

CLIO



KODOVI

2001

boje

broj 6

SLOVENSKIH KULTURA



KODOVI SLOVENSKIH KULTURA

Александар Лома, Београд

Црна крвца

Један древни песнички спој и симболика боја у митолошким осмишљењима људске жртве.

Црнобог и Црноглав¹

При крајњој оскудности извора о старој словенској религији, пада у очи да се црна боја као божанско обележје јавља у склопу два теонима, оба забележена код крајњег северозападног словенског огранка у Полабљу и балтичком Поморју, у доба када је тамошње паганство водило последњу, на неуспех унапред осуђену борбу за свој опстанак.

У Бранденбургу, словенском Бранибору, помиње се средином XI века “Црнобог”. Његов култ бележи у својој “Словенској хроници” Хелмолд, немачки мисионар који је онде боравио трудећи се да браниборског кнеза Прибислава и његове поданике преведе у хришћанство. (Прибислав је доцније одиста примио хришћанску веру променивши име у Херман, што добро илуструје чињеницу да је христијанизација у том делу словенског света нужно водила однарођавању и германизацији.) Вероватно је присуствујући свечаностима на Прибислављевом двору Хелмолд запазио словенску “празноверицу” коју описује следећим речима: “на својим гозбама и пијанкама они (Словени) се обређују чашом уз коју изговарају речи не бих рекао молитве, већ пре клетве својим боговима, добром и злом, исповедајући (на тај начин веровање) да сваку добру коб удељује добри (бог), а злу — зли. Отуда, штавише, злог бога на свом језику зову ђаво или Чернобог, тојест ‘црни бог’ *malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellat.*” (Helmoldi Chronica Slavorum I 53 = MEYER 1931, 44).

Није јасно да ли је Хелмолдов превод, према којем би Чернобог била детерминативна (*karmadhāraya*) сложеница у значењу ‘niger deus, црни бог’, тачан; ово име може се схватити и као ‘злокобни, злосрећни’, тј. као атрубутивна (*bahuvrīhi*) сложеница где би реч бог имала своје изворно значење ‘оно што човеку падне у део вољом богова’, а придев *црн* био употребљен пренесено. За нашу расправу та дилема није од битног значаја, но и независно од ње овај Хелмолдов податак изазива међу историчарима религије многе недоумице и спорове. Једни га одбацују као неаутентичан и тенденциозан, проистекао из мисионарске тежње да се прелаз из старе у нову веру олакша изналажењем што више додирних тачака међу њима, по цену искривљавања изворног смисла домаћих митолошких представа и ритуала, док други на њему граде далекосежне теорије о дуализму иранског (зороастријског) типа код старих Словена. Најразумнијим се чини средњи приступ, који према наводном култу

¹ Словенске култове којих се дотичем у овом одељку детаљније разматрам у трећем поглављу другог дела своје књиге *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, која би ускоро требало да се појави у издању Балканолошког института САНУ.

“Црног бога” код полапских Словена задржава критичку дистанцу, пре свега у погледу поистовећења тог лика са хришћанским ђаволом, али Хелмолдом извештају не одриче вредност прворазредног извора, допуштајући да нам он чува један аутентичан фрагмент старе словенске религије, премда донекле искривљен неразумевањем и произвољним тумачењем од стране хришћанског посматрача. Тако схваћен, овај извештај може се поредити са подацима којима располажемо о другим култовима паганских Словена, као и са фолклорним традицијама словенских народа, и то поређење износи на видело неке занимљиве везе и паралеле. Најупечатљивију аналогију, на коју је указао Веселин ЧАЈКАНОВИЋ, свакако представља лик Црног Арапина код Срба, у народној поезији, веровањима, па чак и у култу. Како се Црни Арапин често јавља као троглав, Чајкановићу се наметнуло даље повезивање са троглавим Тројаном српских легенди, који, додуше, није експлицитно обележен црном бојом, али је везан за ноћ и супротстављен Сунцу (1941, 362 д.; 368). Како пак вишеглави ноћни коњаник Тројан налази убедљиве аналогије у другим митолошким ликовима са словенског северозапада какви су шћећински Триглав и рујански Свентовит, успоставља се поредбени ланац којим се долази до питања: да ли је браниборски култ “Црног бога” представљао посебну појаву у претхришћанској религији тамошњих Словена, јасно се издвајајући својим дистинктивним цртама од њихових других нама познатих култова, или се испод Хелмолдове хришћанско-дуалистичке интерпретације крије напросто једна локална варијанта и епikleза божанства које је на другим местима поштовано под другим именима, у Шћећину као *Триглав*, на острву Рујану као *Свентовит*, у Ретри као *Радогост* итд.? Чајкановић се опредељује за ову другу могућност, и то вероватно с правом. Његова аргументација може се оснажити двома чињеницама, које говоре у прилог Чернобогове историјности са Триглавом. У једном познијем извору, који говори о искорењивању паганских култова у Бранденбургу (Бранибору), не помиње се Чернобог, него Триглав,² а с друге стране српска легенда о троглавом Тројану има блиску сижејну паралелу у једној народној скасци из балтичког Поморја на коју је скренуо пажњу МИХАЙЛОВ (1995), у којој њему одговара демонски лик по имену Чернобог.

