

CLIO



КОДОВИ

1998

свагба

број 3



СЛОВЕНСКИХ КУЛТУРА

КОДОВИ СЛОВЕНСКИХ КУЛТУРА

Александар Лома, Београд

„Женидба са препрекама“ и райничка иницијација

Борба са демонским ојмичарем невесте и неки ејски мотиви истога обредног порекла у комјарашивној индоевројској ејсејкиви

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

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

*„Чујеш вјерна слуго Арајине,
Ти си јунак рода јуначкога,
И у тебе ири вајре имају,
Већ оијиди у гору зелену.
Ако Бог да те свате разбијеш,
Теб' дјевојка, а нами дарови.“
То је Арај једва дочекао,
Пак оијиде у гору зелену
Куд су друми гостодје сватових.
Пак им онди у бусију седи,
На се меће ири змајевске главе,
А на леђа вучје кожушине.
Кад су свати дошли у бусију,
Онда Арај изађе на друме,
Из уста му сита живи огањ,
А из чела громови иуцају,
А на нос му љутиа киша иде.
Замагли се она црна гора.*

(стих 97–114)

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

*Меће на се девети чудних глава
Ама девети виловскијех глава,
Па он иде на друм њред сватове,
Из уста му њлаовији вјетар њше,
Из ноздрва модар њламен лиса,
Из очију муње сијевају*

Погуби га Секула, који је незван у сватовима свога ујака Јанка. У Томазеа (id. 586–7) младо момче Милин испросио кћер дужда Млечанина, но његова жена шаље за сватовима слугу *Белавера*¹:

*„Белавере, вирна моја слуго!
Ну оишији у камаре горње,
Мећи на се двије рисовине,
Рисовине и дви медвидине,
И сву главу змаја огњенога.
И ѡсиди доброга дораша,
Посади се на раскрижје ѡуша.
Када ѡрођу свати и дивојка,
Зубим шкрини као муња сиња,
Главом хукни, као громак ѡукни,
Поврати ми јединицу ћерцу,
Дати ћу ѡеби један ѡовар блага,
Тер уживај за живоиша ѡвога.“*

Сви се свати разбегну, само Марко остане с девојком и посече Белавера, па пошаље два своја сокола да ухвате вилу која је у одласку устрелила младожењу Милина, те га извиди: очито мотив „Краљевић Марко и вила Равијојла“, премда је у овој варијанти поред младожење Милина и Милош Обиљић, као стари сват. Једна сремска варијанта (Николић 42°), где је младожења Ива Чарнојевић, а непознати му нећак Радоња (Раде) од Кратова, онизак и здепаст, кога су на гори одгајиле виле (њихова сестрица му је помајка, остале посестрима), и који је одрастао чувајући овце, има сличан мотив: кад су свати, пошто је Раде извршио задатке, повели (Латинку) Роксанду, у гори с једне стране (почне да) „лиже пламен, а са друге нешто јечи“; сви се осим Рада уплаше, но девојка објасни да то њена браћа „изводе мудрост“.

У неким варијантама младожењин противник не прерушава се у змаја, већ у **дивљу звер**, не би ли младожењу застрашио. У „женидби Бановић-Стјепана“ (МН I 1, 63°) жена краља од Будима каже слуги Милутину:

¹ Име ће бити у вези са *блавор*, алб. *bullár*, рум. *bălaur* „змај“, уп. Skok I 169 д.

*Обуци се у кожу од вука
И ирисџави зубе јејенове [јеленове?]
Па раићерај њо гори сватјове (232–234)*

Но сама невеста, Маре, објасни сватовима:

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

Нарочито су занимљиве **реплике** којима младожења или његов заточник исказује своју неустрашивост: оне показују карактер епских, изворно можда обредних, формула. У варијанти „Женидбе Сибињанин Јанка“ коју је у Далмацији забележио Томпачео (МН I 1, 70°), Јанков сестрић чобанин Нине убија свога побратима Лизанка Планинка, који је за рачун латинског бана већ девет пута отимао његову кћер сватовима, а сад, десети пут, обећана му је у награду за жену. Пошав да растера сватове, Лизанко

*облачи кожу од курјака
и навлачи кожу од медвједа (356–357).*

Видећи га, Нине му каже:

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

Слично у варијанти „женидбе Грујице Новаковића“ забележеној од истог певача од којег и „Женидба Душанова“, Тешана Подруговића (Вук III 6°). Историјска подлога ове песме сеже у прву половину дванаестог века, када је византијски цар и угарски зет Јован II Комнин бежао пред Угрима кроз клисуру Млаве. У песми уместо њега као младожења иступа његов син Емануил Комнин, „Грчић Манојло“, анахроно сукобљен са Старином Новаком и његовом дружином који покушавају да му преотму невесту. Пошто је савладао једног за другим више противника, младожењи се супротставља сам Новак, застрашујуће прерушен:

*Но еџо њи сџарога Новака,
На њему је сџрашно одијело:
На њему је кожух од међеда,
На глави му кайа вучеџина,
И за кайом крило од лабуда,
Очи су му двије кује вина,
Трејавице од уџине крило;
И он носи сабљу сџароковну (256–263).*

Међутим Манојло се не уплаши:

*„Ближе к мене, Сѣраино Новаче!
Не би бахом из Клисуре ѿврде,²
Виђео сам и жива међеда,
А камо ли кожу од међеда,
Виђео сам и живого вука,
А камо ли мрѣву вучеѣшину;
Виђео сам и живого орла,
А камо ли орлу ѣрушину“³ (269–277).*

У двобоју Манојло побеђује Старину Новака, али му овај потом ипак дође главе захваљујући превари своје помоћнице виле, слично као Марко Муси.

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

*„Пођи, слуго, у камару ѿајну,
на се удри одијело сѣраино,
рисовине и међедовине,
а усѣакни калѣак од ѿри вука,
ѣригрни се сѣраином лавчеѣином,
ѣод скуѣи узми сабљу од мејдана
ѣер ѣи бегу ѣосијеци главу.“ (215–221)*

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

*„Та ѣио си се, курво, нагрдио?!
Знаш ли, курво, ѣвоју ли ѣи нену,
да се Србљи још не ѣреѣадају
од живијех лавах и вуковах,
а некмоли мрѣвије мјешинах.“ (232–237)*

Заподене се двобој и Вук убије царевог слугу.

