
др ИВО ТАРТАЉА, др РОБЕРТ ХОДЕЛ

Главни и одговорни уредник

Др ЈОВАН ДЕЛИЋ

КЊИГА ПЕДЕСЕТ ТРЕЋА (2005), СВЕСКА 1—3

МАТИЦА СРПСКА

## СТАРА СЛОВЕНСКА РЕЛИГИЈА: ЈЕДАН ЛИЧНИ ПОГЛЕД ИЗ КОМПАРАТИВНОГ УГЛА

*Александар Лома*

**САЖЕТАК:** Ослањајући се у упоредним истраживањима превасходно на лексику, аутор долази до закључка да је претхришћанска духовност старих Словена била сложенија и богатија него што се претпоставља

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** стара словенска религија, православна заједница, „Праиндоевропљани“, нижи и виши слојеви митологије, хеногеизам, језик, лексика, християнизација

Овај чланак заснива се на предавању под насловом „Могућности филолошке и компаративне реконструкције словенског пантеона”, одржаном 21. новембра 2005. године у задужбини Илије Коларца у склопу циклуса „Словенска митологија”. У једном претходном предавању из тог циклуса дао сам преглед писаних извора за стару словенску религију, а овде, због ограниченог простора, могу само упутити читаоца на српски превод књиге Хенрика Ловмјањског<sup>1</sup> и одреднице посвећене појединим ликовима више митологије у енциклопедијском приручнику *Словенска митологија*.<sup>2</sup> У сваком случају, одређен увид у ту, на жалост доста оскудну, фактографску подлогу биће потребан за праћење излагања које следи. Оно се заснива углавном на мојим властитим раније објављеним радовима, а преко њих читалац може доћи до даље секундарне литературе, на коју ће овде бити само по изузетку упућивано.<sup>3</sup>

Суочени са оскудношћу и недовољном речитошћу извора за стару словенску религију, посебно за култове богова и митове о њима, могли бисмо закључити да Словени у доба свога заједништва и нису имали неке више облике религије и митологије. Тај закључак свакако би био ис-

<sup>1</sup> Lovmjanjski 1996. Треба упозорити да је обимна научна апаратура оригинала (Łowmiański 1979) у овом иначе врло добром српском преводу донекле сведена.

<sup>2</sup> Скраћено: СМ. За зналце класичних језика и даље остаје незамењива збирка FHRS.

<sup>3</sup> Тако — као практично решење којим се овај чланак, у складу са својом концепцијом, растерећује подробног дискутовања и сувишног реферисања — а не као одраз ауторове аутистичности — треба схватити чињеницу да у списку литературе приложеном на крају, уз неколико незаобилазних општих студија и приручника, преовлађују моји радови (премда сам наводио само оне важније и новије).

хитрен, мада су слично мишљење већ изнели неки озбиљни истраживачи старе словенске религије. Када кажем озбиљни, мислим на такве који нису хтели тенденциозно да умање словенску, за добар део њих и сопствену, прошлост, него су удружили један историцистички и понекад хиперкритички приступ фактима са еволуционистичким погледом на развој религијске мисли изграђеним у окриљу етнологије, пре свега на основу проучавања тзв. примитивних народа. Упрошћено говорећи, њихово резонување је следеће: пошто се религија развија од нижих облика магије, анимизма и тотемизма према политеизму, а о словенским боговима имамо само оскудне и међусобно слабо ускладиве извештаје из времена након распада прасловенске заједнице, док с друге стране савремени фолклор словенских народа показује велико богатство анимистичких, тотемистичких и демонолошких представа, то значи да се за прасловенско доба могу претпоставити углавном те религијске и митолошке представе нижег реда, док су се виши култови развијали тек позно и спорадично у појединим деловима већ разједињеног словенског света, и то добрим делом под страним утицајем (иранским, германским, хришћанским).

Овакво гледање свакако је погрешно, и то стога што је с једне стране одвећ уско и занемарује ширу, компаративну перспективу, а с друге стране што, напротив, скоковито пореди културе далеке у сваком погледу, прескачући сазнања која пружају религијска схватања Словенима сродних народа.

Реч је о томе да су Словени део велике индоевропске језичке породице, у том смислу што је прасловенски језик који се говорио до пре око хиљаду и по година изданак једног још много старијег прајезика, који компаративна лингвистика мање-више поуздано реконструирше у облику који је имао пре четири до пет хиљада година и који се условно назива праиндоевропским. Реконструисани речник тог језика омогућава посредан увид у материјалну и духовну културу његових носилаца, „Праиндоевропљана”, укључујући и њихову религију и митологију. Без обзира на све неизвесности такве реконструкције, опште је и добро утемељено мишљење да су ти Праиндоевропљани поседовали развијен систем религијских и митолошких представа, укључујући култове богова.<sup>4</sup> Типолошки гледано, праиндоевропска религија представља сразмерно висок ступањ развоја у односу на религије такозваних примитивних народа које су предмет модерних етнолошких и антрополошких изучавања. Како су Словени са другим индоевропским народима били баштаници не само језика, него и културе својих језичких предака, поменути стручњаци који их хиљаду-две година доцније налазе на знатно нижем развојном ступњу религијског живота морају узети да су они у међувремену изгубили део тог наслеђа, да су, просто речено, „подивљали”. То, разуме се, није немогуће, и дешава се у измењеним друштвеним условима, особито с обзиром на чињеницу да су виши облици религије тесно веза-

<sup>4</sup> За општу слику о индоевропској религији и митологији: Puhvel 1988, Гамкрелидзе/Иванов 1984 (посебно том II), ЕИЕС.

ни за постојање одређених друштвених институција, какве су краљевство, ратнички сталеж, свештенство и сл. Са друге стране, управо та међусобна повезаност објашњава зашто нам савремени словенски фолклор пружа тако много материјала за реконструкцију ниже, а тако мало за реконструкцију више митологије Прасловена. На првом удару христјанизације били су управо ти горњи слојеви и установе паганског друштва, док је на нижем нивоу сеоских и домаћих култова толеранција нове религије била много већа и њен учинак мањи. Стога нам се најразумнијом полазном претпоставком чини да су Словени у доба свога заједништва и све до покрштења поседовали једну сразмерно развијену религију индоевропског типа, коју је хришћанство делом елиминисало а делом преобразило, делујући одозго, уништавајући њене горње слојеве и прожимајући се са онима доњим.