Оно што се у Чајкановићевој интерпретацији чини проблематично је његова претпоставка хтонског карактера свих упоређених ликова. За њу нема правога упоришта у савременим изворима XI–XII века, који у први план истичу ратничку функцију ових божанстава. Замишљало се да она предводе војске својих племена у боју, а гатање упражњавано при њиховим храмовима односило се првенствено на исход ратних похода. Сам обред који Хелмолд описује, са наздрављањем “ђаволу” чашом која кружи за трpezом, среће се као епски мотив у једној српској песми (Вук рkp. II 34⁰), што не само потврђује његову аутентичност, већ и указује на његов пре ратнички него општенародни карактер.

У складу с овим запажањима је и одређење другог “црног” божанства код прибалтичких Словена. Једна нордијска сага, која говори о ратовима Данаца против паганских Словена на Рујану у другој половини

² Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium, по Meyer 1931, 61 д.

XI века, помиње тамошњег бога “Црноглава” (*Tiarnaglofi*), напомињући да је он Рујанима био бог победе који је с њима ишао на ратне походе (*Knytlingasaga cap. 121 = MEYER 1931, 85 д.*). Да назив “Црноглав” није био само локалног карактера указивала би једна епизода из српске историје XIII века, где се за то име везује мотив ритуалног набадања главе убијеног иноверног заповедника на копље и њеног приношења владару; код паганских Словена у Полабљу сличан мотив потврђен је у култу ретранског Радогоста, а главе погубљених непријатеља приношене су и велетском (љутићком) Припегали, чије се име да протумачити као **Pribygolvъ*, “набављач, сакупљач глава” и чини се да је оставило топономастички траг на словенском југу.

Уопште узев, код полапских богова изражен је пре свега ратоборни карактер скопчан са крвавим, људским жртвама, а понајмање хтонска природа. Ако је бог попут Триглава или Радогоста и могао између осталог важити за владара мртвих, његово онострано царство свакако није замишљано под земљом, него на небу: на то указују како аналогije германског Водана и староиндијског Индре, тако и неки мотиви српских епских песама; ако је аспект земаљске плодности и био присутан у појединим тамошњим култовима — нпр. код Јаровита, који се поистовећује са римским богом рата Марсом, а истовремено сматра надлежним за раст вегетације, или код Свентовита у кога су полагали наде и за успех у рату и за добру летину — таква профилација се много пре своди на лик небеског (атмосферског) бога громовника који земљи обезбеђује плодотворну кишу, попут источнословенског Перуна, него на бога скривеног у плодноним недрима земље попут грчког Хада, који је истовремено владар над мртвима и давалац богатства. Налазећи “српском (и још прасловенском) врховном богу” најближе аналогije с једне стране у германском Водану, а с друге стране у грчком Хаду/Плутону, Чајкановић је спојио неспојиво, или бар нешто што се само посредно да повезати. Једно је Воданова Валхала, небеско боравиште јунака палих у боју, а друго Хадово туробно подземље; изворно сам Хад као брат, првобитно само хипостаза небеског бога Зевса није морао имати везе са земљом; његовом имену **ha-vid-* одговара у Ведама термин **sam-vid-* који означава “збориште” блажених покојника (“очева”) **на највишем небу** (уп. SCHMITT 1967, 50 д.). Премештање персонификованог зборишта мртвих са неба под земљу грчка је иновација, свакако везана за прелазак са кремације, којом се покојникова душа кроз дим са ломаче испраћа на небо, на инхумацију, тј. полагање мртваца у утробу земље. У том смислу, хтонски карактер Хадов је секундаран, као и код Црног Арапина у српским тужбалицама, где се сахрањивање покојника у земљу поистовећује са његовим одласком Црном Арапину.³