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

*он задркѣа ѣунијем дланијем (?)
а зашкриѣѣа суром међедином,
а зашклаѣѣа од међеда глава,
као да је на међеду жива (112–115 = 198–201, слично и 73–75).*

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

*Бака ѣиди, чудна каурина!
Чим он сѣраиши на Сѣѣилицу Турке?*

² Тј., по Вуковом објашњењу, „не ћеш ме поплашити и плашњом истјерати из Клисуре“.

³ Како то већ Вук запажа, напред се помиње лабудово крило, а овде орлу ѣрушина: песник је „задремао“.

*А иако ми обје не исјале,
видио сам и међеда жива,
а немоли од међеда главу.“ (205–209).*

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

Каткада је у игри **механичка манипулација**. У песми МН III 1°, јунак носи на копљу главу од медведа која помоћу гајтана зева као да је жива, и њоме плаши непријатеља. У Вуковој песми VII 15° девојку која седи у соби на душеку чувају са леве стране два хајдука машући голим ножевима, са десне целат са сабљом у руци а изнад ње змија која сипа огањ из уста; ушавши, јунак се уплаши, а девојка га умири речима „Није ово вође ништа живо, него мртво на чекрк сагнато“.⁴

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

Мотив свадбених задатака које млада или њена родбина постављају младожењи и његовим сватовима има и своју ширу распрострањеност. Још Халански поредио је нашу „Женидбу Душанову“ са епизодом из „Песме о Нибелунзима“ кад краљ Гунтер одлази на Исланд да испроси Брунхилду: тамо му бивају постављени тешки задаци, које уместо младожење извршава Зигфрид (уп. Maretić 1909: 260–262). Но ту нема борбе са (вишеглавим) змајем. Значајно је, међутим, да се јунаци руског епоса неретко сукобе са змајем или змајоликим демонским противником (Змей Тугарин, троглаво Идолище).

⁴ Уп. Krstić 1984: 445.

Ближа сличност са српским песмама огледа се у томе што се у неким случајевима ради о првом подвигу младог јунака (Добриња и Змај), а каткада се сукоб ставља у сватовски контекст (Дунај-просилац). Стога има основа претпоставки да епско змајеборство на обе стране има своје прасловенске корене⁵ (уп. Путилов 1971: 32–70; Астафјева 1993: 13–72, 179–187).⁶ Ипак, за право разумевање међуодноса митског, обредног и епског у овом мотиву од веће су помоћи **паралеле из других индоевропских традиција**, које истовремено очитују његову још дубљу старину.

Кушање младожење од стране особе прерушене у змаја налазимо и у персијском националном епу. Ту јунак Феридун за редом тројицу својих синова, који су себи управо испросили невесте, једног за другим искушава изашавши пред њих прерушен у змаја. Тај начин није произвољно изабран; сам Феридун је главни змајеборац у иранској митологији. За њега као таквог нема бољег начина да испита да ли су његови синови достојни свога оца него да их макар фиктивно суочи са онаквим демонским противником каквога је некада сам савладао и стекао славу. Тај Феридунов подвиг у верзији Шахнаме представља победа над демонским узурпатором иранског престола Арапином Захаком коме су ђаволском мађијом из плећа изникле две змијске главе. У ранијој, авестијској верзији мита, *Frāētaona*, како гласи ранији облик Феридунова имена, побеђује троглавог змаја Дахака (*Ažiš Dahāko*, одатле, преко турског, наше *аждаха*).

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

Када је Феридун њримио вестѝ да се ѝри ѝринца враћају, кренуо је истѝим ѝуѝем њима у сусретѝ са намером да ѝровери њихов дух и да оѝклони сваку неизвесностѝ коју је у ѝогледу њих имао. Сѝога их је ѝресрео ѝрерушен у змаја од кога ни лав не би могао умаћи неѝовређен. Беснео је и ѝушио се као да кийѝи од јаросѝи и кроз устѝа бљувао ѝламен. Када је видео да му се ѝтројица синова ѝприближавају, увребавиши их кроз ѝмину као ѝри мрачна брега, ѝодидже облаке ѝрашине, истѝљуну ѝену и заурла громко да је цео светѝ одјекивао. Најѝре ѝресреѝе свога најѝтаријег сина, најдосѝојансѝвенијег и досѝојног да носи круну, који рече: „Човек који је сѝекао мудростѝ и моћ расуђивања не сме се сукобѝи са змајем у бици“. На ѝо он хѝѝро окреѝе леђа и ѝобезе. Оѝац креѝе даље у сусретѝ свом средњем сину који, видећи га изблиза, ѝричверсѝи ѝеѝиву на свој лук и заѝеже је, рекавши: „Када је биѝика у ѝоку, ѝѝа има везе да ли је неѝријѝељ бесни лав или коњаник?“

⁵ Један заједнички детаљ је то што се и код Срба и код Руса нема са којом се млади јунак сукоби лоцира на води (покрај реке), тако нпр. змај кога савладава Добриња на Смородини, а троглави Арапин на Ситници (Пјев. 72°, 262).

⁶ Бугарске песме о јуначкој женидби, о којима в. Иванова 1995: 123 дд., већ кроз своју номенклатуру јасно пројављују српски утицај и стога се не могу узети као самосталан изданак прасловенске епске традиције. Исти суд важи за релевантне записе из збирки Матице Хрватске (МН).

