

СРПСКО УСМЕНО СТВАРАЛАШТВО

Зборник радова

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

Београд, 2008

Александар Лома

СВЈАТОГОР И МАРКО СВЕТОГОРАЦ

Знатан број песничких формула заједничких јужнословенској и источнословенској епици језички је налаз који омогућује да за бар неке мотивско-сижејне сличности и подударности између јужнословенске и источнословенске епике допустимо да нису случајне нити плод познијих контаката и утицаја, већ да проистичу из заједничког прасловенског епског наслеђа. Такав закључак особито је снажан тамо где су слични мотиви или сижеи нашли на обе стране сличан језички израз, пре свега у смислу аналогне употребе прасродних формула. Широко оцртавајући поље, стављајући једног наспрам другог јужнословенског Марка Краљевића и руског Свјатогора, аутор износи хипотезу да иза ових јунака не стоје само две конкретизације истог путујућег предања, већ да се кроз то поређење дао назрети фрагмент прасловенске епике.

Кључне речи: јужнословенска епика, билине, Марко Краљевић, Иља Муромец, Свјатогор, компаративно-митолошка проучавања.

Од почетка научног изучавања српске и јужнословенске народне поезије, епски лик Краљевића Марка био је предмет разних компаративних сагледавања. Од Ирана до Шпаније, од Грчке до Скандинавије, налажене су му аналогije: старогрчки Ахилеј и Херакле, византијски Дигенис Акритас, шпански Сид, француски Роланд, немачки Волфдитрих, скандинавски Старкадр, персијски Рустам само су неки од епских ликова досад поређених са Марком; та поређења се делом ограничавају на препознавање аналогних улога у конкретном сижеу, а делом задиру у оно што бисмо могли назвати типолошким одређењем епског јунака заснованом на збиру његових најизразитијих црта. Она

прва релевантна су за питање надградње Марковог историјског лика у јуначком песништву јужних Словена, у том смислу што су се за њега свакако везали разни „путујући сижее“ средњовековне витешке и дворске поезије, док ова друга отварају питање Марковог епског и можда митолошког супстрата. Запазивши својевремено код Марка неке типичне одлике онога што Димезилова школа назива „бруталним“ подтипом друге, ратничке функције, дошли смо до претпоставке о „Пра-Марку“ као старом, још праиндоевропском епском обрасцу у који се прелио историјски владар Марко Мрњавчевић као његова коначна историјска „попуна“. Огроман временски јаз између дубоке праисторије и пуног средњег века који се покушава премостити том претпоставком изискује посредујућу карику, коју може пружити сазнање о прасловенској старини таквог обрасца. Епском Марку пре свега треба утврдити место на словенској поредбеној равни, па онда просуђивати удео историјског сећања и страних књижевних утицаја у његовом уобличењу.

Да је код старих Словена у прадомовини морала постојати нека врста усменог епског песништва вероватно је већ стога што се оно са поуздањем претпоставља код њихових праиндоевропских предака а било је доцније развијено код њихових појединих огранака. Поред начелне вероватноће, у прилог томе говоре језичке чињенице. Постоји знатан број песничких формула (тј. „стајаћих“ спојева двеју или више речи) који су заједнички јужнословенским и источнословенским јуначким песмама, те се дају реконструисати у свом прасловенском лику; тај чврст и необорив језички налаз омогућује да за бар неке мотивско-сижејне сличности и подударности између јужнословенске и источнословенске епике допустимо да нису случајне нити плод познијих контаката и утицаја, већ да проистичу из заједничког прасловенског епског наслеђа.¹ Такав закључак особито је снажан тамо где су слични мотиви или сижее нашли на обе стране сличан језички израз,

¹ О томе више Лома 2007.

пре свега у смислу аналогне употребе прасродних формула. Овде се усредсређујемо на једну такву двоструку подударност, у нади да ћемо тиме дати скроман допринос реконструкцији фрагмената прасловенске епике а истовремено указати на једну нову нит водиљу у замршеном сплету питања везаних за генезу епскога Марка.

У кругу јунака најстаријих руских епских песама, билина, многи сижеи и мотиви везани у јужнословенској епици за Марка налазе своје аналогije, о чему је, након темељне студије Халанског (Халанский), већ много пута писано. Премда их има везаних и за друге руске богатире, нпр. мотив орања за Микулу Сељаниновића (уп. Путилов 1971, 253), прави руски пандан Марку представља Иља Муромац. Њихова општа сличност није промакла већ првим поредбеним изучаваоцима словенске епике, и отада се на њу увек изнова указивало. „Нова компаративна митологија“ друге половине двадесетог века додатно је оснажила то поређење, јер се у „трофункционалним сижеима“ и један и други јунак јасно везују за другу, ратничку функцију.² Између њих двојице постоји одређена разлика у томе што, као што смо рекли, Марко, упркос свом повременом исказивању витештва и племенитости, више нагиње виолентном, „бруталном“, а Иља више „витешком“ подтипу епског јунака друге функције, попут староиндијског Арђуне, чији је отац бог громовник Индра, слично као што је Иља, посредством Светог Илије, само епска хипостаза Перуна, док улогу плаховитог и сировог снагатора у „Махабахарати“ игра Арђунин брат Бхима, син олујног бога Вајуа. Контекстуално супротстављање два типа може се код Руса наслутити у билини о Иљи и Свјатогору. Ту је Свјатогор див, неизмерно снажан и приглуп; Иља заводи његову жену, потом се братими са њим и на крају му – додуше нехотице, вољом судбине – долази

² За трофункционалну анализу руских епских јунака уп. Dumézil 1968, 624–628; id. 1983, 192–198 („Les trois derniers voyages d’И’ja de Mourom“, Stephens 1986; за покушај да се на тај начин одреди Марков лик в. Лома 1997; id. 2000, 103–123.

главе: њих двојица на планини нађу у стену уклесану гробницу на којој пише да ће у њој починути онај коме је то суђено; први легне Иља, но њему је гробница велика, затим Свјатогор, над којим се камени поклопац гробнице сам затвори, а Иљини покушаји да га разбије својим мачем не само да су узалудни, него се са сваким следећим ударом око поклопца стеже нови гвоздени обруч. Тако див остане заувек сахрањен у недрима планине и на неки начин преобраћен у њу.

Постоји одређена општа сличност између овог сижеа и оних у којима Марко савладава противнике са демонским цртама какви су Муса Кесеџија и његов брат Ђемо Брђанин, при чему прељуби Свјатогорове жене са Иљом одговара одлучујућа помоћ коју, на преваран начин, Марку указује његова посестрима, против Мусе вила облакиња, а против Ђема крчмарица Јања. Ту је, међутим, и једна специфична мотивска подударност, „армирана“ челичним нитима језичких формула. Као што Муса јездећи у сусрет Марку

„топузину баца у облаке / дочекује у бијеле руке“

(Вук 67°, 171 д.), а исто се понаша и његов брат Ђемо (id. 68° 37 д.), тако и Свјатогор јашући

„мечет палку ту под облаки ... на бѣлы руки подхва-
таючи“

(Топоров 1983, 113, тамо и варијанте). Фразеолошка, а делом и етимолошка подударност не оставља сумње да пред собом имамо фрагмент прасловенске старине.³ Да би и епски ликови за које се тај мотив везује на српској и на руској страни могли имати заједнички подједнако дубок корен указује једна суштаствена

³ У јужнословенској епици овај мотив није редак, али у билинама се он, по Стивенсу (Stephens 1986, 105), везује искључиво за Свјатогора. Овом упадљивом мотивском подударношћу не искључује се поређење песме о Марку и Муси са другим билинским сижеима, нпр. ономе о Иљи и Соловеју-разбојнику (уп. Путилов 1971, 62 дд.).