³ Уп. две тужбалице из Срема у запису Григорија А. Николића (*Српске народне песме*, Нови Сад 1888, тужб. 1⁰ и 2⁰): у једној се за преминуло дете каже да ће га мајка “Арапу предати”, а у другој за умрлу девојку да се опремила “у Арапску у земљу незнану / у Арапа повођана нема”.

Црна божанства — хтонска?

Које је, међутим, значење црне боје као заједничког обележја Црнобога, Црноглава и Црног Арапина? Традиционално се она схвата као знак хтонске природе. Добар пример за такво схватање пружа докторска дисертација Михаила Петровића (Петрушевског) одбрањена пред сам Други светски рат на Филозофском факултету у Београду, пред комисијом коју су чинили Веселин Чајкановић, Милан Будимир и Растислав Марић, под насловом “Божанства и демони црне боје код старих народа”. Стари народи о којима је реч су Египћани, Вавилонци, Индоаријци, Персијанци, Мандејци, Грци, Римљани, Германи, Келти и Словени: од словенских божанстава узети су у обзир браниборски Црнобог и рујански Црноглав. Закључак студије гласи, сасвим у складу са погледима ментора Веселина Чајкановића и у духу оновремене науке, да “сва црна божанства и демони имају хтоничну природу и да, према томе, припадају доњем свету” (ПЕТРОВИЋ 1940, 34). Не може се порећи веза између црне боје и (под)земне природе на једној, белине (светлости) и небеске природе на другој страни. У грчком ритуалу беле животиње приношене су на жртву небеским, а црне подземним божанствима. Треба се, међутим, у светлу одсуства хтонских црта код црних словенских божанстава упитати да ли је то једина могућа митолошка интерпретација црне боје.

Црна земља

У скороје време се на значење Црнобоговог имена осврнуо један од водећих изучавалаца словенских старина у другој половини XX века, покојни академик Никита Иљич Толстој (ТОЛСТОЈ 1995). За своју расправу одабрао је праву полазну тачку: везивост придева “црн”, прасл. **čъrnъ* за друге лексеме на општесловенској равни. Тако је, међутим, и он дошао до стајаћег споја “црна земља” као опозиције према “бели дан = бели бог” и до закључка да је Црнобог секундарно изнађен као пандан “белом”, небеском богу, на основу првобитне опреке земља : небо и чињенице да се небо традиционално означавало белим, а земља црном; но земља је била замишљана и персонификована у женском, а не у мушком роду. Црнобог, дакле, не би био никакво реално, па ни хтонско, божанство, али би његово име било “хтонског” порекла.

Одбацујући пар Белобог : Црнобог, који су, између осталих, реконструисали Иванов и Топоров, Толстој преокреће смер дотадашње критике, усредсређене на непосведоченост Белобога, насупротив Црнобогу за кога располажемо Хелмолдовим извештајем. Страница споја “црна земља”, за који је он осим на словенском југу нашао одговарајући пример само још код лемковских Украјинаца, може се поткрепити и продубити епским материјалом. *Црна земља* спада у стајаће спојеве српске епике. Компаративисти који се баве реконструкцијом тзв. “индоевропског песничког језика” поредили су га са грчким хомерским *gaiā mélaina*. То би била једина помена вредна подударност те врсте између јужнословенске епике и хомерских песама (Дуранте, по SCHMITT 1968, 311). Овакав општи суд подлеже ревизији (уп. *велико чудо : méga kýdos*, ЛОМА 2000), а подударност се у конкретном случају може проширити трећим чланом. У Богишићевој бугарштини 1⁰, стих 236 налазимо спој *мати црна земља*,

који с једне стране одговара упоређеном *gaia mélaina*, а с друге, не само значењем, него и етимолошки, одражава праие. формулу **mātēr dhghōm* ‘Мати Земља’, у пару са ‘Оцем Небом’ (**dieus pN₂ter*); чак би се могао, на основу потврде из наше бугарштице, са извесном вероватноћом реконструисати трочлан спој **mātēr krsnā dhghōm*. У руским билинама земља се редовно означава као “мајка”, али се не описује као “црна” већ као “сирова, влажна”: *мать/матушка сырая земля*.