Када се најмлађи син приближио, он сјазивши змаја испусти гласан узвик и позва га: „Губи се! Ти си обичан рис, и не усуђуј се да сјајеш на њуи лавовима. Ако је до твојих ушију дошло име цара Феридуна, не сјуиј у борбу са његовим синовима. Ми смо његова деца, сва њројица смо му синови, сиремни да носимо буздован и жељни боја. Најбоље ти је да нам се склонии са њуи и несјанеш у дивљини, иначе ћу те удесити на начин који ти се неће свидети.“ Феридун саслуша и сагледа све то са задовољством и, ѡверивши особине својих синова, ишчезну са лица месца, али се заштим ѡново ѡјави, овај њуи у свом ѡравом лику као њихов ѡица, досѡјансјвено и свечано, ѡраћен бубњевима и дивљим слоновима. У руци му је био његов буздован са главом бика, а следили су га људи највишег ранга у његовој војсци. Свети је сада очитио био у његовој власти. Угледавши царско лице, ѡлменији младићи сјахаше и ѡрчећи му ѡришоше, заштим ѡљубише земљу (ѡред њим) а радосна вика гомиле надјача буку слонина и бубњева. Он узео своје синове за руку и благослови их, указујући им највећу ѡчасит. Заштим им рече: „Тај сјираини змај, који је хтео да уништи свети својим ваѡренем дахом, био је ваш ѡица који је жеleo да ѡровери вашу храбросит. Сјвари су му се расветлиле и он се вратио срећан. Сада ћу вам наденути имена, као шито ѡриличи разумну човеку. Теби, најсјаријем, име ће бити Salm. Нека би широм света одзвањало твоје благосјане (kām), јер си изабрао безбедност (salāmat) од змајеве чељусити (kām) и када је био ѡренушак за то ниси оклевао да му умакнеш. Човека који је довољно лакомислен да се не уѡлаши слона или лава шреба зваши будалом а не храбрим јунаком. Тебе, мој средњи сине, који си од ѡрве ѡказао своју одважност и чији се жеситина само расјламсала од огња, називам Tur, храбрим лавом кога ниједан слон не може савладаши. Храбросит је врлина на ѡресјолу; малодушан човек не може држати узвишен ѡоложај. Следећи си ти, мој најмлађи сине, човек одважна и рашборна духа, сјособан и за брзо и за ѡромишљено деловање. Изабрао си средњи ѡуи између земље и ваѡре, једини ѡрикладан ѡравац за разумна човека. Иако си шврдоглав и млад, ти ѡседујеш бодар дух. Једино човек као ти заслужује хвалу у свету. Сјога је Iгај ѡрикладно име за тебе. Сућено ти је да будеш велики у сваком ѡгледу, јер си од ѡочейка ѡказао лавовску храбросит и у ѡренушкѡ ѡјасностити испѡлио своју мужевностити“.

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

Ова упечатљива словенско-иранска паралела добро се уклапа у налазе до којих је на другом материјалу дошао Жорж Димезил у својој врло значајној студији о ратничкој функцији код Индоевропљана (Dumézil 1969). У поглављу насловљеном „Scenarios et accessoires“ Димезил се најпре осврће на закључак познате монографије о индоиранском богу рата Benveniste/Renou 1934: епikleзи стинд. Индре *Vrtra-hán-* „убица Вртре“ која чува спомен на Индрину много слављену победу над змијоликим чудовиштем тога имена одговара староиранско име бога победе ав. *Vərəθraγna-*, које се, међутим, може схватити само имперсонално: „онај који слама отпор“, будући да у иранској традицији није познато митолошко име *Vrtra-*, већ само neutrum ав. *vərəθrənt* „отпор“; са друге стране, и стинд. masculinum у Ригведи означава масу једва живу, пасивну и без одговарајућег оружја, а Индрина победа над

њом пореди се са обарањем стабла громом (RV II 14.2) или секиром (RV X 89.7, уп. X 28.7–8); и пре, и после боја, Вртрин положај означава се глаголом „лежати“ (*śī-* : грч. κείσθαι), а претња коју он представља за свет пре је економска него ратна: он је запречио воде (RV II 14.2) односно прогутао реке (id. IV 17.1).

Паралелан сиже у староиндијској митологији представља Индрина победа над троглавим чудовиштем које прети да уништи читав свет, описана у „Махабхарати“ (V 9, 3–40). Димезил (134–136) наглашава детаље у опису ове борбе који указују на артифицијелну природу троглаваца. Он не пружа никакав отпор, већ на удар Индрине вађре једноставно пада на земљу и Индра препушта дрводељи који се ту задесио да му одсече све три главе, из којих притом излећу птице. Другим речима, троглавац је описан као дивовски дрвени кип,⁷ и то је у складу са чињеницом да га је створио бог-покритељ мануелних вештина Тваштр, нека врста божанског дрводеље.

Успомену на ритуални, симболични карактер борбе са чудовиштем Димезил налази најбоље очувану у нордијској традицији. У једној саги (Hrólfs-saga Kraka, погл. 23) говори се о јунаку Бјаркију (Vodvar Bjarki) који је узео под своју заштиту младога Хета (Höttr) убивши једног од телохранитеља краља Хролфа (Hrólfr) који су га злостављали. Њих двојица се затим супротстављају огромном крилатом чудовишту (troll) које о празнику средине зиме (jól) увија свет у таму, пустоши земљу и убија најбоље краљеве јунаке. Хет се уплаши и сакрије, а Бјарки мирно приђе немани која се и не помиче, једним убодом мача пробада јој срце и она пада, дозове Хета из његовог заклона и да му да попије крви и поједе један комад меса убијеног чудовишта. Затим ступи с њим у пријатељски двобој, који потраје дуго и у којем се покаже да је Хет заиста стекао снагу и храброст. Онда по Бјаркијевој замисли усправе поново чудовиште као да је живо, не рекавши никоме шта се десило; сутрадан, чувши да је неман још увек близу његова двора, краљ упита своје витезове ко сме да јој се супротстави; Бјарки предложи Хета, који, немајући свог мача, затражи од краља његов мач Gullinhjalti „златни стражар“ и с њиме без по муке „убије“ већ мртво чудовиште; упркос краљевој оправданој сумњи у његов подвиг, он се тиме уврстио међу јунаке и по краљевом мачу понео ново име Hjalti. Кратку варијанту истог предања преноси Саксон Граматик (Saxo Grammaticus II, vi, 9): у њој уместо чудовишта Бјарки (Biarco) убија дивовског медведа и даје свом младом штићенику, који се ту зове Hialto, да пије медвеђе крви како би постао снажнији. Димезил који преноси ову причу (1969: 139–151) запажа да се у њој митолошки мотив стварне борбе са чудовиштем — које је, међутим, пасивно — удваја у мотив фингиране борбе са његовим мртвим телом, чија се ритуална подлога прозире већ и стога, што сами актери приче — пре свега краљ Хролф — ту борбу не узимају озбиљно.

Слично удвајање, само на митолошком нивоу, Димезил налази у једној легенди о богу Тору (Forr), скандинавском пандану староиндијског Индре (Snorri, Skáldskaparmál 17): у Торовом одсуству боговима (Ази) долази не-

⁷ Уп. Саксонов опис рушења дивовске Рујевитове статуе у Кореници, која је била израђена од храстовине и имала седам лица на једном врату, у чијим су се устима гнездиле ласте (Meуer 1931: 55).