Потврдити ову претпоставку није лако, не само због недостатка писаних и археолошких извора за саму словенску религију, него и услед начелне тешкоће да се тај „индоевропски тип” религије опише и препозна и у религијама других индоевропских народа које су нам много боље познате. Оне показују велику типолошку разноврсност, у распону од система са неизмерним бројем уско специјализованих култова, какве су биле религије старих Римљана и Словенима најближих Балта, преко политеизма старогрчког типа, до хенотеистичких и чак монотеистичких тенденција присутних од врло раног времена на индоиранском простору. Најсигурније је притом поћи од поменутих лексичких подударности, јер на језику се, уосталом, темељи и сам појам индоевропског заједништва, али се суочавамо са тим проблемом што иза истих назива и имена код разних индоевропских народа стоје, бар наоко, сасвим различите представе, и по правилу је тешко утврдити њихово првобитно значење у праиндоевропској религији. Ту, наравно, могу помоћи типолошке паралеле из других религија широм света. У начелу, морамо рачунати са различитим развојем заједничког наслеђа код појединих индоевропских огранака, условљеним како променама друштвених и привредних услова кроз историју, тако и контактима са другим прасродним или несродним народима и цивилизацијама. Примере за темељан преображај једне индоевропске религије под утицајем друге пружају грчки утицај на стару римску религију и ирански на јерменску, а драстичан случај стварања синкретистичког конгломерата под неиндоевропским утицајима имамо код Хетита у Малој Азији, индоевропског огранка за који располажемо најранијим писаним изворима, још из средине другог миленија пре Христа, у којима се већ њихова религија појављује као тешко рашчлањива мешавина индоевропске баштине са представама и култовима преузетим од суседних народа, Хата, Хурита и Семита. Словени спадају у оне северне Индоевропљане који су тек сразмерно позно ступили у непосредан додир са високоразвијеним цивилизацијама средоземног басена, али је разумно рачунати на присуство у њиховој старој религији утицаја њима суседних индоевропских народа, пре свих Иранаца и Германа, са којима су вековима живели у суседству и додиру.

У вези с тим треба одмах указати да се у словенском речнику везаном за митологију и религију издвајају два слоја, један старији, који непосредно израста из праиндоевропског наслеђа и одговара ономе што налазимо код суседних Балта и Германа, и други, млађи, мада и он веома стар, где је то наслеђено стање преображено, највероватније под иранским утицајем.

Средишњи појам праиндоевропске религије оличен је у светлом, ведром или дневном, небу, и изражен кореном *\*dyeu-* / *\*dyu-*, на који се своде староиндијско *dyau-*, истовремено назив за небо и име обоготвореног Неба, старогрчко *Zeús* „Зевс”, латинско *Ju-piter*, хетитско *Šiu-* итд. Од тог корена даље се изводе реч за „дан”, лат. *dies*, стинд. *dinam*, стсл. *дѣнь* итд., али и општи назив за „бога” *\*deiwós* у стинд. *devá-*, лат. *deus*, лит. *dievas*, стир. *dīa* старонорд. *tivar*, итд. Дакле, богови су у праиндоевропском поимању означени као „небеска” бића, у опреци према „земљским” људима, за које се назив изводи од речи *\*ghem-* / *\*deghem-* „земља”; та парна ознака чува се у латинском *dei* : *homines*, литавском *dievai* : *'mones*.<sup>5</sup> Код Словена, стара реч за „небо” оставила је трага у називу за кишу *дѣждъ*, срп. *дажд*, дословно „лоше небо”, т. ј. „кишно”, а стари назив за бога *\*deiwos* „небески” очувао се, у облику *дивъ*, само спорадично, у значењу „демона” и као придев *дивљи*; наиме, дивље животиње и биљке означавале су се, речима од истог корена *\*deiw-*, као оне које припадају боговима, за разлику од домаћих и питомих, које припадају људима; аналогije за то пружају балтски језици и хетитски.

Словенска реч *небо* стара је индоевропска, али је у прајезику значила нешто друго: „облак, магла”, а овакво проширење значења заједничко је још староиранском језику Авесте. Словенска реч *бог* је такође наслеђена из индоевропског прајезика, али у значењу „удео, срећа, благостање”, које се још осећа у изведеницама *богати*, *у-бог*, где је *у-* негација, *небог* „лишен удела, богатства, среће; сиромашан, несрећан”. Развитак значења у „бог” опет се среће само на староиранском подручју, где је реч *baga-* „давалац, уделитељ” постала назив за бога уопште; тај значењски помак одиграо се у склопу једне религијске реформе која је стари индоевропски назив за (небеско) божанство (*daēva*, који одговара староиндијском *devá-*, латинском *deus* итд., деградирала у ознаку за демона; видели смо да је и словенско *дивъ* доживело исту деградацију. Можемо, дакле, у једном важном митолошко-религијском сегменту, говорити о заједничкој словенско-иранској иновацији, за коју је импулс дошао са иранске стране.<sup>6</sup> Додајмо да је појам светости означен у словенском речју *svęť* која постоји још само у балтском и иранском, а можда и у германском, али у њему као позајмица са истока.

У индоевропским језицима „бог” се означава и као „господар”, другим речима, термин којим се означава друштвена надређеност бива пренет у онтолошку сферу, да се означи надмоћ богова над људима.

<sup>5</sup> В. најскорије Лома 2004а, за проблем слов. назива за „човека” Лома 2002б, 123—126.

<sup>6</sup> В. Лома 2004а, 31—32, 38.

Праиндоевропска реч за „господара”, \**potis*, присутна је и у другом делу словенске речи у истом значењу *goc-nodъ*. Наша синтагма *Gocъod Богъ* је хришћанског, у крајњој линији јеврејског порекла, али ми имамо основа за претпоставку да су још пагански Словени свога врховног бога, о којем пише Прокопије, означавали речју *gocnodъ*, коју византијски писац преводи на грчки са *kýrios*. Сâмо *gocnodъ* је сложеница, где је први део реч *gostъ*; она постоји још у латинском језику, као *hospes*, где је предњи члан лат. *hostis*. Значи да би *gocnodъ* изворно био „господар над гостима”, што се слаже са значењем латинскога *hospes* „домаћин”; међутим, проста реч *hostis* у латинском не значи „гост”, него „непријатељ”. Исту двозначност, боље речено амбиваленцију, показују и неки други стари индоевропски термини, као грчки *xénos* „гост, странац”, староиндијски *ari-* „гост, странац, непријатељ”. Ова последња реч утолико је занимљивија, што се од ње изводи *ārya-* у значењу „господин, господар”, слично као што је словенско *gocnodъ* етимолошки „господар над гостима”, а даља изведеница одатле *arya-* „Аријци” постала је заједничко самоназвање старих Индоиранаца (на које се своди и данашњи назив државе *Иран*). Противречност у тој праиндоевропској представи о „другоме”, схваћеном час као пријатељ који се прима у госте и коме се иде у госте, а час као туђин и непријатељ, само је привидна. Да је тако, најбољи доказ пружа један текст који се односи управо на старе, паганске Словене, из пера византијског цара Маврикија с краја шестог века. Описијући обичаје Склавина и Анта, он каже да они своје ратне заробљенике држе код себе одређено време, а онда им дају слободу да одлуче хоће ли платити откуп и вратити се у свој завичај, или ће остати да живе са њима као пуноправни саплеменици и пријатељи. Према томе је и словенски, латински и германски \**ghostis*, грчки *xenos*, индоирански *ari-* био напросто неутрално схваћени „странац”, особа изван уже заједнице одређене крвним сродством, са отвореном могућношћу да буде или непријатељ, или пријатељ. Био је то правни статус свакога ко напусти окриље свог племена или народа и нађе се, својевољно или присилно, у туђини, као путник, трговац, ратник на походу, заробљеник или талац. Таква особа није могла рачунати на заштиту својих домаћих божанстава, али је постојало једно божанство на које се могла позвати. То је био управо врховни небески бог, *Dyeus*, чија се надлежност схватала као универзална у оном смислу у којем небо све обједињује и наткриљује, без обзира на земаљске границе које људи повлаче међу собом. Код старих Грка, он се зове *Zeus Xéinos*, „Гостински Зевс”; на њега се позива, у својим лутањима, Одисеј, како у земљи Киклопа, тако и у Египту, где је, на разбојничком походу, допао ропства. Дивљи Киклоп Полифем оглушује се о Зевса Ксенија и зато га стиже заслужена казна, док египатски владар у име овог божанства услишује Одисејеву молбу за милост. Ту се, у *Одисеји*, први пут у европској књижевности јасно повлачи гранична црта између варварства и цивилизације.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> В. Лома 2004б, 25–28, детаљније о прасл. \**gocnodъ богъ* у зборнику посвећеном Ж. Варбот (Москва, у штампи), о индоевропској терминологији гостопримства уопште у зборнику радова XII конференције Индоевропског друштва (у штампи).