Црна крвца

Истраживање стајаћих спојева српске епике може нас, међутим, одвести и даље у тражењу одговора на горе постављено питање да ли је у традиционалном виђењу света црна боја везана искључиво за хтонско. У српској народној епизи среће се као формула и *црна крв(ца)*, тако у бугарштицама *црна крв* Богишић 2⁰, 10; 32⁰, 70; *црна крвца* (id. 23⁰, 3); у десетерачким песмама искључиво овај други, деминутивни облик, који се у номинативу-акузативу боље уклапа у трохејски размер (Богишић 98⁰, 126, 145; 114⁰, 29, 30; Ерлангенски рукопис 86⁰, 15; 117⁰, 76, 78, 83; 120⁰, 24; Вук II 8⁰, 202; 80⁰, 202; III 33⁰, 458; 42⁰, 362; 70⁰, 152; С. Милутиновић, Пјеванија црногорско-херцеговачка 53⁰, 132; 73⁰, 84; 88⁰, 217, 93⁰, 307, 344, 120⁰, 69, 125⁰, 215, 129⁰, 109, 144⁰, 196, дод. 16⁰, 120).⁴ Овај спој такође има паралелу у хомерским формулама у којима је “црн” нормалан епитет крви: *mélan haîma* (нпр. Ил. IV 149, X 297), *haîma kelainón* (нпр. Ил. I 303; Од. XVI 441). У обичном језику *црна крв* каже се за венску крв, тамнију од артеријске, уп. у истом значењу рус. *черная кровь* (Даль s.v. *кровь*), али овде није реч о описном, него о стајаћем епитету, чији се општесловенски карактер за сад не може потврдити, премда његова прасловенска старина остаје начелно вероватна.⁵ Значајно је да му аналогију налазимо управо код старих Грка, јер нам њихова митолошка традиција пружа могућност да схватимо изворну везу између два појма спојена у формули “црна крв”.

⁴ У недостатку електронског корпуса који би обухватио све релевантне штампане и бар најважније рукописне збирке наших народних песама и омогућио да се на прави начин изучавају традиционалне песничке формуле, своју “пешачку” претрагу ограничио сам на поменуте збирке, које довољно потврђују “стајаћи” карактер споја (који увиђа још Богишић у предговору својој збирци, стр. 45) и његову старину (наглашавам да су песме у којима се он среће од различитих певача из разних крајева); други записи дали би свакако још потврда, уп. нпр. јуначку песму из Топлице коју бележи Милан Ђ. Милићевић (*Краљевина Србија*, Београд 1884, стр. 408–411, стих 90).

⁵ Провера коју сам извршио на основу зборника *Сборник Кирии Данилова*, Москва ²1977, *Собрание народных песен П. В. Киреевского*, т. 1, Ленинград 1977. и антологије *Русская народная поэзия. Эпическая поэзия*, Ленинград 1984, није изнела на видело ни један пример одговарајућег споја; стајаћи придевак уз *кровь* у руској народној поезији је *горячая*. Имали бисмо, дакле, и овде сличан случај као код “црна земља”: јужнословенско-старогрчку подударност у домену песничког језика за коју северно-словенски језици пружају аналогије само у домену фразеологије обичног говора