звани гост, див Хрунгни (Hrungnir); они немају куд до да га позову на гозбу, а он их малтретира и прети им да ће пренети Валхалу у своју земљу, да ће их све побити, да ће са собом одвести две богиње, Фреју и Сиф, коначно да ће им попити сво пиво. Уто Ази проговоре Торово име и Тор се магично појављује у дворани; како је Хрунгни ненаоружан, закажу један другом двобој у одређено време на одређеном месту. Дивови, уплашивши се за Хрунгнија, направе му двојника од иловаче у кога ставе срце јунице; у двобоју, Торов штитоноша Тјалфи (Þjalfi) без по муке обара тога глиненог дива, док Тор убија Хрунгнија који му, међутим, у паду притисне својом ногом врат, тако да га нико није могао ослободити док није дошао његов син Магни (Magni „Сила“) стар само три дана. Удвојени сукоб Тора са Хрунгнијем и Димезил тумачи упоредношћу обреда (борба са глиненом лутком) и мита на којем се овај заснива (подвиг бога олује и рата) и указује на једну важну митолошку црту пораженог дива: поред камене главе, каменог штита и бруса као оружја, он има тророго срце од камена. Тај мотив Димезил оправдано доводи у везу са мотивом чудовишне троглаве змије као противника у обреду иницијације (на иницијатички карактер Торове борбе са Хрунгнијем указује напомена да му је то био први заказан двобој).⁸ Преименовање младог ратника након првог подвига, уствари обављене иницијације, у нордијској саги има паралелу у Феридуновом надевању имена тројици синова после свадбе и кушања, а то што се „подвиг“ врши посебним мачем — у „зеленом мачу старог Војина“ којим Милош Војиновић савладава Балачка, и у „Агриковом мачу“ староруске „Повести о Петру и Февронији“, којим се једино може погубити змај-насилник.⁹

Обредни пандан овим индоевропским митолошким традицијама Димезил налази код северноамеричких Индијанаца настањених на западној обали Канаде, у Британској Колумбији. Црвенокожци Бела Куле (Bella Coola) и племе Квакиутл (Kwakiutl) зову га *Sisiutl*, а они око Томсонове реке (Thompson River) — *Senotlke*; у митовима се редовно представља као двоглаво („double-headed snake“), у обредима као лутка двоглаво или троглаво, као маска — троглаво. Попут српскога змаја, то је амбивалентно биће, час добронамерни заштитник, чешће демонски противник; између осталог, фигурира и у митовима о ослобађању вода, али нарочито у иницијацијама: у иницијацији врача или поглавице, ловца или ратника, било да је јунаку довољно да ту чудовишну змију случајно сретне, било да мора ступити у борбу са њом и донети њен свлак. Посебно је јака веза овог змаја са ратницима; код Бела Кула-Индијанаца он се назива „Ратник“; код Квакиутла Сисиутлов плес изводи ратни поглавица, а Сисиутл има средишње место и у обреду *Tōq'uit* повезаном са припремама ратника за ратни поход. Индијанци са Томсонове реке верују да младић који пронађе и убије Сенотлкеа и скине му свлак постаје непогрешив стрелац и непобедив поглавица у рату, који чак својим

⁸ Даље Димезил пореди староирску традицију о сину богиње рата Мориган (Morrigan) по имену Месче који је имао три срца и у њима три змије; да га није убио јунак Мас Сечт те змије би порасле и потаманиле све живо у Ирској (Dumézil op. cit.: 144). Тешко је не сетити се три срца Мусе Кесеције и змије на једном од њих (Вук II 67° 253–264, уп. и Пјеванија 145°, 69–75).

⁹ Тај мотив изискивао би посебно разматрање, у које се овом приликом не можемо упустити.

погледом може окаменити противника.¹⁰ Обредне представе змаја варирају од гломазне конструкције начињене од дрвета, коже и тканине коју покрећу сакривени манипуланти до маске коју носи један човек, која у средини има људско лице а са стране, изнад рамена, две помичне змијске главе.¹¹ Међутим, епизоду из „Шахнаме“ која стоји најближе нашим песмама и заједно са њима речито подупире његову тезу, Димезил не наводи. Паралела коју он повлачи између индоевропских митолошко-легендарних традиција и северноамеричких ритуала је, разуме се, само **типолошка**. Упоредно постојање суштински аналогног мотива у свадбеним обредима јужних Словена и у њиховој епској поезији, као и у персијском епу, пружа стога жељену поткрепку Димезиловом закључку о његовој праиндоевропској старини и иницијатичком значењу.

Однос обред : еп пројављује се у овом сегменту доста јасно, и само остаје питање односа обреда према миту. У митским и легендарним традицијама које наводи Димезил разазнаје се двојство сукоба са правом немани, који има козмолoшки карактер (Тор и Хругни, Бјарки и живо чудовиште), и фингиране борбе са њеном репликом, која има иницијатички значај (Торов штитоноша и глинен див, Хет и тело убијеног чудовишта). Ово удвајање имплицирано је и у наведеној епизоди из Шахнаме, која са друге стране својим свадбеним контекстом стоји веома блиско примерима из наше епике: ту се прави змајеубица Феридун прерушава у змаја да искуша своје синове. Победа Феридуна/Траетаоне над чудовишном змијом, као и слични подвизи богова и хероја у другим митологијама, обично се везују са новогодишњим обредним комплексом, којим се прославља победа над силама хаоса и симболично обнавља козмички поредак. Треба, ипак, имати на уму да иницијант кршећи у обреду зрелости лутку само понавља митски подвиг неког бога; пасивност чудовишта својство је првобитног хаоса који је отпор (*vtra-*!) чину стварања света, уп. мит о убиству Тијамат од стране Мардука, чији је сценски приказ био саставни део новогодишњег обреда.¹² Сама иницијација могла је наћи своје место у том ритуалном склопу. На то у најмању руку упућује горе наведена скандинавска легенда, где се сезонска појава крилатог чудовишта и победа над њим везују за празник зимске краткодневице, а на другој страни фингирани дуел са његовим мртвим трупом има јасно значење ратничке иницијације.¹³

¹⁰ Уп. напред поменутог *Злојогледу* Вука, о којем ће бити речи и ниже. Јунак са убиственим, окамењујућим погледом у српској традицији је пре свега Срба *Злојоглеђа* (Мајзнер 1934, 6°); тај мотив има многе фолклорне паралеле широм света (уп. тамо коментар на стр. 144–146), али се на епском плану може конкретније везати за телесне „знаке“ који се појављују на јунаку након његовог првог подвига, уп. Dumézil 1969: 145 дд.