црта коју они деле, само што је она на истоку јасно изражена, а на југу само наговештена. Свјатогор је већ својим именом везан за брда и планине, *Святыиѣ горы*, на којима борави, јер само њихова каменита подлога може издржати његову тежину, под којом земља попушта. У једној варијанти (Гильфердинг 1°, 30-33) сам за себе каже:

„Не носит меня мать сыра земля...

Мне позволено тут ездить по горам да по высокиим,
да по щелейкам по толстым“.

Насупрот тој митолошкој представи, српска песма ставља Мусу и његовог брата Ђема (који га, по универзалном епском шаблону несудијеног осветника, само дублира)⁴ у реалан етногеографски контекст, али опет наглашава њихову исконску везу са планинама и стенама, код Ђема кроза сам његов етник *Брђанин*, а можда и тиме што бива савладан и везан на планини, код Мусе његовом познатом изјавом да је рођен *код оваца на њлочи сѣугеној* (Вук 67°, 187), а и тиме што дочекује Марка у *клицури*, слично као што Свјатогор језди *по щелейкам*. Како ћемо ниже видети, пастирско рођење на камену овде може бити супституција митолошког рођења из камена, но сва историзација и рационализација Мусе Кесеције није у потпуности избрисала његову демонску природу, која се пројављује у финалу песме (три срца и змија на трећем), што јако подсећа на старонордијску легенду о двобоју бога-громовника Тора и дива Хрунгнија, при чему троструком Мусином срцу одговара тророго Хрунгнијево, а Тор се убивши Хрунгнија нашао прикљештен његовом телесином као и Марко Мусином.⁵ Сам Хрунгни обележен је својом каменом природом: глава и штит су му од камена, а оружје му је брус. Та митолошка

⁴ Ако је тачна претпоставка да је као историјски предложак за ове песме послужио арбанашки кнез *Ђино Мусаки*, *Ђемо* и *Муса* су две ономастичке пројекције исте личности.

⁵ Уп. Лома 2002, 83, где је указано само на прву подударност.

црта преноси се на Маркове противнике у другим сижеима, тако је у десетерачкој песми Богишићеве збирке 86°, 190, на коју ћемо се још вратити, отмицар Маркове жене Михна Костуранин *каменић до њаса*, па га Марко савлада тако што му подсече ноге испод колена.

Овај сиже не представља једину, а можда не ни најупечатљивију додирну тачку у епским каријерама Иље Муромца и Марка Краљевића,⁶ али он кроз међусобно сучељавање на неки начин релативизује горепоменуто разграничење између два подтипа епског оличења ратничке функције; Иља је лукавством, издајом и вољом судбине дошао главе јачем од себе, али се на неки начин са њим поистоветио, тако што му је на самрти Свјатогор дахом, знојем или пеном предао део своје јуначке снаге и тиме је, као представник старијег јуначког поколења (*старише бојатири*) пренео у следећи нараштај (*млађише бојатири*), чији је Иља најистакнутији представник.

Са друге стране, ако је овде између Марка и његових демонских противника гранична линија јасно повучена, у другим сижеима Марко иступа као јужнословенски пандан Свјатогору и сличним ликовима. Реч је пре свега о мотиву јунака натчовечанске снаге, којом се он богохулно размеће, (хвалећи се да би могао изокренути небо и земљу, или сл.), па му буде – у крајњој линији, интервенцијом небеског Бога – подметнута торба наоко лака, а уствари неизмерно тешка, јер је у њу сабијена тежина целе Земље (рус. *тяга земная*); узалудно покушавајући да је подигне, он изгуби своју снагу, а његов коњ или он сам упадну у земљу односно камен до колена; прво се, у македонској и бугарској

⁶ Уп., нпр., већ уочени паралелизам уводног дела песме о Марку и Муси са билином о Иљи Муромцу кога кнез Владимир прво држи заточена у тамници а затим га ослободи да би спасао Кијев од најезде Татара под Калин-царем. Не можемо знати да ли је тој у вишем ступњу „историзованој“ верзији претходила нека у којој је исти мотив био везан за Иљину борбу са неким митолошким ликом налик на Свјатогора, па би у српској песми та веза била стара, в. доле нап. 37.

епици, дешава Марку, који се након свега само опамети, а друго Свјатогору, који тако и умире. На ту подударност указао је већ Александр Николајевич Афанасјев (Афанасјев II [1868] 668), а доцније су се на њу освртали многи други изучаваоци словенске епике, поред Халанског у новије време Борис Николајевич Путилов (1971, 83–86), Јуриј Иванович Смирнов (1974; 1983, 246), Дмитриј Михајлович Балашов (1981), Владимир Николајевич Топоров (1983), 125 д., Бошко Сувајић 1997, 225 д. и други. Мишљења су подељена између оних који у њој виде остатак прасловенске митолошке епике и других који подозревају њено позније књишко порекло.⁷ Пошто смо се управо осведочили да у поредбеном пресеку Марко – Иља Муромац – Свјатогор има прасловенског наслеђа, у начелу смо склонили оној првој претпоставци, тим пре што и у овом сижеу значајно место има једна прасловенска (и још праиндоевропска) песничка формула. То је **mati zeml'a* > рус. *майѣ / майѣушка (сыра) земля*, мак. *мајка (черна) земя* у варијанти из Ресена,⁸ она долази и у другим контекстима (уп. косовску бугарштицу Богишић 1^о, 236: *у мајери црној земљи*), али овде је истурена у први план улогом коју сама Земља има у радњи.

Ради правилнијег просуђивања ипак треба узети у обзир шири поредбени оквир. Наиме, Свјатогоров лик и за њега везани сижеи имају већ уочене паралеле у епским и легендарним традицијама околних народа. Један је естонски Калеви-поег, „син (јунака) Калева“, див коме се приписује настанак земљишних облика: брда и долина, језера, стена за које се приповеда да их је он бацио тамо где сад стоје или су у њима остали отисци његових шака или стопала; он је завршио тако што су му непријатељи одрубали ноге или што је остао прикован за врата пакла да би

⁷ Између осталог, сличан мотив среће се и у средњовековној *Александриди*. Но трезвено звучи Путиловљев суд да су на обе стране ове песме „связаны с традицијама архаической эпике“, мада су у њих продрли „некоторые христианско-легендарные мотивы“ (Путилов 1971, 86).

⁸ Наводи у Топоров 1982, 101 (рус.) и 125 (мак.).

спречио да Ђаво (ванапаган) изађе одатле; у руско-естонском пограничју дошло је до сливања његовог лика са Свјатогорвим, па је тамо Свјатогор понео очество *Колыванович* (Топоров 1982, 96). У богатој епској традицији иранских Осета на северном Кавказу Свјатогору у сижеу са торбом тешком као Земља одговара један од главних јунака Батраз, а другој верзији његове смрти, оној у којој га Иља Муромац закива у камену гробницу на „Светој гори“, блиско стоји сиже чији су протагонисти соларни херој Сосрико (Сослан) и див Мукара, „син Снаге, владар литица“, а која се завршава тако што овај остаје на дну Црног Мора вечито заробљен под леденом кором (заједнички је мотив преноса снаге на самрти другоме јунаку). Разлогом и местом вечите казне Свјатогору је близак Ђурђијански (грузински) Амирани, који се због свог богоборства нашао затворен у недрима Кавказа; само једном у седам година планина се на тренутак раствори и он се може видети. Слично се јерменски епски јунак Мхер Млађи када су ноге његовог коња пропале у земљу повукао са овог света у литицу над језером Ван, па једном годишње, када се у њој отворе „врата“, изађе да провери да ли је земља довољно отврдла да поднесе његову тежину. Тај мотив га везује не само са Свјатогором, него и са Марком, који такође има проблем са пропадањем ногу свога Шарца у земљу. Тиме се не исцрпљују додирне тачке у епским традицијама о Мхеру Млађем и Марку: обојицу су њихови очеви проклели да немају порода и да не могу умрети све до Судњег дана; отац би посекао Мхера да се између њих двојице није поставио арханђел Гаврило, исто као што анђео прима кроз црквена врата ударац Вукашинове сабље намењен Марку; и Мхер и Марко на крају умоле Бога да их пренесе у пећину, где надаље чекају свој поновни излазак на свет;⁹ до тог последњег уточишта Мхера води гавран (по чему се оно

⁹ Верује се да Мхер једном годишње, на Вазнесење, на трен изађе из своје пећине, слично веровање о Марку притајеном у пећини негде између Охрида и Преспе везује се за Ускрс (Арнаутов 61).