Црне и Беле Еумениде, Црни Хермес

У свом “Опису Грчке” Паусанија бележи код Мегалопоља у Аркадији храм посвећен богињама по имену “Маније” на месту истог имена (*Maniai*), које је множина од грчке речи *mania* ‘лудило’, а у близини хумку са каменим белегом у виду прста пободеним на врху и друго место по имену Аке (*Aké*) “Исцељење” са другим храмом посвећеним истим богињама. Порекло тих култова и назива објашњава локалном легендом, по којој је Орест, након што је убио сопствену мајку Клитемнестру да освети свог оца Агамемнона, дошавши онамо полудео и у том лудилу су му се приказале црне богиње, па је одгризао себи прст, а оне су тада промениле боју у белу и разум му се повратио. Након тога принео је жртве и црним и белим богињама, које Паусанија, вероватно с правом, поистовећује са Еуменидама, осветницама крвних преступа, посебно проливане крви блиских сродника. Док је за жртву захвалницу белим Еуменидама овде употребљен уобичајен глагол *thyein*, који изворно значи “слати посредством дима на небо” и односи се на жртве паљенице небеским боговима, жртва ради умилоствивљења црних Еуменида описана је другим глаголом *enagizein*, који се примењује на култове покојника и полубогова. У том смислу се опозиција “црно” : “бело” и у овом случају може учинити сводљива на “земаљско, хтонско” : “небеско”, али се чини важнији сам начин на који се црна боја божанства мења у белу: Орестов одгризен прст значи обредно проливање властите крви и приношење дела себе на жртву ради искупа греха. То је исправно уочио већ Фарнел, упоредивши ову причу са једном беотском традицијом, коју сажето преноси Цецес: нападнути од стране Еретријаца, становници Танагре по упутству пророчишта принесу на жртву младића и девојку и затим установе култ “белог Хермеса”. На основу горенаведене аркадске легенде о Орестовом излечењу, Фарнел допуњава смисао овог лапидарног сведочанства: у Танагри је раније морао бити штован “Црни Хермес” који је од својих поклоника захтевао људске жртве, а када је његов гнев одвраћен постао је умирено, “бело” божанство.⁶ Фарнел, додуше, инсистира на хтонској природи претпостављеног “Црног Хермеса”, но ми запажамо да је прелаз из црног у бело и овде остварен ритуалним проливањем људске крви (глагол је *sphagisai* ‘заклати’) и подсећамо се да је традиционални епитет крви у грчком епском песништву ‘црна’. Вредеће да се осврнемо још на неке грчке култове са “црним” предзнаком.

Дионис Меланегид

У другој беотској легенди фигурира Дионис Меланегид или Мелантид: обе варијанте имена садрже придев *mélas* ‘црн’. По једној верзији, кћерима Елеутера, епонима града Елеутере на граници Беотије и Атике, приказао се Дионис одевен у црну козју кожу, а оне су га исмејале, на шта се бог разгневио и послао на њих лудило, од кога су се излечиле

⁶ “Now on this analogy we may suppose that at Tanagra there was a Black, i.e. a chthonian and gloomy Hermes, by whom as a nether power peculiar offerings, even human beings, might be demanded, and that when his wrath was averted he became the appeased or ‘White’ divinity” (FARNELL 1909, 30 f.).