¹¹ Dumézil op. cit.: 136–138; описану северноамеричку маску он пореди са Фирдусијевим Арапином Дахаком који поред своје људске главе има две змијске са стране, закључујући да такав приказ Феридуновог противника није плод позније рационализације, већ да је као и код урођеника Северне Америке, и у другим традицијама, укључујући староиранску, од искона постојала разноликост у приказивању чудовишне змије. Као што смо видели, наша епика потврђује такав суд: демонски противник је час змај, час *црни Араин*, а јавља се и мотив „намонтираних“ змајских глава.

¹² За старе Индијце и Иранце в. Widengren 1965: 41–49.

¹³ Ваља нагласити да се у овде упоређеним епским и легендарним традицијама не јавља мотив да змај јунака прогута пре него што га овај савлада. Тај мотив карактеристичан је за

И у овом случају епика се показује као посредник између људске и божанске равни, између обреда и мита. Социјалном помаку који кандидат остварује положивши испит зрелости и уврстивши се међу одрасле мушкарце са свим повластицама и обавезама тога статуса одговара у епској транспозицији егзистенцијални помак протагониста од обичног човека до хероја, полубожанског бића. Чин којим се то остварује — борба са троглавом немани — пројектује се на све три равни: на људску, ритуалну као фингирана инсценија, на херојску, епску као први подвиг будућег јунака и на божанску, митолошку као дуалистички структуриран сукоб бога са демонским супарником који угрожава темеље козмичког поретка. Човек као учесник ритуала притом не имитира бога непосредно, већ преко његове епске пројекције. И овде се, дакле сусрећемо са **интерпланарношћу** јуначког песништва на коју сам у једној прилици већ указао као на кључни појам за његову дефиницију (Лома 1996: 86 д.).

Осим идеолошке, иницијатички сижеи српске епике имају и своју социолошку димензију. Пада у очи да у њима средишње место по правилу има сроднички пар **ујак — сестрић**: цар Стјепан (Душан) и Милош Војиновић, Јанко и Секула, Краљевић Марко и Огњан (Змајогњени Вук, Драгиша...). Изворни смисао је да стари, искусни јунак упућује у ратничку вештину свога сестрића. То је црта индоевропске старине.¹⁴ У неким другим индоевропским традицијама, као код старих Ираца, постојао је обичај да се сестрић даје ујаку на васпитање. Такав је случај са краљем Конхобаром и сином његове сестре Кухулином. Такође је наглашена посебна љубав која веже ујака и сестрића и која, по Benveniste-у, надилази љубав између оца и сина.¹⁵ У нашим песмама то је изражено тако што се сестрић назива *милић*, или носи име изведено од *мил-*, *драг-*: *Милош*, *Драгиша* или сл. Неке варијанте почињу тиме што је сестрић упућен ујаку да га научи јунаштву:

*да ја ѿражсим ујака мојега,
да ме ујак учи сјећи Турке* (Пјев. 110°, 26–27).

слично

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

Сусревши се, они се не познају и сукобе се, при чему се сестрић покаже бољим јунаком од ујака; тек након препознавања следи прави подвиг. У овој другој варијанти из Вукове збирке Марков „огњевити“ сестрић Змајогњени Вук дели мегдан са црним Арапином који не само што врши насиље над

бајке; Проп га у светлу фолклорних паралела убедљиво тумачи као иницијатички обред симболичног силаска у доњи свет, који се замишља, а каткад и приказује као утроба немани (Проп 1986, VII § 12–14).

¹⁴ Уместо сестрића, Марков ученик може бити његов унук (Czajka 1977: 336; о изворној еквиваленцији та два степена сродства уп. Benveniste l.c.).

¹⁵ За ие. „авункулат“ уп. Benveniste 1969: 223–237; Beekes 1976; Bremmer 1976; Гамкредлзе/Иванов 1984: 772–774; посебно за Англосаксонце Cummers 1901, за Словене, нарочито за Србе — Gasparini 1973: 277–297.

невестама и вереним девојкама, него онима које неће да му се покоре одсеца руке до лаката, јунацима који немају да плате харач вади очи и све их држи везане за дрвеће око свога шатора, морећи их глађу и жеђу. У преломном тренутку двобоја Вук коље Арапина зубима:

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

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

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

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

Црни Арапин, често троглав, или троглави змај може се схватити као **симбол ритуалне препреке** или запреке која стоји пред младићем и коју он савладава следећи одређен митолошки узор (у ведској митологији тај узор је Индрина победа над Вртром, чије име значи „запрека“). Први мегдан младог Змајогњеног Вука дублира подвиг његовог ујака Марка у познатој песми Вук II 69° који је убивши насилника Арапина укинуо свадбарину, тј. одстранио једну такву препреку. Овде се не можемо упуштати у свеобухватну анализу епског лика Змајогњеног Вука, чија је прасловенска старина неспорна,¹⁶ већ ћемо се задржати само на управо изложеном, јасно иницијатички обојеном сижеу. Индикативно је већ само име младог јунака. Још на рођењу он има одговарајуће белеге:

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

Три „знамења“: вук, змија и вила уз њега су и на самртном часу (Богитић, 16°). Његов руски пандан, Всеслав „Слова о полку Игореву“, Волх Всеславич руских билина, имао је способност да се претвара у вука. И тај митолошки мотив по свој прилици има ритуалну подлогу. Код разних индоевропских народа *вук* је синоним за разбојника, преступника (уп. Гамкредлидзе/Иванов II 492–497), но на дубљем културном нивоу вуковима се

¹⁶ Jakobson/Ružičić 1950.

означавају — а у магијском смислу и сматрају — припадници ратничких дружина, једне архаичне друштвене установе о којој овде ваља нешто рећи, јер се чини да добар део епских мотива који су овде размотрени или то тек треба да буду вуче у крајњој линији порекло из њених митова и обреда.