прозвало „Гаврановом стеном“), а Марку иста птица служи као гласоноша из његове пећине (Лома 2003).

Већ овако оцртан поредбени круг, који нас је, пошав од Свјатогора, опет довео Марку, очитује нам да се мотив кажњеног (окованог, живог сахрањеног и сл.) богопротивника увелико укрестио са мотивом „уснулог јунака“. Свјатогор пре оличава онај први, а Марко овај други, али Свјатогоров *poster ego* Иља и у разним верзијама своје смрти дублира старијег јунака — по неким варијантама, обојица су сахрањена у пећинама на Светим горама, први у Кијеву, а други у Печори (Топоров 1983, 98, нап. 29) — а на другој страни већ се сасвим ближи Марку. У билини *Как ѡревелись боѡиѡыри на Руси* Иљин крај приказан је на следећи начин: заједно са још шесторицом јунака он односи сјајну победу над Татарима, а онда Аљоша Попович узохливши се изазове на мегдан Бога, *силу нездешнюю*; пред њима се створе само два ратника и они их стану сећи, али како би једнога располутили, од њега би се створила двојица живих ратника; три дана су тако секли непријатељску војску, а она је само нарастала. Када су се уморили они и њихови коњи, а мачеви им се иступили, побегли су један за другим у стеновите планине, у тамне пећине и тамо се сви окаменили.¹⁰ Оковани богопротивник јавља се код Срба и другде у християнизованом лику ђавола (ђаволског цара), а у хришћанској еухемеристичкој интерпретацији и као цар Дукљан (Диоклецијан),¹¹ па у традицији о њима двојици, а не о Марку, налазимо блиске паралеле појединим мотивима везаним за горепоменуће ликове упоређене са Свјатогором.¹² Свеједно и

¹⁰ Уп. Топоров 1983, 113. Ова билина је до нас дошла у литерарној обради, али исти мотиви срећу се везани за Иљу у другим аутентичним записима.

¹¹ В. Фабијанић 1964. У појединим сижеима ове ликове дублира домаћи пагански Дабог-Даба, али не и као оковани архидемон.

¹² Већ су запажене специфичне подударности између естонске легенде и српских предања о Дукљану: у обе традиције богопротивни див ступа у инцест са сестром, на крају бива бачен у реку пре него што буде коначно окован; ковачи ударом чекића у наковањ спречавају да се он о Божићу или Ускрсу ослободи (Oinas 1979, 370 д., 373 д.). Са друге стране, мотив залеђивања мора у Вуковој

за Марка постоје варијанте по којима је пренесен у пећину због свога безбоштва¹³ или чак везан из истог разлога.¹⁴

Сав тај сплет поређења не можемо овде даље гранати нити довести до краја у свим појединостима. Време је да се усредсредимо на један мотив у њему, мотив *свјете горе*. Име *Свјатојора* се у билинском контексту недвосмислено везује за „Свете горе“, *Свјатые горы*, као место јунаковог боравка и коначног починка (зове се и *бојатирь Свјатојорскии*, Топоров 1983, 94). На тлу Русије има више локалитета са тим именом, али њихова евентуална веза са епском традицијом о Свјатогору биће секундарна. Топоров (1983, 95 дд.) скреће пажњу на Успенски пећински манастир код Пскова, будући да је реч о руско-естонском пограничју а да постоје знатне сличности између Свјатогора и естонског јунака Калеви-поега, но сам он ту не види више од сразмерно позног и локално ограниченог утицаја естонске епске традиције на руску, који је био подстакнут управо сличношћу двају легендарних ликова. Поред тог места на крајњем северозападу треба поменути и друге *Свјатые горы* у области Донеца, на супротном, југоисточном крају некадашње Русије који гравитира Прикавказју; и ту постоји стари манастир, дакле сасвим задовољавајућа хришћанска мотивација топонима.¹⁵ Ни на једном од тих места

песми *Цар Дуклијан и Крстийшељ Јован* (II 17^а) и тамо наведеном прозном предању, где уместо Дукљана иступа ђаволски цар, има најближу аналогију у осетском епском предању о диву Мукари: Нарт (легионарни јунак) Сосрико ступа са њим у наизглед пријатељско надметање на обали Црног Мора, које се завршава тако што Мукара пристаје да зарони у море а затим, пошто се оно заледи, да разбије лед и изрони; но у том не успева и остаје вечно заробљен под ледом. За распрострањеност мотива в. МАЈЗНЕР 1934, 139.

¹³ Чајкановић 1927, 474, приповетка вероватно заснована на десетерачкој песми из Херцеговачког Загорја.

¹⁴ Предање из јужне Србије (Македоније) у Ср. Стојковић, *Краљевић Марко* 208, по Мајзнер 1934, 128.

¹⁵ Треће место истог имена било је такође у псковском крају, али за њега се зна да се звало друкчије, *Синичья Гора*, пре него што је тамо око 1580. саграђен манастир; доцније је ту сахрањен Пушкин, па је место преименовано у *Пушкинские горы*. Уп. Топоров 1983, 98. За „Свету гору“ на Криму уп. ниже.

не ради се о правој, високој и стеновитој планини, на какву епска песма лоцира Свјатогора, објашњавајући да он ту борави зато што га (обична, мека) земља не држи. Стога се ваља сагласити са Топоровим (1983, 108) да овај епски ороним треба пре везивати за један од два велика планинска масива, Карпате и Кавказ, који са две стране омеђују шумско-степски појас у који билине смештају епску каријеру Иље Муромца.

Горе поменуте осетске, грузинске и јерменске паралеле пре говоре у прилог Кавказу, а ту се и чини да су одговарајуће митолошке представе најдубље укорене. Ђурђијански Амирани није само противник врховног небеског бога Гмертија (доцније идентификованог са хришћанским Богом), него и културни херој, који је између осталог људима додао ватру, што сведочи да је још у седмом веку пре Хр., када су Грци доспели на источне обале Црног Мора, у тамошњој митологији постојао одговарајући лик, са којим су они идентификовали свога Прометеја и лоцирали његово испаштање на Кавказ. Амбиваленција ових митолошких ликова у складу је са закључком да се они свде на персонификације ватре, елемента који може бити и бескрајно користан и крајње разоран. Највиши врх Кавказа Елбрус је вулкан који је био активан до у античко доба, а угашени вулкан је и Демаванд у масиву Елбурса, где је по предању окован троглави змај Ажи Дахака, који ће се једном ослободити и спалити трећину света пре него што га убије васкрсли Крсапа — мотив који се у српском веровању везује за цара Дукљана и Св. Илију. И Елбрус и Елбурс носе исто иранско име које у Авести гласи *Harâ Vərəzaitī* „висока Хара“ и означава митолошку планину; његова веза са Кавказом је вероватно још праисторијска и ранија од везивања за масив јужно од Каспијског језера (пут је претке Иранаца у данашњи Иран довео са севера преко Кавказа).¹⁶ Иранског порекла су и имена ђурђијанског Амиранија и јерменског Мхера; први се своди на *Ахримана*, „Злог духа“ (у Авести *Anra- Mainyu-*), у

¹⁶ О томе више у следећем (13.) броју *Studia Etymologica Cracoviensia*.