тек пошто је град, по савету пророчишта, установио култ Диониса Меланегиде (*Melánaigis*, од *mélas* ‘црн’ и *aigís* ‘козја кожа, штит’) (Suidas s.v.). По другој верзији, јунаку Меланту (*Mélanthos* ‘црни’, одатле Дионис *Melanthídēs*) помогао је у двобоју против Ксанта (*Xánthos* ‘златокоси, светли’) исти Дионис Меланегид, тако што се појавио иза његовог противника, па је Мелант поверовао да овоме неко притиче у помоћ и прекорео га због кршења правила двобоја, на шта се Ксант осврне да види ко то прилази, а Мелант искористи тај тренутак његове непажње и убије га. Црна козја кожа (или штит, јер *aigís* и то значи) као Дионисов атрибут по Фарнелу очитују његову хтонску природу. У легенди о Елеутеровим кћерима је, међутим, визија црног божанства повезана са лудилом, управо као и у причи о Оресту и Еуменидама, док у повести о Меланту и Ксанту она проузрокује смрт светлог јунака. Немамо сазнања да је култ Диониса Меланегиде у Елеутери укључивао људске жртве, премда се иза борбе Меланга и Ксанта слуги некадашњи сезонски ритуал, какав би чак, по некима, могао лежати у основи трагедије као књижевног рода — који се развио управо у том делу Грчке и у тесној вези са Дионисовим култом, и сме се нагађати да погибија једног од супарника у том приказу изворно није била пука сценска фикција, већ да је значила право жртвоприношење. У најмању руку можемо рећи да Дионисовом култу није био стран тај мрачни аспект. Он се чувао све до у класично доба. Крајем V века Темистокле је персијске заробљенике принео на жртву Дионису Оместу (Plut., Them. 13); име *Oméstes* значи ‘онај који једе сирово (месо)’ и у вези је са ритуалном омофагијом у склопу диониских оргија, када би њихови учесници, претежно учеснице, бакханткиње, хватале по планинама младунчад дивљих животиња, на пример ланад, растрзале их и сирове прождирале, а по неким легендама тако су знале поступати и са властитом одојчади. Сирово месо и крв у архајском поимању чине један јединствен појам, па је иста индоевропска реч у неким језицима, као у словенским, сачувана у значењу ‘крв’, а у другим, као што су старогрчки и староиндијски, означава ‘(сирово) месо’. Дионис није био само, нити првобитно, бог вина, већ оличење и покровитељ екстатичног стања које се могло произвести и другим наркотицима, а ваљда најстарији опојни напиток је управо крв: како животиња, тако и човек који пију свеже крви доспевају у посебно психичко стање које се може поредити са беснилом, али и са екстазом. Као што има везе са *црном земљом*, из које ниче винова лоза, тако је, изворније, Дионис повезан и са *црном крвљу*, која је испрва била битан елемент његових ритуала.

Црни Ареј

Крв има истакнуту улогу и у обредима склапања побратимства или полагања заклетве унутар ратничких дружина широм света. Један такав пример пружа нам Есхил. Седам војсковођа полазећи у рат против Тебе закољу бика тако да му крв истече у удубљени *sákkos*, па умачући прсте у ту крв положе заклетву божанствима рата: Ареју, Енији и “крвожедном” Фобу (страху) (Aesch. Sept. 42). Реципијент крви је означен речју *sákkos*, која се може схватити као козја мешина или (удубљени) штит, по правилу такође од козје коже, а овде носи придевак *melándeton* ‘са црним

пређицама, црно опточен' — или, једноставно, 'црн', ако се узме да је сложени епитет овде употребљен уместо простог ради попуне стиха. Мотиви бика, крви, црне козје коже указују на могућу везу између овог обреда и Диониса Меланегиде, премда божански јамац заклетве ту није он, него бог рата Ареј и њему сродна божанства. Исти трагички песник на једном месту и Ареја означава придевом "црн", као оличење крвопролића међу блиским рођацима: "црни Ареј бесни потоцима једнородне крви": реч је и овде о трагичним догађајима у Агамемноновом дому (Aesch. Ag. 1509–11). Ареј је за старе Грке имао своју хтонску димензију; Артемидор се колеба да ли да га сврста међу надземна (*epigeioi*) или хтонска божанства (Opeiros. 2, 34). Његов мрачан карактер долази до израза у култном пропису да му се жртве приносе ноћу (штенци у Спарти: Paus. III 14, 9), да се улаз у његово светилиште поставља према месту где залази сунце (id. II 25, 1: двојни храм код Арга имао је два излаза, један према истоку, где се налазио кип Афродите, други према западу, где је стајао кип њеног божанског супруга Ареја). На наведеном месту код Есхила, Арејева црна боја, међутим, не асоцира ни на подземље, ни на ноћну таму, него најдиректније на ("црну") људску крв. Он је "црн" зато што је "најкрвожеднији од свих богова" (*phoinikótatos theôn*, Plut. Quaest. Rom. 290^d), јер му се уопште не миле бескрвне жртве (Anth. Pal. VI 324: *anaímaktoús dè thyêlâs ou dêkomai*, каже Ареј сам за себе), а људске жртве су му посебно миле (уп. FARNELL op.cit. 411 дд., где наводи изворе). То је на неки начин и природно: он у себи сублимира идеологију индоевропских ратничких дружина, културноисторијски већ увелико превазиђену у грчком класичном друштву, чиме се објашњава његов маргинализован положај и лош глас; припадници тих дружина идентификовали су се са вуцима, и није чудо што је Арејева животиња управо ноћни грабљивац вук; усамљен у грчком пантеону, он има своје ближе аналогije код народа на маргини цивилизованог света, иранских Скита и Сармата, старих Германа и Словена. Племенски богови полапских Словена које смо поменули на почетку били су типолошки свакако сличнији грчком Ареју него Хаду, па и црну боју као њихов атрибут ваља понајпре тумачити исто као и код њега: заједничком им крвожедном природом.