Ратничке дружине¹⁷ имају своје корене у ловачко-сакупљачкој привреди, када су се сви за оружје способни мушкарци једног племена удруживали ради заједничког лова и борбе против непријатеља. Са развитком сточарства, њихов ратнички аспект је све више преовлађивао, кроз непрестану борбу са суседима око воде и пашњака и међусобно преотимање стада. Развитак земљорадње сузио им је простор, и у историјско доба оне се јављају углавном код номадских народа на рубу цивилизованог света, за који су представљале непрестану претњу својим пљачкашким упадима и чак освајачким походима. Јачањем улоге једног предводника из ратничких настају војне дружине, способне да трајније поседну веће територије и организују власт на њима. Неке од њих положиле су темељ мање или више трајним државним творевинама старог и раног средњег века, тако што је завојевачка мањина бивала етнички и културно асимиливана од стране потчињеног већинског становништва и претворила се у неку врсту елитног војничког staleжа. Већ је у више наврата изношена претпоставка да су (Прото-)Срби и (Прото-)Хрвати били такве, сточарско-ратничке дружине иранског порекла, које су се у једном тренутку населиле међу словенске земљораднике, наметнуле делу њих своје име и постепено се славизирале, поставши од инородног владајућег слоја нека врста војног племства. Но и независно од основности ове по себи могуће, али за сада недоказиве претпоставке, не може се превидети чињеница да су се елементи заједничке словенске духовне баштине, међу њима поједине епске традиције попут ове, образовали у средишту једног културноисторијског комплекса на чијем југоисточном рубу, код иранских Скита и Сармата, као и на северозападном, код старих Германа, наилазимо на обиље обичаја и представа карактеристичних за ратничке дружине. Прасловени свакако нису могли остати имуни од тих обостраних утицаја, тако да се словенско-ирански и словенско-германски паралелизми, које смо у овом сегменту традиције установили, не свде на „праиндоевропску“ баштину, већ бар делом одражавају посебне млађе везе између етнокултурних области североисточне Европе у првих хиљаду година пре Христа и првој половини првог миленија хришћанске ере.

С обзиром на управо предочен општи историјско-географски оквир, као и на низ посебних аналогја у кругу митова и обреда којима се овде бавимо, за нас су овде нарочито занимљиве **староиранске** ратничке дружине. Темелјно истраживање о њима остаје Викандерова књига (Wikander 1938), а врло садржајан преглед њихових карактеристика даје Widengren 1960: 23–26. Њихови корени сежу у заједничку индоиранску (аријску) епоху, па и још дубље, у доба праиндоевропског заједништва. Чланови аријских ратничких дружина били су млади ратници: стинд. *maru-*, авест. *mairya-*, у средишту чијег култа је стајао митски лик јунака-убице змаја; код Иранаца је то Трае-

¹⁷ Или „дружине мушкараца“: нем. Männerbünde, фрц. sociétés d'hommes. Определељујући се за израз *ратничка дружина* скрећем пажњу да тај првобитни облик треба разликовати од *војне дружине* (нем. *Gefolgschaft*), као његове позније трансформације, в. ниже.

таона = Феридун или Крсаспа, који убија змију по имену Дахака (*Aži- Da-hāka*-), односно „рогатог змаја“ (*Aži- srvara*-). Тај његов подвиг славили су као централно приказање о новогодишњој светковини. Врховно божанство ратничких дружина били су у Индији Индра, у Ирану Митра и Вају; њихов главни атрибут: физичка снага авест. *aojah-* = вед. *ójas-*, одатле придев авест. *ugra-* = вед. *ugrá-*). Припадници иранских ратничких дружина носили су црне заставе са приказом змаја или саме у виду змаја; косу су уплitalи у плетенице (авест. *gaēsu-*); борили се откривених прсију или чак сасвим наги, обузети екстатичким заносом (авест. *aēšma-*), који је, бар делом, био изазиван опojним напицима и природним дрогама; називали се вуцима (авест. *vahrka-*, „вук“, каткад означен као „двоножни“: *bizangra-*; нперс. *gurg*, речју која иначе у примени на људе значи разбојника, преступника: стинд. *vrka-*). Живели су у некој врсти сексуалне слободе, која је долазила до израза и у склопу поменутог празника Нове године. Због своје агресивности и оргијастичког карактера својих култова били су оштро осуђивани од зороастризма, религије која се изворно заузимала за интересе мирних земљорадника и седелачких сточара. Ипак је њихов утицај на политички развој Ирана био веома велики. Парћанско царство, током векова најозбиљнијег супарника Римске империје, основала је једна таква ратничка, одн. војна дружина скитског порекла која се са севера доселила у Персију; змајеборац Феридун је, изгледа, првобитно био традиционални јунак Парћана (Wikander 1938: 104).

Начин на који млади Змајогњени Вук убија свога првог противника — „вучки“ га коље зубима — не треба схватити као очајнички младићев потез у тренутку када му није преостало друго оружје, већ као одраз ритуала ратничке дружине. За Ските Херодот бележи обичај да свако од њих кад убије свог првог непријатеља, пије од његове крви (IV 64). Чувен је Херодотов податак о Неурима, племену скитског начина живота настањеном северозападно од Скита, негде у данашњем Поднепровљу, чији се припадници једном годишње на магичан начин претварају у вукове (IV 105). Реч је или о делу Прасловена, или о неком њима географски и културно сасвим блиском етносу, а сама прича најпре се може схватити као одблесак годишњег ритуала ратничке дружине при којем се вршило и посвећење нових чланова, њихов пријем у „вучји чопор“. Пијење крви погубљених непријатеља и „вучје“ понашање потврђени су код панганских Словена у Полабљу. Велети су још око 1100. заробљеним хришћанима одсецали главе и врчевима пуним њихове крви, завијајући као вуци (*horrendis vocibus ululantes*), наздрављали пред жртвеницима свога бога Припегале.¹⁸ Вучје завијање начин је како се хајдуци дозивају (нпр. Пјев. 89^о, 58); прасловенска сложеница **vŭkovija* „човек који завија попут вука“, сачувана углавном у топонимији разних словенских земаља, може бити у вези са сличним обичајима. Предање о вуку — родоначелнику, забележено код разних индоевропских и неиндоевропских народа (Римљани; Турци), које се традиционално тумачи као остатак тотемизма, пре

¹⁸ Meyer 1931: 16. С обзиром на податак да је Припегала преко пророчанстава захтевао да му се на жртву приносе непријатељске главе (*ferus in dictis capita, inquit, vult noster Pripegala id. ib.*), име му се може са доста вероватноће протумачити као **Priby-golva* „онај који прибавља главе“; за могућност да се оно чува у имену сремског манастира *Прибина Глава*, раније *Прибиглава*, уп. Лома 1998: 3–4.