Примамљивом се чини могућност да се у оном врховном богу Словена, о којем пише Прокопије као о универзалном господару,<sup>8</sup> а Хелмолд прецизира да он борави на небесима и влада, свемоћан, над свим осталим боговима, али се стара само о небеским пословима, препозна управо овај праиндоевропски небески бог, *Dyeus*. Са друге стране, тесна веза са муњом у коју га ставља Прокопије наводи на оправдану претпоставку да се ради о громовнику Перуну. За Перуна смо рекли да се његово име среће као теоним само код старих Руса, али да се у фолкору и топонимији очувало на разним странама словенског света, те не може бити сумње да је посреди општесловенски митолошки лик. Такав суд потврђује се на компаративном плану, јер је божанство сличног имена и карактера, *Perkunas*, постојало код старих Балта, а код старих Германа Перуну функционално одговара громовник Тор чија мати *Fjörgyn* носи име сродно са *Перунъ*. Уз то се Торев чекић као симболична слика муње означава речју *mjöllnir* сродном са прасл. *\*мълнија* „муња”. У некој даљој линији са овим ликовима би могао бити сродан и староиндијски бог грома *Парђања*.

Дилема око идентификације Прокопијевог и Хелмолдовог врховног бога Словена са праиндоевропским небеским богом или са громовником Перуном може се превазићи као привидна. Грчки Зевс и латински Јупитер спајају функцију врховног небеског бога, чије име носе, са функцијом бога-громовника. Безбројни су примери у којима једно божанство од већег значаја и ширег делокруга поприма низ специјалних назива у складу са својим појединим функцијама, а није редак ни случај да се један функционални аспект божанства одређен таквим називом осамостали у засебан митолошки лик. Међу многобројним називима, *еѿиклезама* грчког Зевса постоји и *Zeùs Keraunós* „Зевс Гром”, где је други део ако не сродан, а оно бар образован на исти начин као и словенска реч *перунъ*, апелативно значи „гром”. Нећемо ризиковати одвише ако допустимо да је и код Словена та реч првобитно означавала једно обличје, хипостазу врховног небеског бога, која се онда накнадно могла издвојити и прерасти у посебно божанство, са нешто активнијом улогом од оне која се приписивала обоготвореном Небу.

Описани механизам „умножавања” првобитних митолошких ликова и виших култова могао је бити делотворан и у доцнијим периодима словенског паганства. Њиме се можда најбоље може превазићи несагласност између две главне скупине наших извора о старим словенским божанствима, од којих се једна односи на староруски, а друга на прибалтичко-полапски простор. Староруски извори и извештаји немачких мисионара и хроничара о паганским култовима северозападних Словена разилазе се како у именима божанстава, са јединим изузетком Сварожића, тако и у њиховим дефиницијама, утолико што ови други углавном говоре о боговима рата, победе и сл., док они први, у целини оскуднији детаљима, у појединим случајевима дефинишу божанство као оличење природне појаве или стихије, па се Перун изједначава са громом, Да-

<sup>8</sup> За интерпретацију тог места код Прокопија в. Loma 2004.



жбог са сунцем, Сварожић са огњем. Посебно нам је ова последња идентификација значајна, и то из два разлога: зато што се Сварожић једини јавља и на словенском истоку и на северозападу, и зато што се у његовом случају може кроз изворе проследити поменути процес осамостаљења локалне хипостазе једног бесумње старог и широко присутног божанства под новим именом *Радогосић*. Даље закључивање по аналогији води нас ка Триглаву и Свентовиту, будући да су њихови култови по типу били слични Радогостовом: сва тројица су штована у разним култним средиштима као врховна божанства са израженим ратничким карактером, а заједничко им је било и гатање о предстојећем рату помоћу посвећених храмовних коња. Ако се ухватимо за податак староруског извора, према којем је источнословенски Сварожић био персонификација огња, онда се иста претпоставка може учинити не само за његовог полапског имењака, потоњег Радогоста, него и за Триглава и Свентовита. Како је пак Перун, као оличење грома, само један од посебних видова пројављивања исте стихије, небеског огња, могу бити у праву они који иза разних полапских култова виде племенске и локалне хипостазе Перуна, са чиме се слаже и њихов ратнички карактер, с обзиром на блискост функција бога грома и олује и бога рата.

Постоји још једна сличност између култова Сварожића-Радогоста и Перуна: и у Ретри се, као и у Кијеву, помињу идоли више божанстава, мушких и женских, међу којима је један бог уживао највеће поштовање, овде Сварожић, тамо Перун. Том цртом која га додатно повезује са источнословенским паганством Сварожићев култ се истовремено разликује од осталих полапских култова, јер се у другим тамошњим храмовима чиме је описе поседујемо помиње по један идол (Јаровит у Волгасту, Триглав у Штетину и Јулину, Свентовит у Аркони). Са друге стране, код Сварожића нема помена о многоглавости, којом се одликују Триглави, Свентовитови и други рујански идоли. То што се многоглав идол јавља по правилу усамљен, указује на то да је полицефалија идола симболично изражавала поливалентност култа: другим речима, ликови као Триглав и Свентовит у себи су обједињавали више божанских функција које су другде могле бити расподељене на неколико уже специјализованих божанстава. Тумачење Триглавових свештеника, које преноси Ебон, да три главе штетинског идола симболизују његову власт над небом, земљом и подземљем, звучи у том смислу аутентично: Зевс као грчка варијанта праиндоевропског обоготвореног неба такође се утраја на космолошком плану: осим олимпског, небеског Зевса, постојао је и земаљски, *Zeus Kthónios*, као парњак богиње Земље у склопу пољопривредних култова,<sup>9</sup> а и подземни, *Zeus Katakthónios*, с тим што се овим последњим именом означава посебно божанство, Зевсов брат и бог доњег света Хад. Са четвороглавим Свентовидовим кипом често је поређен камени идол нађен 1848. у пресахлом кориту реке Збруч у источној Галицији, у облику стуба на чије су четири стране исклесана четири лика, обједињена на врху

<sup>9</sup> За ову митолошку представу и њену култну артикулацију, укључујући њене могуће трагове у словенском фолклору и лексици, в. Loma 1996.