Закључак

Опозиција бело : црно основна је у спектралном коду и представља један од универзалних модалитета људског мишљења; као таква, она има важно место у митском сагледавању света, улазећи у састав бинарних опозиција космолошког реда као "светло" : "тама", "дан" : "ноћ", "небо" : "земља" и служећи за симболично изражавање таквих егзистенцијалних опрека као "живот" : "смрт", "срећа" : "несрећа". Делимично на тим појмовним паровима општег значаја, а с друге стране на конкретном опажању крви као нечег тамног, црног (уп. *црвено/рујно вино* = *црно вино*), заснива се једна посебна култна опозиција, коју смо овде покушали да изнесемо на видело, у којој "црно" и "бело" одражавају на митолошкој равни крвави или бескрвни карактер ритуала, а црнима се означавају она крвожедна божанства која редовно траже људске жртве. Она се особито

јасно пројављује кроз неке грчке култове и предања, а чини се примењива и у тумачењу појединих црних божанстава и демона код других народа, као што је, рецимо, хиндуистичка Кали, па и словенски Црнобог и Црноглав. Тим увидом ограничава се простор за паушално проглашавање свих митолошких ликова црне боје хтонским, тј. у космолошком смислу везаним за земљу и подземни свет; пример грчког Хада предочава да чак и код једног бога мртвих *par excellence* та веза са подземљем може бити секундарна.⁷ Са друге стране, староиндијски Индра доказује да је спој функција даваоца земаљске плодности и владара на оном свету могао подједнако добро бити остварен у небеском богу-громовнику са иначе израженом ратничком природом, као и у неком подземном демону вегетације.

ЛИТЕРАТУРА

- ЧАЈКАНОВИЋ 1941: В. Чајкановић, *О српском врховном богу*, Београд, навођено по исти, *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, стр. 307–525.
- ДАЉЬ: В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка I–IV*, Москва⁸ 1981–82.
- FARNELL 1909: L. Farnell, *The cults of Greek States V*, Oxford.
- ЛОМА 2000: А. Лома, Порекло и изворно значење речи *чудо*, у: *Чудо у словенским културама*, ур. Д. Ајдачић, Београд.⁸
- MEYER 1931: *Fontes historiae religionis Slavicae*, coll. С. Н. Meyer, Berolini.
- МИХАЙЛОВ 1995: Н. А. Михайлов, Еще раз о *Белобоге и *Чернобоге (К возможности привлечения некоторых косвенных источников), *Славяноведение* 1995, св. 3, стр. 89–96.
- ПЕТРОВИЋ 1940: Мих. Д. Петровић, *Божанства и демони црне боје код старих народа*, Београд.
- SCHMITT 1967: Rüdiger Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden.
- ТОЛСТОЙ 1994: Н. И. Толстой, южнослав. *црна земља, черна земя и бели бог, бел бог* в символично-мифологической перспективе, *Время в пространстве Балкан. Свидетельства языка*, Москва, стр. 22–33.

⁷ Зороастријски Ахриман, зли Дух Таме, коме су приносили вукове на жртву, поистовећен од стране грчких писаца са Хадом (Arist. ap. Diog. Laert. prooem. 6, 8; Plut. De Iside 47 sq.; ср. i Herodot VII 114), можда има своје крајње порекло у богу типа грчког Ареја, некада поштованом од стране ратничко-пљачкашких дружина северноиранских номадских сточара, а демонизованом у средини мирних, седелачких пољопривредника, којима се у првом реду обраћала Заратуштрин реформа.

⁸ Донекле прерађена верзија овог чланка треба ускоро да се појави као прво поглавље првог дела књиге наведене горе у нап. 1.