би могло припадати митовима ратничких дружина и очитовати њихову улогу у образовању датих етноса. То важи и за још у средњем веку забележену традицију да су Срби — вуци, као и за важну улогу коју је вук играо у митологији Скитима сродних Сармата. О томе сведоче археолошки налази, као и епска традиција њихових потомака, Осета на Кавказу, о Вархагу као родоначелнику рода Ахсартагата, из кога су највећи јунаци осетске митологије. Име *Axsærtæggatæ* сродно је староиндијском *ksatriya*- и првобитно је означавало ратнички staleж, а *Wærxæg* је изведено од индоир. **vṛka*- „вук“ (уп. Абаев IV 96–97; 229 д.).¹⁹ Змајођени Вук из горе наведене песме коље свога првог, демонског противника „како вуче јагње“²⁰, и тиме потврђује своју у имену садржану *вучју* природу: на обредној равни, прва победа, ритуална или стварна, промовисала је кандидата у *вука* — члана ратничке дружине. У светлу тога сазнања може се сагледати мотив „страшног одијела“, начињеног пре свега од вучјих и медвеђих кожа, које носи противник у низу варијаната песме о „женидби са препрекама“: на крају иницијације новопосвећеник се суочава, у фингираном дуелу, уместо троглавог змаја, са чланом ратничке дружине у коју треба да ступи, одевеним на начин на који се њени чланови прерушавају односно, у магијском смислу, претварају у дивље звери у својим обредима и на ратним походима. Медвеђи уместо вучјих атрибута или упоредо с њима налазе притом најближу паралелу у скандинавским берсеркирима (*ber-serkr* „одевен у медвеђу кожу“), ратницима „дивљим попут паса или вукова“, како их описује један стари текст (*Ynglingasaga* 6), који су се борили без оклопа и важили за несавладиве; упоредо са њима, код Скандинаваца су постојали и *úlf-heðnar* „(људи) у вучјој кожи“; ти у грабљиве звери не само прерушени, већ у извесном смислу у њих преобраћени чланови ратничких дружина су, по предању, служили богу Одину док је владао на земљи, чинећи тако земаљски пандан небеској војсци палих јунака окупљеној око Одина у Валхали. Сама та мртвачка војска: *einherjar* има свој култни предложак у старогерманским ратничким дружинама. Описујући Германију у I веку хришћанске ере Тацит помиње племе *Harii* који иду у ноћне препаде обојених тела и са црним штитовима тако да изгледају као мртви устали из гроба, терајући непријатеље у бекство већ самом својом појавом.²¹ Подсетимо да се код Словена повампирени мртвац појављује у лику вука, као *вукодлак*.²² На тај начин, ратничка дружина се пројављује истовремено као вучји чопор и као вукодлачка војска.

¹⁹ Проблем ликантропије исувише је сложен и о њему је одвећ много писано да би се на овом месту могао иоле исцрпно приказати. За ие. перспективу уп. од новијих радова Gernet 1968, Gerstein 1974, Иванов 1975. Потпунији приказ улоге вука у српској традицији остављам за другу прилику.

²⁰ Поређење је из песме Вук II 44°, 747, где Страхинић бан зубима закоље Влаха-Алију, но ту контекст није иницијатички, јер је бан већ искусан јунак који се не бори да задобије жену, већ да је поврати од отмицара.

²¹ Tacitus, *Germania* 43. За старогерманске ратничке дружине остаје темељно дело Höfler 1934. Уп. Dumézil 1969, 127 дд.

²² По једном новијем тумачењу, реч би изворно значила не „човек у вучјој длаци“, већ „вук-медвед“, тј. њен други дело био би у вези са балтским називом за медведа, стпрус. *tlók*, лит. *lokys* (В. В. Иванов / В. Н. Топоров у: Мифи народова мира I 242 д.). Као спој истих значења занимљиво је и име главног јунака англосаксонског свева *Beowulf* „пчелињи вук“, тј. „медвед“;

Осим као име за новопосвећеног ратника у епској песми, реч *вук* се јавља и у склопу свадбеног обреда, као назив за младожењу и његове вршњаке, што поново очитује горе већ предочену везу између ратничке иницијације и женидбе. По варошима у Херцеговини у песми кад сведу младенце у ложницу младожењу ословљавају *горјанине вуче* (Грђић-Бјелокосић 1896: 79). У истим крајевима (Босна и Херцеговина, Лика) младожењини вршњаци који се окупљају око младожењине куће и прве ноћи збијају шале (плаше младенце) зову се *вукови* (РСА 3/1965, 116, са изворима). Могуће да је нормални начин женидбе чланова ратничких дружина била оружана **отмица девојке**, обична у Србији до почетка XIX в. (Вук 1818 s.v. *отмица*); игра на поселима у Херцеговини, у којој сваки момак уграби девојку која му се допада и са њом отпева неку песму, зове се *вук и овце* (НП Вук VI, 195, по РСА I.c.). Положивши испит зрелости, младожења ступа у друштво пуноправних, за рат способних мушкараца, *вукова*, па се и сам назива вуком.²³ Има индикација да су сви чланови ратничке дружине полагали право на невесту новопосвећеника. У средњеперсијском стари индоирански назив за припадника ратничке дружине **marya-* означава, у облику *mērak*, помало бизарну институцију привременог супруга коме прави муж на одређено време уступа своју жену (Wikander 1938: 10).