зороастризму дуалистички супротстављеног небеском владару Ормазду, „Мудром Господу“ (авест. *Ahura-Mazdâ*), а други – на велико иранско божанство Митру (авест. *Mithra*-, средњеперсијски *Mihr*). По предању забележеном у Псеудо-Плутарховом спису „О именима река и планина“ (ирански) Митра је испутивши своје семе на камен зачео Диорфа који је доцније пао у боју са Арејом и претворио се у планину на обали реке Аракса, слично као што се осетски Сосрико (Сослан), противник Мукарин, родио из пастировог семена које је пало на камен; подсетимо да је сам Митра важио као „из камена рођени“ (гр. *petrogençis*).¹⁷ Аракс је данашњи Арас који чини границу Јерменије са Ираном и Турском, а планина крај њега најпре би могао бити Арарат, активан вулкан чија је последња ерупција забележена 1840. године. Јерменска легенда смешта на ту планину окованог Артавазда (Миллер 1883, 107–108). Очито је реч о митолошким садржајима пониклим у староиранској средини, који су се у рано доба проширили на разне стране из кавкаског средишта, где су њиховом уобличењу погодовали чести земљотреси и активни вулкани. И неки други мотиви везани за легендарне дивове и дивјунаке (бацање стена на велике раздаљине, остављање отисака стопала или шаке у камену),¹⁸ најзад и сама митолошка представа петрификације,

¹⁷ Уп. Топоров 1983, 114, нап. 80.

¹⁸ Оба се ова мотива обилно везују за Марка у локалним предањима, а иначе су широко распрострањена (уп. горе естонског Калевипоега), али вреди истаћи да се вероватно најстарије историјско сведочанство о таквом веровању, код Херодота IV 82, односи на два лакта дуг отисак стопала (скитског) Херакла у стени крај реке Дњестра. У једној билини из Свјатогороваог циклуса јунак голим рукама ломи камење да би га бацио на свог противника; Топоров 1983, 113 може бити у праву када тај мотив повезује са горе поменутиим мотивом бацања увис и поновног хватања топуза; у вези с тим, он указује (id. 111–113) на белоруске и источнобалтске легенде о древним јунацима који су се метали огромним камењем и обликовали површину земље стварајући на њој неравнине, узвишења и удубљења, реке и језера, тим пре што се исти ти јунаци (блр. *асілки*) јављају и као ковачи, тј. везују за ватру; уп. мотив Хефестове ковачнице под Етном.

претварања дива у планину, преношења његове снаге дахом на наследника, земљотреса изазваних дивовим покушајем да се ослободи окова итд. чини се да су поникли из истог природно-митолошког супстрата који чине вулканске ерупције, изливи и стврдњавање лаве, димна испарења, трусне појаве и сл., за шта се могу наћи потврде у митологијама народа настањених у подручјима интензивне вулканске активности, каква су Полинезија или Северна и Средња Америка.¹⁹

Но на староиранском простору планина да би се назвала светом није морала показивати вулканске активности. Зороастријци су били „огњепоклонници“, тј. обожавали су ватру и поштовали је у њеним разним пројавним видовима, подижући јој засебне храмове где је непрекидно одржавана на олтарима. Тај култ ватре везивао се за планине. По „Бундахишну“, ватра земљорадничког сталежа *Бурзин-Михр*, названа по богу Михру-Митри, одржавана је на планини Реванд; по Џексону, то би могла бити данашња планина *Михр* „Митра“ у области Хорасан западно од Машхада. Успомена на такав култ могла је породити предања попут оног о Мхеру Млађем у једној у културном смислу увелико иранизованој средини каква је била старојерменска пре покрштења. Између две врсте „светих гора“, оних које у себи природно садрже ватрену стихију и оних на којима су људи стално одржавали или повремено палили свети огањ граница није била оштро повучена. Стари ирански мит, који обрађује Фирдуси у своме спеву *Шахнаме*, о победи Феридуна (авестијског Траетаоне) над демоном Захаком (авестијским Ажи Дахаком), који је завршио окован у дубокој пећини под вулканом Демавенд изазивајући повремено својим трзањем земљотресе, прослављан је до скорашњих времена у истоименом граду у подножју планине тако што су сваког 31. августа ложили ватру на оближњем врхунцу, у спомен на ватру

¹⁹ Та тема заслужује подробније разматрање, у које се овде не можемо упуштати; више у следећем десетом броју *Кодова словенских култура*.

коју је сам Феридун по договору упалио да обзнани своју победу над Захаком (Миллер 1883, 112).

Што се тиче Прасловена, и њихови додири с Иранцима били су трајни и интензивни, али не са Персијским царством у његовом хиљадугодишњем трајању под династијама Ахеменида, Арсакида и Сасанида, него са ирански, Скитима и Сарматима који су негде између деветог века претхришћанске и четвртог хришћанске ере обитавали у области северно од Црног Мора, античкој Скитији, у југоисточном суседству словенске прадомовине. Утолико је занимљиво сведочанство позноантичког лексикографа Стефана из Бизанта (VI в.) да је у Скитији постојала нека „света гора“ — грчки *Hágion óros*, како ће се доцније, од деветог века, називати антички Атос (Атон) — а „иза ње“ (тј. вероватно у истом планинском венцу) брег Псеудартака,²⁰ чије је име, уз лаку поправку (*Ψευδαρτάκη* уместо *Ψευδαρτάκη*) одавно протумачено као **Psānd-art-aka-*, закономеран рефлекс староиранског (авест.) *spānta- āθr-* „света ватра“, настао у устима Сармата, предака данашњих кавкаских Осета. И иза грчког превода *Hágion óros* треба претпоставити домаће, скитско или сарматско назвање, где би исти придев **čvanta-* > авест. *spānta-* стајао уз именицу **gari-* > авест. *ga'ri-*, тако да би цео спој био етимолошки подударан словенском **svęta gora*.²¹ У сваком случају, Стефанов податак, црпен из неког ранијег етнографског или географског списка, може само поткрепити изворност имена *Свяїиоіор* и његову исконску семантичку везу са представом о „светим горама“,²² сведочећи

²⁰ Steph. Byz. s.v. *Ψευδαρτάκη*, λόφος ἐν Σκυθία, μετὰ τὸ λεγόμενον Ἄγινον ὄρος.

²¹ Иза Свјагогоровог имена већ је Топоров 1983, 118 претпоставио „иранско обозначение Святой горы – *Spānta & garay-* (*gairi-*) в авестийском коде“. Недавно је Александр Шапошников (1999, 61; 71 д.) предложио да се та скитска „света гора“ идентификује са угашеним вулканом Карадаг код Коктебеља на Криму, чији се један део зове *Свяїаја іора*. На ту примамљиву идентификацију такође ћу се осврнути у *Кодовима словенских култура* бр. 10.