истом капом; један лик је женски. У начелу, можемо се питати да ли оваква иконографија произлази из удруживања и међусобног сливања првобитно различитих митолошких ликова, или напротив, из осамостаљивања појединих аспеката и функција једног првобитног лика. У сваком случају, није вероватно да би посреди била проста агломерација међусобно несродних култова. Ближе истини биће схватање по којем је између појединих овако обједињених ликова морала постојати одређена теолошка или мистична веза. Аналогију за то пружају хришћански прикази Свете Тројице у лику троглавог младића, како на западу, на пример у Пољској, тако и на истоку, на пример код нас на фресци из XIV века у манастиру Матејић на Скопској Црној Гори.

У космолошком смислу, многоликост може изражавати трансформације основних елемената: воде, која се јавља у виду кише, росе, потока и река, леда и снега, мора; ваздуха, који је истовремено и ветар и облак, магла, и дах живих бића — а особито ватре. За староиндијског Агнија, божанску персонификацију огња, ведске химне кажу да има три седишта и три родна места: на небу, на људским огњиштима и жртвеницима и у водама светског мора које окружава земљу. У основи те Агнијеве троликости је космолошка представа о ватри која кружи кроз васиону: силазећи са неба у виду муње она оплођава воду својим заметком, који путем земних сокова продире у биљке из којих онда човек измамљује огњишну или жртвену ватру; на другој страни се тај заметак, назван „златним ембрионом” (*hiranyagarbha*-), сваког јутра у мору наново рађа као сунце. Додамо ли да се ватра димом претаче у ваздух, а ваздух прелази у воду претварањем магле у росу, облака у кишу, тиме се затвара кружни ток елемената у природи, у чијој је основи огањ као непропаљиво начело.

Ова космологија ватре,<sup>10</sup> схваћене као свепрожимајућа божанска енергија, час манифестна, час латентна, није била својствена само ведским Индијцима, него и њиховим најближим сродницима Иранцима, и она лежи у основи зороастријског огњепоклонства. Штавише, можемо са доста поуздања узети да та представа има своје још праиндоевропско порекло, али да је код других индоевропских огранака теже препознатљива под наслагама доцнијих развоја. Тако се код старих Грка ватра као елемент непосредно везује само за бога-ковача Хефеста и за богињу огњишта Хестију, али се сме претпоставити да се на изворну представу о многоликом огњу у крајњој линији свде и неки други ликови грчког пантеона. Аполон, који се поистовећује са небеским огњем — Сунцем, истовремено је близак Агнију у његовој улози божанског прво-свештеника, заснованој на персонификацији жртвене ватре. Хермес је, као и Агни, божански гласник, а уједно и спроводник душа умрлих на онај свет, улога која се изводи из обичаја спаљивања мртваца. Чак и бог мора Посејдон упоредив је са Агнијем, јер се он кроз водену стихију не креће пливајући нити у лађи, него возећи се коњском запрегом, баш као

<sup>10</sup> За индоевропски оквир в. Loma 1999, 13—31, за старе Словене Лома 2002а, 206—208.

и бог сунца Хелије по небу, а то је и начин на који се Агни у својству „потомка Водā”, индоиранског Апам Напата, уздиже као Сунце из морских валова. Сам Зевс се такође може схватити као оличење космичке ватре, како у својству громовника, тако и у својству бога ведрога, дневног неба, што је, како смо рекли, етимолошко значење његовог имена. Иначе је грчки назив за то горње, надоблачно небо, *aithēr* „етер”, изведен од глагола који значи „горети” а етер је у складу с тим био замишљан као ватрена супстанца.

На описаној мистерији трансформације ватре из муње у енергију скривену у дрвету која се ослобађа његовим паљењем на огњишту или жртвенику заснива се култ храста, који су европски Индоевропљани поштовали више од свег осталог дрвећа, сматрајући га посвећеним богу громовнику. То важи како за Грке, Латине и Германе, тако и за Балте и Словене. С обзиром на највећу блискост Словена са Балтима како у погледу језика, тако и у погледу религије, за нас је посебно поучно једно место из *Хронике* Симона Грунауа са почетка XVI века, где описује пагански култ који су не много пре његовог времена стари Пруси, једно балтско племе које је у међувремену понемчено, упражњавали у свом светилишту Ромову. Ту је пред светим храстом горела ватра коју су стално одржавали јер се није смела угасити. На храсту су стајала три божанска лика, у средини громовник Перкун, а са његове две стране бог подземног света Патол и бог река и извора Потримп. Та иста три бога су, истим распоредом, била приказана 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. Намеће се тумачење да је код старих Пруса главни предмет култа био управо свети огањ у три своја појавна вида, персонификована у ликовима тројице боогова. Даље нас то подсећа на Триглава, чији је златни кип био углављен у шупље храстово дебло, и чије су три главе тумачене као симбол његове власти над трима космичким доменима који се подударале са Перкуновим (небо), Потримповим (воде) и Патоловим (доњи свет). Градација старосних доба код ова три бога, од младића преко човека у најбољим годинама до старца, највероватније се односила на веровање да упоредо са јачањем и слабљењем небеског огња — Сунца у току године, и свештена ватра на земљи подлеже старењу, смрти и поновном рађању, које налази свој одраз у годишњем обреду гашења старе и паљења нове ватре, везаном за Сунчеве обратнице. О летњој дугодневици пале се и прескачу кресови, обичај који се накнадно везао за хришћанске празнике Ивањдан или Видовдан, на шта је у случају овога другог осим временске блискости утицала и именска сличност између Светог Вита/Вида и Свентовита. Свентовит се, на другој страни, одразио и у Белом Виду српских коледских песама, извођених уочи Божића, о зимској краткодневици. За Божић се везује годишње паљење нове ватре у домаћем култу, на кућном огњишту. Код Срба то ради положајник, за чији смо назив *радован* рекли да је можда у вези са *Радогоси* као другим именом Сварожића-огња. Опрека старе и нове ватре, како земаљске тако и небеске — Сунчеве, налази свој израз у коледској песми која супротста-

вља „старога Бадњака” „младоме Божићу”. Можда није пресмело нагађање да би сам бадњак, храстов трупац пресечен нагроје који се на Бадње вече свечано уноси у кућу, маже медом, засипа житом, љуби, да би се на Божић ујутру спалио на огњишту, могао бити примитиван, фетишистички пралик оне иконографије која је на словенском северозападу нашла свој израз у представи троглавог божанства. Прелазни вид могле су представљати антропоморфне дрвене статуете нађене на прибалтичком подручју, стилизоване у виду фалуса, датиране последњим столетјима словенског паганства. Оне вероватно стоје у вези са ритуалним паљењем свештене ватре о солстицијима. Извођење свете, „живе” ватре схватало се као чин зачећа и изводило трењем два дрвца једног у друго, од којих се једно, тврђе, звало мушким, а друго, удубљено, женским.<sup>11</sup> Вероватно прибалтичке фалоидне статуете представљају то „мушко” дрвце, а значајно је да неке од њих имају на врху приказана четири људска лица, попут Свентовитовог кипа у Аркони. Код источних Словена дрвени фалус играо је улогу у обреду званом *Јарило*, који је под тим именом посведочен и код Срба у Банату. Глагол *јарити* значи истовремено „распаљивати” и „оплођавати”, те је вероватно да је овај обред, који је такође падао уз летњу дугодневицу (Ивањдан), био везан са паљењем нове ватре, уз нагласак на култу плодности, који налазимо и код полапског Јаровита, те сазвучност два имена неће бити случајна; ту се придодаје и староруски идол *Јарун*, а суфикс његовог имена поткрепљује претпоставку да се и ту и код Јаровита и Јарила ради о хипостазама *Перуна*.