²² Топоров 1983, 119 дд.; Иванов/Топоров допушта везу са називима митских птица *Восїроіор*, *Восїроіоїї*, пољски *raróg*, чешки *raroh*, словеначки

нам да је таква представа, тесно везана за култ и митологију ватре, поред зороастријаца у Ирану постојала и код њихових скитско-сарматских сродника, вековних суседа старих Словена.²³ Сме се даље претпоставити да су се одговарајуће митологеме већ у то, скитско-сарматско доба, прелиле у епске сижее попут оних о којима је овде реч. „Скитски Херакле“, о којем пише Херодот, сведочи да је у традицији ових европских Иранаца постојао лик аналоган, на вишој митолошкој равни, Митри,²⁴ а на нижој равни епске легенде – змајеборцу Крсапи, који је по типу сличан не само грчком Хераклу, него и руском Иљи Муромцу и нашем Марку Краљевићу. Иза типолошке сличности ту лако може стајати генетска веза, ако рачунамо с тим да поједини скитско-сарматски култови и митови прелазили суседним Словенима. Већ је уочено да у осетском епосу, који има своје доказане скитско-сарматске корене, постоје исти карактеристични сижеи које руска епска легенда везује за Свјатогора: торба коју најснажнији јунак не може

rárov, и у крајњој линији преобразбу из предлошка блиског авестијском *Vərəθraϋna-*, што је име бога победе који се пројављује у виду грабљиве птице. Мартынов 1993 и најскорије 2003, 89 д. враћа се старом извођењу из *святи Еіор* „Свети Ђорђе“. Уп. Фасмер и најскорије Журавлев 2005, 633 д. Рудњицки помишља да други члан није у вези са **gora*, већ **gorēti*, као и у пољ. *Gorzysław*, *Bolegor*, *Cieszycor*, *Dalegor*, *Dziwigor*, чеш. *Hořivoj*, струс. *Горислав(ич)*, буг. *Горислава* (Rudnyčkyj 1962, 232; 1964, 475 д.). Уп. Топоров 1983, н. 14 на 94 д.

²³ Природномитолошки супстрат представе о диву заробљеном у недрима планине свакако представљају вулканско-сеизмички феномени, но та веза избледела је тамо где, као на словенском подручју, нема активних вулкана. Полазећи од тога да на теолошком плану бруталном јунаку дивовске снаге, какав је Свјатогор, одговара, бар код Индоиранаца, бог ветра и олује, Стивенс своди Свјатогора на „уснулог олујног бога“ (sleeping storm god) на основу стихија које најављују његов долазак (земља се тресе, дрвеће повија, реке изливају, на небо се навлачи тама, чује се звук попут грмљавине) Стивенс (Stephens 1986, 104), при чему очито превиђа да земљотрес није саставни део обичне непогоде, али јесте пропратна појава вулканских ерупција и код разних народа се објашњава трзајима архидемона заточеног у дубини земље који ће, кад се једном ослободи, запалити цео свет.

²⁴ То поистовећење произлази из поређења грчке верзије легенде о постанку Скита код Херодота са једним местом код Фирмика Матерна.

да подигне; див који једва и да осећа противникове ударце, али лукавством или вољом судбине заврши затворен у каменој или леденој гробници, предавши дахом своју снагу противнику. Ту је очито било међусобног утицаја, а о његовом смеру и старини говоре, између осталог, очито несловенска и вероватно иранска имена појединих богова у староруском пантеону, пре свега *Хорс*, али вероватно и *Семарил*; ово друго може се тумачити као двочлан назив *Симъ-Рѣилъ* „Сам-Херакле“, где би први члан био ирански **Syâma*- > *Sâm*, што је друго име Крсаспе.²⁵ Међу чудовишћима која је Крсаспа убио је и каменуруки змај Сनावидка, који је слично Свјатогору и Марку Краљевићу претио да ће преврнути небо и земљу.

Све ово указује да је spoj **svęta gora* претхришћански и да је постојао још у прасловенском митолошко-епском песничтву везан за јунака дивовске снаге као назив његовог боравишта и места починка, односно скровишта након принудног одласка или својевољног повлачења са овог света. Ако је тако, онда се морамо упитати за Краљевића Марка, који у јужнословенској епизици у највећој мери отеловљује тај прастари лик, да његово везивање, за живота и после смрти, са Атонском *Свјетом Гором*, можда не представља својеврсно преосмишљање те исконске везе, будући да оно не налази ослонца у ономе што знамо о Марковом историјском предлошку, а њиме се управо Марко издваја од осталих епских јунака. За живота, он се прерушава у калуђера *свјетогорца* да би доспео на двор Мине од Костура и преотео му своју жену; не поричући могуће књижевне предлошке и историјску основу тог сижеа,²⁶ подсећамо да је у њега продро најмање један архаичан

²⁵ Уп. А. Лома у СлМит 491.

²⁶ Не знамо да ли је Орбинијево писање о неверној Марковој жени која је предала Балши Костур (Орбин 68) засновано на историји или инспирисано епском поезијом (уп. Maretić 1909, 192; Жиречек I 315). Мотив да се муж пошавши да ослободи отету жену прерушава у ходочасника среће се и у старонемачкој песми о Волфдитриху и њеним јужнофранцуским, италијанским и шпанским паралелама (Халанский 621 дд.; Maretić 1909, 259).

мотив, Минино до пола камено тело у Богишићевој варијанти. Тај мотив је редак; по Крстићевом индексу (Krstić 1984, 3.8.4, стр. 115) бележе га још само Радовановић 5° (10–13 и Арнаулов 8° (133–148). Осма песма Арнауловљеве збирчице забележена у Врбници код Софије зове се *Марко и жџљѝа базирѝана* и говори о диву Јеврејину који хоће да оплени Свету Гору, попали „Илиндар“ и друге манастире, а Марко га, по мајчином савету, савлада тако што му одсече ноге до колена, јер је у горњем делу тела камен (*камениѝо неѝовоѝо сѝрдце*, 353). Варијанта исте песме из Маријова код Радовановића садржи исти мотив (*заѝѝо му је срце камениѝо*, 75), али у њој је присутан и мотив прерушавања из песме о Марку и Мини из Костура: идући „жолтој Бадзирђани“ у Солун Марко се преодева у црно „како просјач Божји“. Не треба много образлагати да је и овде посреди површна христјанизација прастарог сижеа који смо већ наслутили иза песме о Муси и Марку, тим пре што у једној бугарској варијанти исте песме Чифутин има три срца, као и Муса.²⁷ При реткости мотива каменог тела његово везивање за Марковог демонског противника у двама различитим сижеима²⁸ неће бити случајно, као ни упоредно јављање у једном и другом назива *Свеѝа ѝора*, *свеѝоѝорац*. Трећи за Марка везан контекст где долази исти ороним је песма о Марковој смрти забележена од Филипа Вишњића. Тамо смрт Марка сналази на планини *Урвини*, што је одјек имена места *Ровине* на којем је историјски Марко погинуо, али то што је оно у епској песми постало планина условљено је праисторијским сижеом; његово мртво тело бива пренесено и сахрањено на другој планини, *Свеѝој Гори*, под којом се у тој и другим варијантама подразумева Атонска Света Гора са српским манасти-

²⁷ На то указује, у поглављу VII 4, Халанский, који пореди и краља Ерула у Вергилијевој *Енејиди* VIII 563, уп. Maretić 1897, 18 д.

²⁸ Испод површинске разлике (један отима Марку жену, други угрожава православну веру) крије се, и овде, суштинска истоветност, и у том светлу треба сагледати чињеницу да се у варијантама песме о Марку и Мини од Костура овај други означава као *Циговина*, *Чиговина* (Maretić 1909, 191).