Можемо закључити да се словенски култови чијим описима располажемо усредсређују на један средишњи лик, било окружен другим, њему подређеним ликовима, било сам рашчлањен на више хипостаза и функција, које стоје у вези са различитим манифестацијама ватре. У једном староруском извору налазимо изричит исказ да је „Перун многострук” чему одговара литавски израз „има много Перкунá”. Та многострукост може се истовремено схватити и као мноштво појавних облика огња, и као умножавање једног, врховног бога кроз многобројне локалне култове, где он бива означен различитим именима. У схватању простог народа ти племенски богови бивали су међусобно супротстављени, на начин на који су се у средњем веку могла сукобити два хришћанска светитеља у својству заштитника двеју зараћених страна, али је паганско свештенство чувало свест о њиховој заједничкој теолошкој подлози, сублимирајући га у формулу *Перунъ естъ многоъ*. На тој свести се вероватно темељила и Владимирова реформа као последњи трзај источнословенског паганства. Истовремено постављање Перунових идола у Кијеву и Новгороду требало је да превазиђе уситњеност локалних култова у корист државног јединства; но ово ће ускоро потом бити успостављено на основи нове, хришћанске вере.

Поред ватре у њеним различитим појавама друга, са њом тесно повезана природна стихија која је имала значајно место у старој словенској

<sup>11</sup> В. Лома 1999 *passim*.

религији је ветар. Та веза очитује се пре свега у домену атмосферских појава, јер у најмању руку громовник и олујни бог чине нераздржив пар, као староиндијски Индра и Вају, или је бог грома уједно и бог олује, „сабирач облака”, гр. *nephelegéreta Zeùs*. Литавско веровање, да постоје четири Перуна за све четири стране света као да одражава управо такав један спој, а није искључено да исто значење имају и четири Свентовитова лица. Мање је очита, али подједнако значајна веза између обоготвореног ветра и ватре у погребним обичајима и веровањима о загробном животу. Стари Словени су, као и стари Балти, Германи, Келти, Латини, Трачани, Грци, Индијци, Хетити, претежно спаљивали своје мртве.<sup>12</sup> Кад кажемо претежно, мислимо на нека одступања у времену и простору, на која ћемо се мало доцније осврнути, али и на местимично изузеће појединих категорија становништва унутар исте популације, у том смислу што су обреду спаљивања подвргавани првенствено одрасли мушкарци, ратници који су прошли иницијацију, за које се веровало да им душа одлази са ломаче димом у небо, на којем је за њих резервисано блажено боравиште, попут староиндијске *Индралоке*, „Индриног света”, или нордијске Валхале; таквог ратника могла је на онај свет испратити његова супруга, на чему се темељи обичај самоспаљивања удовице на мужевљевој ломачи, данас познат под именом *саши* код хиндуиста, а у старо доба забележен и код других индоевропских народа, међу њима старих Словена и Германа. При кремацији очекивала се помоћ божанског ветра, не само да добро распали ломачу како би тело у потпуности сагорело и душа била ослобођена за пут на онај свет, као у епизоди *Илијаде* када Ахилеј спаљује свога палог друга Патрокла, него и да је са димом ватре срећно спроведе онамо. Та психопомпска улога ветра посведочена је у хиндуизму, где се спаљивање мртваца постиже помоћу три или пет ватара, и према томе која од њих прва захвати тело, што зависи од смера у којем ветар дува, гата се да ће душа отићи у свет богова, свет предака или у неки трећи свет. У једном извештају о спаљивању мртвих код паганских Балта помиње се веровање да ако дим иде са ломаче право у небо душа бива спасена, а ако се дим повија на ветру, да је она изгубљена. Балтски бог ветра Вејопатис био је приказиван у лику човека са два различито усмерена лица, што се може односити на два вида ветра, добром и злом, који су од битног значаја за човекову судбину после смрти. Слично у зороастријској митологији улогу психопомпа игра бог ветра Вају — чије је име прасродно са првим делом Вејопатисовог имена — удвојен у две хипостазе, доброга Вајуа, који душе праведника преводи преко уског моста са земље на небо, и злог Вајуа, који душе грешника сурвава оданде у пакао.<sup>13</sup>

У поменутом Ибн-Фадлановом извештају о погребу једног истакнутог Руса спаљеног у чуну заједно са једном од својих жена наводи се и тумачење смисла овог обреда из уста једног од присутних: „Ви Арапи

<sup>12</sup> Подробно о овом обреду код античких и полуцивилизаних народа, са посебним освртом на старе Словене, в. Лома 2005.

<sup>13</sup> За Вајуа и његову могућу везу са словенским Вијом и Дабогом в. Лома 2003 *passim*, 2004б 62–66.

сте глупи, јер онога, који вам је најдражи и кога највише поштујете међу људима, узимате и бацате у земљу, да га тамо једу бубе и црви, а ми га спалимо у трену, тако да он одмах одлази у рај”. У склопу обреда помениута је и визија небеског раја као прекрасног зеленог предела од стране жене која је добровољно пристала да прати покојника на онај свет. Већ смо поменили дилему да ли се овај опис односи на Словене или на скандинавске Варјаге, али независно од тога можемо узети да су и стари Словени делили исто схватање. Оно долази до изражаја и у једном староруском тексту из 1261. године. То је прича о Совију, који је једном ухватио вепра и дао његових девет слезина синовима да их испеку. Они их сами поједу, а он кад је то сазнао реши да сиђе у ад, али успе да уђе онамо тек кроз девет врата, која му је показао један од синова. Затим је син сам потражио оца и нашавши га, сахранио га у земљу. Уставши ујутро Совиј је рекао сину да су га појели црви и гмизавци. Онда га је син поставио на дрво (обичај излагања мртвих!), али су га до следећег јутра изуједали комарци и пчеле. Тек када су га спалили, Совиј је рекао сину да је „спавао чврсто, као дете у колевци”. У доба када је ова прича забележена, Руси су увелико били хришћани који се покопавају, и њоме се објашњава обичај кремације код њихових балтских суседа. Само име *Со-виј* може бити и словенско и балтско, али се у оба случаја тумачи као сложеница где је други члан сродан индоиранском *vāu-* и литавском *vė-jas* „ветар”, које је присутно и у првом делу имена балтског бога ветра *Vejopatisa*. Највероватније је истог порекла и име митолошког лика *Виј*, који у истоименој Гогољевој приповеци игра улогу вратара царства мртвих. Први елеменат у *Со-виј* је индоевропски префикс *si-* у значењу „добар, добро”, који имамо и у неким другим балтским и словенским речима, између осталог у прасл. *\*су-дорвѣ* „здрав”, *\*су-богѣ* „богат”, па и у *\*су-мъртъ* „смрт”. Доста је писано о томе зашто се у словенском језику „смрт” означава као „добра”. Углавном се тумачи да је то изворно назив за „своју”, природну смрт, који се из еуфемистичких разлога проширио и на све друге врсте смрти, али митолошки лик „Доброг ветра” који души омогућава одлазак у небески рај упућује на закључак да оно што смрт дефинише као „добру” није освртање уназад, на протекли земаљски живот просуђен као „добро” окончан ако није насилно и превремено прекинут, него поглед унапред, у блажену егзистенцију после смрти као врхунско добро.

Да је појам „добре смрти” изворно везан за обред кремације указује и митолошки лик вампира. Реч *вамѿир*, рус. *уныр*, најубедљивије се тумачи као словенски пандан грчкој сложеници *á-pyros*, дословце „без ватре, неспаљен”; изворно би она означавала мртваца над којим није извршен обред спаљивања, тако да се његова душа не може раставити од тела и отићи на онај свет. Такав мртвац онда устаје из гроба и узнемирава пре свега своје најближе рођаке, подсећајући их на њихову обавезу да га на прописан начин сахране, т. ј. спале. Због тога би покојници сумњиви да се вампире бивали откопани, прободени глоговим коцем и спаљени. Спаљивање вампира помиње *Душанов законик*, а у неким заба-

ченим српским крајевима прибегавало му се још почетком двадесетог века.<sup>14</sup>

Зороастријски бог ветра и атмосфере Вају преузео је улогу чувара моста који води са овога на онај свет стога што ваздушни простор у космолошком смислу представља мост између земље и неба, а Вајуово удвајање у добру и злу хипостазу најубедљивије се објашњава као остатак из времена када су и стари Иранци још спаљивали мртве, па је душа умрлог са ломаче димом прелазила у ветар и од смера у којем овај дува зависило да ли ће она доспети на жељено загробно одредиште, што је, видели смо, било веровање заједничко околним сродним народима: старим Индијцима и старим Балтима, а свакако и старим Словенима, па можда и још неподељеним Праиндоевропљанима. Доцније су Иранци напустили кремацију у корист других погребних обреда: покопавања и излагања мртвих, можда услед недостатка дрвета у евроазијском степском појасу; у сваком случају, зороастризам је изричито забрањивао спаљивање мртваца као скрнављење светог огња.

Археолози Прасловене заједно са Германима и Балтима изводе из тзв. староевропског културног круга носилаца „културе поља са урнама” и у оквиру ње посебно „лужичке културе”. За ову културу био је карактеристичан обред спаљивања мртвих, што се огледа и у описаним веровањима и митолошким представама, а такође у језику, где треба поменути и стсл. реч *кpada* „ломача”, која постоји још само у германском. Но на југоистоку прасловенске територије, у такозваној черњаховској култури II–V в. хришћанске ере, мешају се обреди кремације и инхумације, т. ј. укопа неспаљених мртваца у земљу. То се објашњава иранским утицајем, будући да је то био појас у којем је долазило до додира и прожимања са иранским Скитима и Сарматима, који су добрих хиљаду година живели у северном прибрежју Црног мора као југоисточни суседи Прасловена. Већ смо рекли да се тај утицај осећа и у словенској религиозној терминологији, првенствено кроз поменути помак значења речи *бог* и *небо*, али и у неким другим речима. Старији термин култа код Прасловена свакако је био *\*modliti* „молити”, који се среће још у балтским и германским језицима, хетитском и јерменском, и чије је основно значење било „усмено се обраћати са молбом или молитвом”, па се даље развило у „приносити на жртву” (руско *молить скотину* „клати стоку”), одатле онда и *\*modla* „идол”. Овоме термину, међутим, конкурише *\*жьрти* „жртвовати”, одатле *жрец*, *жрѣва*, реч која се по свој прилици проширила са истока захвативши осим словенских и балтске језике; у староиндијском, староиранском и литавском одговарајући глагол значи „славити, призивати”.

Стари Иранци су, по сведочанству малобројних личних имена, у најраније доба морали делити са старим Индијцима реч за ватру и бога ватре *agni-*, познату и њиховим западним рођацима, Балтима, Словенима и Латинима, да би је онда одбацили и заменили речју *ātar-/āθr-* и у

<sup>14</sup> Поред Лома 2005 уп. Лома 2004а где је, на стр. 37–38, дат преглед досадашњих тумачења речи *вамѣир*.



апелативном и у митолошком значењу — слично као што су, како смо већ рекли, праиндоевропско *\*deivo-* деградирани у назив за демонска бића а „бога” почели називати *baga-*. Разлог замене речи за ватру лако је наслутити у већ поменутом иранском радикалном одбацивању обреда кремације. Сви народи који су сачували праиндоевропску реч *\*ognis* упражњавали су у старо време обред спаљивања мртваца, те је она за Иранце који су тај обред жигосали као безбожан попримила погрдно значење ватре онечишћене додиром са мртвим телом и да означи свети огањ као предмет обожавања морали су посегнути за новим називом. Словени, видели смо, претежно су остали при спаљивању мртвих па сходно томе и сачували реч *огънь*, али се код дела њих на југоистоку проширио ирански обичај укопавања, а упоредо са њим реч *вайшра*, која се своди на поменуто иранску *ātar-/āθr-*.

Већ смо рекли да је словенска реч *боџ* своје данашње значење попримила под иранским утицајем, а да се првобитно употребљавала у значењу „удела, среће, богатства” које још чува у неким својим изведеницама. Она је по пореклу изведеница од праие. глаголског корена *\*bhag-* „доделити, добити у део” и могла је имати и пасивно и активно значење. У ведској религији *bhaga-* значи као апелатив „удео, благостање, имање, посед, срећа”, а као лично име означава бога уделитеља среће и благостања. Тај назив за божанског „уделитеља” стари Иранци су уопштили у ознаку за општи појам божанства. Слична семантика лежи у основи грчког термина *daímōn* који је радна именица од глагола *daíesthai* „додељивати, раздељивати” и значи првобитно „божанство”, а тек од хришћанског времена „злodus, демон”. Уосталом, један древни поетски спој речи, заједнички најстаријим песничким споменицима старих Грка, Индијаца и Иранаца, описује богове управо као „даваоце добара” људима.

Питање да ли у неколиким словенским теонимима, *Дажбоџ*, *Сѣрибоџ*, *Чарнобоџ* реч *боџ* стоји у свом старијем или млађем значењу наизглед звучи излишно, јер на први поглед ништа није природније него узети да у имену бога реч *боџ* управо и значи „бог”. Но у најмању руку оно прво име, које је и најважније, јер се среће код сва три словенска огранка и може се реконструисати у прасловенском облику *\*Дад њбоџ*, по свом типу спада у такозване императивне сложенице где први део не одређује други, него оба заједно одређују неки трећи појам који се подразумева. Тако, на пример, *врѣирей* није „реп који се врти”, него „онај (на пример, пас) који врти репом”, па ни *\*Дад њбоџ* неће бити „бог који даје”, него „онај који даје срећу, богатство”, или, у најширем смислу онај који додељује свакоме удео који му припада или му је досуђен, било да је реч о добру или злу. Тако схваћено, име *\*Дад њбоџ* било би превод староиранског *baga-* у његовом етимолошком значењу.<sup>15</sup> Етимологија првог члана у *Сѣрибоџ* је спорна, али је највероватније тумачење према којем и ту имамо императив од глагола *сѣројити*, и слично значење „онога који ствара, гради богатство, срећу, удео”. За *Чарнобоџ* остаје отворено

<sup>15</sup> В. моју одредницу *Дабоџ* у ОС 23—24.