ром Хиландаром (*Вилиндар*). Не зна се тачно где је историјски Марко сахрањен, но по свему судећи негде у околини Скопља, на подручју своје државе.²⁹ У сваком случају, то није било ни у Хиландару нити уопште на Светој Гори. Веза епског Марка са њом нема историјског утемељења.³⁰ Планина као место Маркове смрти и Света Гора као место његовог починка очито су настале удвајањем предисторијске сижејне одреднице које је напросто била *Светија Гора*, али не хришћанска, Атонска, него паганска, где се јунак повукао у пећину и чека свој повратак на овај свет. Ако је овакво наше тумачење назива *Светија Гора*, *светојорац* везаних за епски лик Краљевића Марка тачно, оно омогућује да се они заједно са руским *Святогор*, *Святыи горы*, приборје, у лику **sveta gora*, *svetogor-ьskъ*,³¹ репертоару досад реконструисаних формула језика прасловенске епске поезије. Тиме се истовремено искључује хришћанска провенијенција имена руског богатира и успоставља толико потребна језичка спона која доказује прасловенско родство двају епских ликова.³²

²⁹ Орбин (55) пише почетком XVII в. да је његово тело покопано у манастиру Блачани крај Скопља. У коментару на стр. 314 С. Ћирковић указује на претпоставку Л. Мирковића (Старинар 3/1924–25, 34 д.) да се та традиција односи на манастир Матејич у скопској Црној Гори, близу којег има село таквог имена. Са друге стране, може се помишљати на Марков манастир код Скопља, његову властиту задужбину.

³⁰ Историјски Марко се међу српским средњовековним владарима у односу на Свету гору пре истицао у негативном смислу: Раде Михаљчић објашњава чињеницу да се његове исправе нису сачувале донекле и тиме што он није попут својих претходника даривао Хиландар или неки други светогорски манастир (2001, 245).

³¹ Као што је *светојорац* универбизација од *светојорски* (*монах / калуђер*), тако је и *Святогор* од *святогорский*, само друкчијег, асуфиксалног типа, чиме се од ктетика преко етника дошло до нечег налик на двосложно лично име

³² В. горе нап. 4. Напоменимо да док „света гора“ (коју таквом чини „свети огањ“ притајен у њој или штован на њој) представља нераздвојив митолошко-култни супстрат овде размотрених ликова на челу са Свјатогором, нема баш никакве споне између Свјатогорове епске легенде и хришћанске легенде о Све-

Иља као најстарији и најистакнутији међу познијим јунацима (младшије богатыри) придружује се, у својству млађег побратима и наследника, Свјатогору као представнику ранијег, митолошки обојеног нараштаја (старшије богатыри),³³ слично стоје јерменски Мхер млађи према свом деди Мхеру старијем, као и из камена рођени и у планину претворени Диорф према своме оцу Митри, такође „рођеном из камена“. Све ово потврђује горе изнесено запажање да у овим паровима „старији“ : „млађи“, „отац“ : „син“,³⁴ „дед“ : „унук“ иза старосне одн. генерацијске опозиције, а каткад и међусобног сукобљавања, стоји суштински идентитет двају ликова било у синхроним, било у дијахроним пресецима. Није на одмет указати да и Свјатогор и Марко представљају, сваки у склопу своје епске традиције, неку врсту хронолошке вертикале која повезује више јуначких нараштаја; Свјатогор је у билинама једина спона између старијих богатира, којима сам припада, и млађих на челу са Иљом Муромцем; Марко је са својим триста шездесет година дугим животом апсолутни изузетак међу српским епским јунацима; он једини собом премошћује ону најдубљу временску међу коју је у српском народном памћењу заорао Косовски бој, полазећи од које се све дели на „пре“ и „после Косова“.³⁵ Чињеница да је историјски Марко преживео Косовски

том Ђорђу, а још је теже замисливо да се епски лик дива који од своје тежине тоне у земљу могао развити из представе о митској птици попут Симурга.

³³ Поред Свјатогора то су још чаробњак Волх (Вољга) способан да на себе узима разна животињска обличја, и чудесни орач Микула.

³⁴ Демонски (дивовски, до паса камени) *иуг* у једној варијанти песме где се сукобљава са Марком тврди да је Марков отац, уп. Путилов 1971, 82.

³⁵ Заправо ту Марко иступа као последњи изданак људског нараштаја „златнога доба“, када су људи живели много дуже, плодови били много већи итд., па је кварење обичаја свему томе учинило крај, уп. Чајкановић 1927, 144° (Марко се оженио у својој двестотој години девојком од сто година, а његова мати чуди се што јој син већ има дуге брке а снаха развијене груди, јер кад се она у својој двестотој години удавала дојке су јој биле још сасвим мале, а њеном мужу Вукашину, коме је тада било триста година, тек почели ницати брци). Јермени за Мхера верују да ће коначно изаћи из пећине када пропадне овај искварени свет и настане нови, у којем ће пшенично зрно бити велико као

бој могла је у не малој мери допринети да управо његова епска пројекција себи привуче мотиве и сижее традиционално везане за лик натприродно дуговечног див-јунака.³⁶

Прича о Свјатогору и Марку удева се у дуг и замршен поредбени ланац, на чијем почетку стоји један изврстан чланак Всеволода Милер (Миллер 1883). Поред овде поменутих карика: Прометеја, Амირанија-Ахримана, Мхера-Митре, Ажи Дахаке, Крсаспе, Мукаре, Калевипоега, цара Дукљана, ту спадају и нордијски Локи, „уснули јунаци“ какви су Фридрих Барбароса, Карло Велики, краљ Артур, на словенском југу, поред Марка Краљевића, Иван Црнојевић, код словенаца краљ Матјаж итд. Данац Аксел Олрик је у својој знаменитој монографији, која се на данском појавила 1913, а у немачком преводу девет година доцније (Olrík 1922), дошао до закључка да су се ови мотиви и сижеи распространили још у претхришћанско доба зрачењем из неког источног, најпре кавкаског центра. Критичари су слабу тачку ове тезе налазили у тешкоћи да се замисле путеви којима је цео митолошки склоп могао доспети из Прикавказја у Скандинавију (Олрик је могуће посреднике видео у прицрноморским Готима).³⁷ Овде предочена вероватноћа да одговарајуће представе код јужних и источних Словена вуку свој корен из прасловенског доба пружа нам досад недостајућу карикату. Словени су их у својој прапостојбини могли преузети од својих југоисточних суседа, иранских Скита и Сармата настањених у степском појасу који се протеже северно од

орач, а јечмено као шипурак; сличан мотив јавља се и у српској традицији, на шта је указао Томашевић 2006, 122 дд. Путилов 1971, 81 поводом песме о Марку и детету Дукадинчету истиче да ту Марко иступа као представник старијег поколења, али да и његов млади противник има неке архаичне црте „старшег богатыря“; ту опет срећемо измењивост црта и мотива између два хронолошки и/ли сижејно супротстављена лика, о којој смо говорили горе.

³⁶ Тиме се, наравно, не искључују друга могућа објашњења Маркове епске каријере, уп. скорије Љубинковић 1994, где је, између осталог, изнета интересантна идеја да је Марко могао апсорбовати поједине елементе античког култа Херакла, присутног на тлу његове државе.

³⁷ Уп. Dumézil 1959, 116.

Црног Мора између северних обронака Кавказа и ушћа Дунава, да би их даље проследили Германима и Келтима.³⁸ То се могло десити и пре хунске најезде, која је прекинула ту словенско-иранску географску везу, или у њеном непосредном исходу, у којем су поједина сарматско-аланска племена избегла на северозапад и настанила се међу Словене, положивши основ образовању потоње антске племенске скупине. У великој сеоби која је уследила тај митолошко-легендарни склоп доспео је и на Балкан и на том новом тлу се током векова претакао у нове ликове, историјске (цар Диоклецијан, краљ Марко Мрњавчевић, угарски краљ Матијаш), или преузете из хришћанске митологије (Пророк Илија, Св. Јован Крститељ).