да ли је то „црни бог” или „онај који додељује црну, злу коб”.<sup>16</sup> Како год било, прелаз са означавања бога као небеског бића, праие. \**deiwo-*, на бога као уделитеља среће, судбине одражава одређени помак појма божанског ка људској сфери, већи уплив богова на људски живот. Разумно је претпоставити да нова реч за бога није дошла од Иранаца Словенима у њеном општем, апстрактном значењу, него везана за конкретан култ или култове. За религијско-митолошке системе старих Иранаца ван круга зороастријске религије било је карактеристично усредсређење на једног врховног бога који је у себе упијао атрибуте и функције других спореднијих божанстава; у том смислу један другоме су конкурисали поменути Вају и Митра. На Вају указује помен ветрова као Стрибогових потомака у *Слову о Полку Игореве*, на Митру, поистовећеног са Сунцем, идентификација Дажбога са грчким Хелијем у преводу Малалине хронике. Постоји претпоставка да је само име *Mithra-*, које значи „споразум, уговор”, прешло Словенима посредством скитске форме *mīhr* као *мирњ*. У том случају би се и руски израз *мир да бог* и српски обичај *мирбожања* о Божићу, празнику новорођеног Сунца, дали свести на ирански спој *Mithra бага*.<sup>17</sup> Но српски *Дабоџ / Дајбоџ* не показује соларне карактеристике, него функције вратара или господара царства мртвих. Један обичај забележен у Банату придаје Хромом Даби улогу чувара моста који води на онај свет, у којој смо већ срели Вају а коју је, у христијанизованој верзији, преузео Свети Арханђео.<sup>18</sup>

Ако говоримо о могућностима реконструкције прасловенског пантеона на основу збира расположивих чињеница и остварених компаративних увида, ту треба поновити оно што је речено на самом почетку овог малог циклуса предавања: *ѡанѡеон* је грчка реч и појам изведен из грчке митологије. Грчки олимпски пантеон са Зевсом на челу представља у великој мери одраз релативно позне систематизације, извршене по угледу на патријархалне монархије, са прецизно утврђеним родбинским и хијерархијским односима и јасно разграниченим надлежностима. Такав систем тешко се може претпоставити за праиндоевропску религију, а и за стару словенску као њен изданак.

Када је реч о оскудним назнакама о могућим односима сродства између појединих словенских богова, више је питања него одговора. Да ли на основу уметања Сварога и Дажбога као два сукцесивна владара у Малалину верзију митске историје Старог Египта треба закључити да су њих двојица и у словенској митологији важили као отац и син? Или можда та сукцесија одражава двослојност старе словенске религије, при чему би Сварог представљао раније индоевропско наслеђе, а Дажбог накондни ирански утицај? Ако је Дажбог ипак словио као Сварогов син, може ли се он идентификовати са Сварожићем, под претпоставком да суфикс *-ић* у Сварожићевом имену има патронимичку вредност? Или су у питању два сина истог оца? Или је *-ић* у *Сварожић* обичан деминутив-

<sup>16</sup> За могућу интерпретацију овог имена в. Лома 2001.

<sup>17</sup> Први пут ова претпоставка је изнета у: Лома 1990, 106.

<sup>18</sup> Дабога/Дажбога подробније разматрам, надовезујући се на истраживања В. Чајкановића, у: Лома 1998, 3; Лома 1998, 45–50; Лома 2003 *passim*.

ни суфикс, па ово име не значи „Сварогов син”, него напросто „мали или млади Сварог”, као што „Божји” изворно не мора бити „Божји син”, него „мали Бог, младо, новорођено Сунце”? Додатна невоља је што не знамо етимологију основног имена *Свароџ*; но с обзиром на то да грчком Хефесту, са којим Малалин преводилац идентификује Сварога, одговара римски Вулкан, податак Адама Бременског да у Ретри, седишту Сварожићевог култа, постоји „Вулканов лонац” са „грчком ватром”, горућом течношћу, пре указује на истоветност Сварожића-огња са Сварогом-Хефестом.

Уопште узев, треба поново нагласити чињеницу да се словенска божанства помињу у највећем броју случајева изоловано, и да је једини извор где се јављају у већој скупуни иза које би могло стајати нешто налик на пантеон писање руског летописа о паганским идолима које је Владимир поставио у Кијеву, но ту се од шест божанстава највише за три сме допустити општесловенски и прасловенски карактер: за Перуна, Дажбога и можда за Мокош; Стрибог нема паралела ван староруског домена, а Хрс и Симаргл су готово сигурно позне иранске примесе, вероватно божанства Иранаца настањених на територији кијевске Русије, било остатака античких Скита и Сармата, било познијих досељеника.<sup>19</sup> Стога ће бити у праву они који у „Владимировом пантеону” виде пре ефемерну агломерацију разнородних култова из разних делова простране руске државе начињену ради учвршћења државног јединства него одраз неког традиционалног теолошког система.

Они структуралисти и семиотичари који се труде да историјске феномене сагледавају као системе и структуре одређене унутрашњим бинарним опозицијама, стављају Волоса, сточног бога, у опозицију према Перуну, и идентификују у Волосу једног од двојице протагониста мита у којем бог громовник убија змијолико демонско биће, крадљивца стоке.<sup>20</sup> Тај такозвани „основни мит”, у којем громовникова победа над демонским противником означава долазак пролећа а ослобођена говеда симболизују кишне облаке, а који такође поприма општије значење победе космичког поретка над силама хаоса, свакако је представљао битан елемент праиндоевропске митологије<sup>21</sup> и нема сумње да је био познат и старим Словенима, али се чини да је ту Волос укључен без правог основа. Још пре то важи за Велеса, чија се идентификација са Волосом заснива на сазвучности њихових имена, која лако може бити случајна. Није мање проблематична ни реконструкција по којој је Мокош била Перунова жена, која га је у миту преварила са Волосом/Велесом.

Ово низање проблема и дилема са којима се суочавају модерна истраживања словенске религије и митологије могло би још потрајати, али време је да из ове приче покушамо да извучемо какав-такав закључак. Мислим да се можемо сложити да увиди које пружају компаративна лингвистика и упоредна историја религија омогућују да се у приличној

<sup>19</sup> Уп. моје допуне одредницама *Семарџл* и *Хорс* у СМ 491 и 566—567.

<sup>20</sup> Класично дело тог усмерења је Иванов/Гопоров 1974. Критика појединих у њему изнетих хипотеза која следи не може умањити његов велики значај и трајну вредност.

<sup>21</sup> Детаљно га, на филолошком плану, разматра Watkins 1995.