При свој ширини оцртаног поља и уз ограду да свеобухватна истраживања на њему тек треба да буду спроведена, одважујемо се на закључак да иза његовог овде фокусираног сегмента, где смо једнога наспрам другом ставили руског Свјатогора и јужно-словенског Краљевића Марка, не само да стоје две различите конкретизације истог путујућег предања, већ да се кроз то поређење дао назрети фрагмент прасловенске епике.

Овај налаз релативизује наш суд изречен пре десет година о могућности да се разграниче два Марка: прави епски јунак у српској, и претежно митолошки лик хероја-полубога у македонско-бугарској традицији (Лома 1997, 168; 2002, 103 д.). Поредбени пресек у који улазе Свјатогор и јерменски Мхер захвата обе традиције, укључујући, на српској страни, у високој мери „историзоване“ песме попут оне о Марку и Муси,³⁹ па чак и

³⁸ У случају Угрофинаца (естонски Калевипоег) могуће је како непосредно преузеће од скитско-сарматских Иранаца, тако и словенско посредство.

³⁹ Напоменимо да се Марко заточен у царевој тамници на почетку те песме (*коса му је до земљице црне ... ноктии су му орашии би мој'о* 65 дд.) може поредити не само са сличним мотивом везаним за Иљу Муромца, како је то горе споменуто (нап. 7), него и са описима окованих демона. Тако Кабардинци приповедају да је на врху Елбруса окован старац браде дуге до стопала и ноктију налик на орлове канце: кад се разбесни и почне отимати, од ланца којим

„Урош и Мрњавчевићи“. Разлика је само у степену историзације заједничког митолошког супстрага.

Литература

- Арнаулов: М. Арнаудовъ, *Крали Марко в народнаѣа ѡезия*, София 1918, 8°
- Афанасъев I–III: **А. Н. Афанасъев**, *Поэѣиѣские воззрения славян на ѣрироду*, Москва, I 1865, II 1868, III 1869:
- Балашов 1983: Д. М. Балашов, Из истории былинного эпоса. Святогор, *Русский фольклор XX*, 10–21.
- Балашов/Новичкова 2001: Д. М. Балашов / Т. А. Новичкова, Русский былинный эпос, у: *Былины*. Т. I: *Былины Печоры: Север Еврoпѣской России*, Санкт-Петербург / Москва, 21–78.
- Дринов 1911: М. С. Дринов, Сказание о Святогоре и Земной Тяге в южнославнской народной словесности, *Съчинения на М. С. Дринова*, София, 460–473.
- Журавлев 2005: **А. Ф. Журавлев**, *Язык и миф. Линѣивистѣиѣский коментѣиарий к ѣируду А. Н. Афанасъева „Поэѣиѣские воззрения славян на ѣрироду“*, Москва.
- Иванов/Топоров: В. В. Иванов / В. Н. Топоров, одредница *Свяѣоѣор у Мифы народов мира II*, стр. 421.
- Лиречек: К. Лиречек, *Истѣорија Срба*, ред. Ј. Радонић, I–II, Београд 1952.
- Лома 1997: А. Лома, Епски лик Краљевѣиѣа Марка у светлу нове компаративне митологије, у Љубинковић 1997, 163–204.
- Лома 2002: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоеврѣоиски корени срѣиске еѣике*, Београд 2002.
- Лома 2003: А. Лома, „Два врана гаврана“: *Corvus согах* у словенској епици – компаративни поглед, *Кодови словенских кулѣура* 8, 109–132.

је везан пуцају громови и севају муње, дах му је као олујни ветар итд. (Миллер 1883, 101 д.).

- Лома 2007: А. Лома, Стилске и социолингвистичке равни прасловенског језика — речник и творба речи, *Зборник Маџице српске за славистичку* (у штампи).
- Љубинковић 1994: Н. Љубинковић, Краљевић Марко – историја, мит, легенда, *Даница за 1995* (II), Београд 1994.
- Љубинковић 1997: Н. Љубинковић (прир.), *Марко Краљевић – историја, мит, легенда* (= *Расковник* 87–90), Београд.
- Мајзнер 1934: М. Ј. Мајзнер, *Српске народне приповејке. Тексти и коментари* (Српски етнографски зборник I, Расправе и грађа књ. 1/3), Београд.
- Мартынов 1993: В. В. Мартынов, Святогор – былинная ипостась Перуна, *Philologia Slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого*, Москва.
- Мартынов 2003: В. В. Мартынов, Этимология и скрытая двухкомпонентность слова, *Studia etymologica Brunensia* 2, 81–91.
- Миллер 1883: Вс. Миллер, Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, *Журнал Министерства народного просвещения* 225, 107.
- Михальчић 2001: Р. Михальчић, *Владарске приповејке обласних јосидара*, Београд.
- Орбин: Мавро Орбин, *Краљевство Словена*, прев. З. Шундрица, Београд 1968.
- Путилов 1971: Б. Н. Путилов, *Русский и южнославянский героический эпос*, Москва.
- Радовановић: Војислав Радовановић, *Маријовци у њесми, причи и шали*, Скопље 1931.
- СлМит: С. Толстој / Љ. Раденковић (ур.), *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, Београд 2001.
- Смирнов 1983: Восстановление общеславянского эпического репертуара, *История, культура, этнография и фольклор славянских народов. международный съезд славистов*, Киев, септембар 1983 г., *Доклады советской делегации*, Москва, стр. 241–256.
- Сувајџић 1997: Б. Сувајџић, *Митска и функционална смрт Марка Краљевића*, у Љубинковић 1997, 205–228.

- Томашевић 2006: Р. Томашевић, Спашице герои Мгер и Марко, *The Armenian Epic and the World Epic Heritage*, Yerevan, 111–126.
- Топоров 1983: В. Н. Топоров, Русск. *Святойоор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов, *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов*, Москва, стр. 89–126.
- Фабјјанић 1964: Р. Фабјјанић, Цар Дукљан у народним предањима“, *Гласник Етнографској музеја на Цейињу* 4, 373–384.
- Фасмер: М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, перевод и дополнения О. Н. Трубачева I-IV, **Москва** 21986–1987.
- Халанский 1893–96: Г. Халанский, *Южнославянские сказания о Кралевице Марке в связи с произведениями русского былевојо эйоса I–III*, **Варшава**.
- Чажјановић 1927: *Српске народне приповејке*, књ. 1, уредио В. Чажјановић (Српски етнографски зборник XLI), **Београд**.

*

- Dumézil 1959: G. Dumézil, *Loki*, Darmstadt (допуњено немачко издање француског из 1948).
- Dumézil 1968: G. Dumézil, *Mythe et épopée* I, Paris.
- Dumézil 1983: G. Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés. Esquisses de mythologie*, Paris.
- Krstić 1984: Br. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena* (Posebna izdanja SANU knj. DLV, Odeljenje jezika i književnosti knj. 36), Beograd.
- Maretić 1897: T. Maretić, M. Halanskoga „Južnoslovensko pričanje o Kraljeviću Marku u svezi s narodnom ruskom epikom“, Zagreb (poseban otisak iz Rada JAZU CXXXII).
- Maretić 1909: T. Maretić, *Naša narodna epika*, Zagreb (стране смо наводили по поновљеном издању Београд 1966).
- Oinas 1979: Felix J. Oinas, Kalevipoeg and his South Slavic relations, *Journal of Baltic Studies*, 10/4, 369–380.
- Olrik 1922: A. Olrik, *Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang*, deutsch von W. Ranisch, Berlin.