мери употпуни штура слика коју о боговима старих Словена пружају оскудни историјски извори, па и да се, уза сав потребан опрез, да једна општа карактеристика словенске религије. Та религија поникла је из религије древних Праиндоевропљана, која се реконструисе на основу религијско-митолошког наслеђа појединих индоевропских народа, од којих онајближе том претпостављеном праиндоевропском стању стоје најранија веровања старих Индијаца, одражена у Ригведи. Ведска религија не може се окарактерисати ни као класични политеизам, ни као монотеизам, него је за њу скован посебан термин *хенотеизам*. Хенотеистичка религија признаје мноштво божанских ликова, али у конкретним обредно-култним ситуацијама издваја једно божанство уздижући га изнад свих осталих и придајући му атрибуте и функције других божанстава или их просто идентификујући са њим. Од тог праиндоевропског хенотеизма развој је могао ићи у смеру политеизма какав срећемо код старих Грка или према монотеизму као код старих Иранаца. Као и други северни Индоевропљани који су дуже остали изван сфере непосредног зрачења старих цивилизација, и стари Словени су по свему судећи дуго чували тај изворни, хенотеистички карактер своје религије. У средишту праиндоевропске космологије стајала је ватра, латентна и у својим разним манифестацијама, а одговарајуће космолошке представе могу се препознати и код паганских Словена. То важи и за елементе праиндоевропске есхатологије, индивидуалне и универзалне, т. ј. учења о загробној судбини човека и о коначном исходу света, које је такође стајало у вези са култом ватре. Ова схватања су прастара и развила су се у једној средини којој су урбана цивилизација и писменост биле стране, али се она никако не могу означити као примитивна. Напротив, стара индоевропска религија и митологија показују, у типолошком погледу, сразмерно висок ступањ теолошке и космолошке спекулације. Учење о свепожимајућој ватри и о космичким периодима који се завршавају свеопштим пожаром које срећемо у грчкој филозофији, најпре код Хераклита, а затим код стоика, може се схватити као васкрснуће древне индоевропске баштине, делом инспирисано властитом запретаном традицијом, а с друге стране подстакнуто, на тлу Мале Азије, духовним струјањима са иранског истока.

Претхришћанска духовност старих Словена тешко да је била сиромашнија од оне њихових индоевропских предака; напротив, она је морала бити сложенија и богатија него што се то данас може претпоставити на основу површних и нехотично или намерно искривљених извештаја којима о њој располажемо, и њених прежитака у простонародним обичајима и веровањима. Осим конзервације праиндоевропске баштине, она је била отворена и за иновације, пре свега за оне потекле са староиранског простора који је кроз цео стари век био извор иновативних духовних струјања чији се утицај осећао на веома широком простору, од Сибира и Алтаја до Грчке и Јудеје.

ЛИТЕРАТУРА<sup>22</sup>

- Гамкрелидзе/Иванов 1984: Т. В. Гамкрелидзе / Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры I—II*, Тбилиси.
- Иванов/Топоров 1974: В. В. Иванов / В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва.
- Лома 1990: *Позајмљенице из нејознајног језика у прасловенском*, Јужнословенски филолог XLVI, стр. 87—122.
- Лома 1998: А. Лома, *Древние славянские божества у сербов*, Живая старина 1 (17), Москва, стр. 2—4.
- Лома 1999: А. Лома, „Петлић”, „палидрвце” или „оплодотворитель”?, *Кодови словенских култура 4 — Делови шела*, 1999, стр. 131—144.
- Лома 2001: А. Лома, Црна крвца. Један древни песнички спој и симболика боја у митолошким осмишљењима људске жртве, *Кодови словенских култура 6 — Боје*, 2001, стр. 152—160.
- Лома 2002а: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевројски корени српске епике*, Београд.
- Лома 2002б: А. Лома, *Словенска етимологија у индоевројској персијективи*, Глас САНУ СССХСIV, Одељење језика и књижевности књ. 19, стр. 115—127.
- Лома 2003: А. Лома, *Неке српске паралеле источнословенском Вију*, *Valcanica XXXII—XXXIII/2001—2002 [2003]*, стр. 123—141.
- Лома 2004а: А. Лома, *Прасловенска лексика и култура у индоевројском контексту*, у: *Предавања из историје језика = Лингвистичке свеске 4*, Нови Сад, 15—42.
- Лома 2004б: А. Лома, *Веселин Чајкановић — комјарашивни историчар религије*, *Saecula Confluentia*, Зборник радова са научног скупа посвећеног 120-годишњици наставе класичне филологије на Београдском универзитету одржаног 23. новембра 1995. год., Београд, стр. 51—65.
- Лома 2005: А. Лома, Димом у небо. Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама. Његово осмишљење у есхатолошким представама индоевропских народа, са посебним освртом на паганске Словене, *Кодови словенских култура 9 — Смрт* (у штампи).
- СМ: *Словенска митологија — Енциклопедијски речник*, ред. С. М. Толстој / Љ. Раденковић, Београд 2001.
- ЕИЕС: *Encyclopedia of Indo-European Culture*, ed. J. P. Mallory and D. Q. Adams, London / Chicago 1997.
- ФНРС: *Fontes historiae religionis Slavicae*, coll. С. Н. Meyer, Berolini 1931.
- Лома 1996: А. Лома, *Dalje od reči: Rekonstrukcija prajezičkih leksemskih spojeva kao perspektiva slovenske i indoevropske etimologije*, Јужнословенски филолог LI/1995 [1996], стр. 31—58.
- Лома 1998: А. Лома, *Interpretationes Slavicae. Some Early mythological Glosses*, *Studia mythologica Slavica 1*, Ljubljana/Pisa, стр. 45—53.
- Лома 1999: А. Лома, *Mitski koreni filozofije*, *Lucida Intervalla 7/1*, Београд стр. 1—38 = id. 25 (1/2002), 7—40.
- Лома 2004: А. Лома, *Procopius about the supreme god of the Slavs (Bella VII 14, 23): two critical remarks*, Зборник радова Византолошког института XLI, Београд, стр. 67—70.
- Lovmjanjski 1996: Н. Lovmjanjski, *Religija Slovena*, prev. В. Rajčić, Београд.

<sup>22</sup> В. горе нап. 3!

- Łowmiański 1979: H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII)*, Warszawa.
- Puhvel 1988: J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore / London.
- Watkins 1995: C. Watkins, *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford.

*Aleksandar Loma*

OLD SLAVIC RELIGION:  
A PERSONAL VIEW FROM A COMPARATIVIST STANDPOINT

S u m m a r y

This paper focuses on the survey of the old Slavic religion related to the religious and mythological concepts of the lower level. The author believes that the high cults were primarily affected by Christianization and thus were erased from memory. A comparative, primarily lexical analysis leads to a completely opposite conclusion.

Pre-Christian spirituality of the Old Slavs was certainly not poorer than the spirituality of their Indo-European ancestors; on the contrary, it must have been more complex and richer than we could assume today on the basis of the superficial and accidentally or intentionally distorted reports about it available to us, as well as on the basis of what was preserved of it in the customs and beliefs of ordinary people. Along with the conservation of the Proto-Indo-European heritage, this spirituality was also open to innovations, primarily those originating from the Old Iranian region which was a source of innovative spiritual trends throughout ancient times and whose influence was felt in a very wide area, from Siberia and Altay Mountains to Greece and Judea.