- Puhvel 1987: J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore / London.
- Rudnyčyj 1962: J. B. Rudnyčyj, *Svjatogor* – the name of the hero of bylina, *Names* 10/4.
- Rudnyčyj 1964: J. B. Rudnyčyj, Zur Name [?!] *Svjatogor*, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Anrdt Universität XIII*, 475–476.
- Stephens 1986: Dwight Stephens, Archaic elements and structures in the Russian epos, *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics XXXIII*, 97–120.

Aleksandar Loma

RUSSIAN *SVJATOGOR* AND SERBIAN MARK OF THE HOLY MOUNTAIN
(*Marko Svetogorac*)

SUMMARY

Inherently probable, the existence of an oral poetry among the Slavs in their proto-home before the Migration Age is inferred from a number of etymological matches of whole poetic formulas between South Slavic and Russian epic traditions, which suggests that the similarities of their figures and plots may be explained, too, as a common inheritance rather than due to independent or later developments, and where both form and content are comparable, the research results in reconstructing fragments of Common Slavic heroic and mythological poetry. The present paper aims at recovering such a fragment.

The most popular hero of South Slavic epics, Prince Mark, late 14th century Serbian ruler in what is today Macedonia, has been compared so far to epic heroes of different epochs and nations, such as Greek Achilles and Heracles, Byzantine Digenis Akritas, Spanish Cid, Frankish Roland, German Wolfdietrich, Old Norse Starkad, Persian Rostam, but genetically most relevant are the parallels found to him in Russian *biliny*. Among the “elder heroes“ (*staršie bogatyri*) it is Svjatogor and in the second generation Il’ja of Murom, who are connected together by the motif of the latter inheriting the former’s strength (*sila*). In the poem confronting two heroes Svjatogor is characterized by the same behavior as Mark’s adversary Musa: both of them while riding throw a mace nearly into the clouds and than catch it with their “white hands“; there is a striking similarity between the two descriptions, with some formulaic and even etymological correspondences undoubtedly rooted in common poetic heritage. Whereas Svjatogor, a giant with suprahuman strength, conserves his mythological substance reflected especially in him being intimately tied, even by his

name, with the fabulous ‘Holy Mountains’ (*Svjatye Gory*) whose craggy soil only can support his weight, Musa is strongly euhemerized (an Albanian rebelling against the sultan!), but still keeping traces of a demonic nature, for he is three-hearted with a talking snake inside his chest, and his size must have been enormous, because Mark having slain him only narrowly saved himself from under his dead body. Musa’s three hearts mean that he was thrice stronger than a normal man, which provokes Mark’s famous lament over having killed a better hero than himself; similarly, the dying Svjatogor transmits to Il’ja only one half or one third of his superfluous power. A *tertium comparationis* is provided by Old Norse Hrungni, a giant with a three-cornered heart of stone, who, slain in a duel by Thor, falls prone across his killer with one leg over his neck, and subsequently all the other Ases prove themselves unable to move it and unblock their champion. Hrungni’s stony nature (he was also stone-headed and armed with a hone and a large shield of stone) resembles that of Svjatogor, who is in a sense identical with his rocky abode. Musa having been born on a rock and confronting Marko in a mountain gorge, his brother and alter ego *Djemo* being surnamed ‘Highlander’ (*Brdjanin*) may reflect a similar association. The poem about Svjatogor and Il’ja ends with the former being buried alive in a large tomb carved out of rock in the “Holy Mountains” and thus mystically assimilated to them. There is another version of Svjatogor’s death, where he after blasphemously boasting about his strength loses it while attempting in vain to lift a small sack containing miraculously the weight of the entire earth (*ljaga zemnaja*), sinks to his knees into the ground and dies, obviously petrified into a mountain. The same story is known to Macedonian and Bulgarian epics, where it is connected with Prince Mark, only he survives the lesson; and there is again a poetic formula of a good Indo-European pedigree used by both traditions in this context, Russ. *mat’ (syra) zemlja*, Mac. *majka (černa) zemja*, to assure us of its Common Slavic provenience. The historical Mark fell 1395 in a battle fought in the Wallachian plain and was buried probably in a monastery built by him near Skopje, whereas in the epic tradition his end is variously narrated but consistently associated with a mountain; either he is transported alive into a hidden cave (the motif of sleeping hero), or he dies on the top of a mythical mountain and his body is subsequently translated by monks to the ‘Holy Mountain’ (*Sveta Gora*), whereby Mount Athos is meant, just as in an early recorded variant of the poem about Mark recapturing his wife, where he disguises himself as a ‘monk from the Holy Mountain’ (*Svetogorac*). However, in the same variant, Mark’s adversary features a stone body down to the waist. In another poem, the same feature is attributed to a giant Jew, who attempts to plunder the Holy Mountain and to burn its monasteries but ends by being slain by Marko. In variants the plunderer of the Holy Mountain has three hearts and the abductor of Mark’s wife is designated as a Jew, which proves the original identity of Mark’s various conflicts considered here, so that we are entitled to assume underlying fragments of a Common Slavic epicized myth concentrated around the notion of a ‘Holy (or ‘Mighty’) mountain’, **sveta gora*, a Pre-Christian one, older than the sacralization of Mt Athos which started only in 7th century A.D. Consequently, the unhistorical association of Prince Mark with it must be due to a later reinterpretation.

A ‘Holy mountain’, Greek *Hágion óros*, in Scythia is mentioned by 6th century A.D. lexicographer Stephan of Byzantium in connection with a hill called *Pseudartákç*, which is convincingly interpreted as Middle-Iranian (Sarmatian) **Psänd-art-aka-* ‘(Hill) of Holy Fire’, with the adjective **psänd-* matching Avestan *spanta-*, Slavic *svetъ*. Pre-Christian sacredness of a mountain in this part of Europe

may be a hint of Iranian fire-cult as practiced on the mountain tops, with the holy fire kept burning perpetually. On the other hand, the legends of gigantic heroes bound to or buried under or sleeping inside a mountain may have arisen from a naturalistic mythological substrate. Mount Elbrus, the highest peak in Caucasus, where fire-givers Georgian Amirani (i.e. Iranian Ahriman) and Greek Prometheus got their punishment, was an active volcano in the historical time, as well as its namesake Elburz in South Caspian (both names continue Avestan *Harâ Bərəzaitī*), where, in a cave underneath Mount Demavend, the monstrous Zakhak, Avestan *Aziš Dahako*, is believed to lie imprisoned until at the end of the world he breaks loose and burns a third of the earth. A latent volcano, with fumaroles, hot springs and memories of its former eruptions, may have provoked such beliefs. Also the motifs of giants throwing far stone blocks, leaving their footprints in rocks and being transformed into mountains seem to originate in the volcanic phenomena such as eruptions, outbursts of lava and its subsequent hardening. Parallels are provided by the mythologies of peoples inhabiting volcanic areas of the world, such as Pacific Ring of Fire or Trans-Mexican volcanic belt. Since the proto-home of the Slavs did not belong to the areas of historical volcanic activity, their concept of the “holy mountain“ and its heroic personification was probably due to the spread of myths and legends arisen in Caucasian and Caspian area through the East-European Iranians, i.e. Scythians and Sarmatians. The same might be true of comparable figures of other traditions, such as Ossetian Mukara, Armenian Mher (< Mithra), Estonian Kalevipoeg, etc., and even of Old Norse Loki, despite the volcanic nature of Iceland.