Као што смо видели да поједини атрибути епског отимача невесте (пламен и студен ветар које бљује троглави змај; „страшно одијело“ добијено комбинацијом разних дивљих животиња) могу истовремено одражавати реалне елементе обреда (борба са троглавцем или са прерушеним чланом ратничке дружине) и симболизовати искушења иницијације (жега и хладноћа које новопосвећеник мора да истрпи, звериње са којим се среће током свога боравка у дивљини), тако и се и **вила-посестрима** коју у разматраној песми Змајогњени Вук стиче за посестриму да двојако схватити. Како у низу других варијаната новопосвећеник задобија невесту, *вила* као назив за женско митолошко биће које припада свету дивљине може овде представљати епски израз за „пратиље“ чланова ратничких дружина које су са њима живеле у односу слободне љубави, изван иначе прописаних друштвених оквира; стога их зороастријска традиција назива „курвама“ (ав. *jahikā-*); каткад су оне означене и као чаробнице, вештице (ав. *pairikā-*). Без обзира на то што посестримство искључује сексуалну везу, сме се помишљати да је друговање српских јунака са вилама имало изворно и ту димензију. Но са друге стране, то што млади ратник при свом првом подвигу задобија вилу може се схватити и симболично. Та реч, која на словенском југу означава женска митолошка бића: сх. *вила*, буг. (*само*)вила, слн. *vila*, у севернословенским језицима је назив мушког рода за махниту, луду особу: *vila* „глупак“, пол. *wiła*, уп. рус. *вилыть*, укр. *виліти*, блр. „скренути са правог пута“, значење још довољно присутно у српским глаголима *виленіти* и *виловати*. Борбени занос је по својим манифестацијама сличан лудилу, или беснилу (грчки хомерски

као борац против змајева и других чудовишта, Беовулф се може упоредити са Бјаркијем из горепоменутог саге, који сам слови као син медведа.

²³ Вуком се означава и отимач девојке у хетитској традицији (Гамкрелидзе/Иванов II 756). Занимљиво је да су лична имена од псл. **vьlkъ* (типови *Вук*, *Вукослав*, *Миловук*) карактеристична управо за Србе, пре свега оне динарске (уп. Svoboda 1964: 98).

термин за то λύσσα изведен је од λύκος „вук“). После махнитања редовно долази клонуће, тако да Вук који у вучјој јарости зубима коље свога противника а затим привремено обамира од вилине чаролије и најзад се поврати трајно задобивши вилу за посестриму заправо представља новопосвећеног ратника који се тешко опоравља од први пут доживљеног наступа борбеног заноса, али га убудуће поседује као способност која се увек у датом тренутку активира. Ту би, дакле, вила била само митолошка метафора за борбени занос, махнитост која јунака обузима.²⁴ На други начин, то стање означава се као жестина, јарост и описује метафорично као *вајџра*: одатле Вуков нади-мак *Огњени*, као и израз *огњевий јунак*.²⁵ У горе већ поменутој песми Пјев. 39° јунак — Радул-бегов заточник, који не носи случајно исто име *Вук*, не да се заплашити „страшним одијелом“ свога противника, већ га убија, а онда почиње сећи све госте за трпезом по реду, и има само још толико свести да упозори свога господара, кога више није у стању да препозна:

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

Може се упоредити једна епизода из ирске саге. Након свога првог мегдана у којем је на граници земље погубио три Нехтина сина — тај тројни противник би, по Димезилу, дублирао троглаву неман у више митолошким верзијама²⁶ — млади улстерски јунак Кухулин (Cúchulainn) враћа се на својим бојним колима, сав крвав и опијен борбеним заносом, у престоницу Улстера (Emain Macha); једна пророчица упозорава његовог ујака, краља Конхобара, да ће младић ако га некако не умире побити све његове ратнике. Краљ пошаље пред њега сто педесет нагих жена не би ли га постиделе; на тај призор Кухулин одврати лице и допусти да га изведу из кола; затим, да би **угасили** његову јарост (*ferg*), стављају га заредом у три котла пуна хладне воде; први се од врелине распрсне, други прокључа, а у трећем се вода само загреје до топлоте коју једни људи могу поднети, а други не. Тако охладје младог јунака, па га обуку (Thurneisen 1921: 125–139, уп. Dumézil 1969: 121). Сличан мотив Димезил налази у осетској легенди о чудесном рођењу јунака Батраза: његово тело је од усијаног челика и потребно је седам котлова воде да га угасе. Дужи боравак младог посвећеника у дивљини; његова необуздана, зверска агресивност при повратку у село; неколико узастопних потапања у воду која је смирују; малаксалост која га затим обузима; забрана сексуалног

²⁴ Сама реч *вила*, која, као што смо видели, изворно не разликује род, могла би бити по пореклу апстрактна именица у значењу „махнитост“, тачније: „занос у који пада ратник у боју“, било да је треба изводити из словенских језичких средстава и свести на корен који је у *војска*, *војник*, стсл. *воинъ*, *повинџти* „победити“ (уп. Фасмер I 314, 315, 322, Skok III 593); може се помишљати и на позајмицу из сарматског **vila-* < стиран. **vīrya-*, у вези са стинд. *vīrya-* п. „јунаштво“.

²⁵ У наведеној песми Вук VI 19°, кад „Огњанин Вук“ дели мегдан са ујаком Марком, где он удара Марка, тече крв, а где Марко удара њега, „ту искачу огњене варнице“ (57).

²⁶ Као и у римској легенди о борби тројице браће Хорација против три брата Киријација којом се решава рат између Римљана и Албанаца, а у којој преживљава само један Хорације који по повратку из боја, у гневу, убија сопствену сестру (Dumézil 1969: 17 дд.).

контакта са женом у току наредне године, сви ти елементи се срећу и у иницијатичком обреду дружине „људождера“ код северноамеричког племена Квакиутл из околине Ванкувера (Dumézil 1969: 123–125), а имају, дабогме, паралеле у сличним ритуалима широм света.

Искушеников **боравак у дивљини** доста је јасно наговештен у једној песми из Топлице (Милићевић 1884: 409–411). Јунаци су опет Краљевић Марко и његов сестрић Огњан (тј. Змајогњени Вук). Песма почиње стиховима:

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

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

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

Као да имамо пред собом, у епској транспозицији, још један фрагмент обредног текста у којем посветитељ (ујак) ставља на пробу свога искушеника, а овај му одговара наводећи обредни пропис. Даље се, међутим, радња одвија тако, што на Марков предлог њих двојица оду на конач латинском краљу. Ту, у тренутку када је послужено вино, младић престаје са вечером. То се објашњава појавом лепотице која му је пиће послужила, краљеве кћери, у коју се напречац заљуби и коју на крају, извршивши тешке свадбене задатке, укључујући борбу са „халом троглавињом“, задобија. Изворни смисао Огњановог устезања за трпезом могао би, међутим, бити то што младић док не прође чин иницијације, нема права ни да пије са одраслим јунацима ни да се ожени.²⁷

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

*„Када будеш језеру на среди,
Туја има хала шроглавиња,
Хоће шара у воду да сione.
Немој ми се, деце, уилашиши!
Већ извади сабљу из ножница,
Па ти удри шару по грудима.*

²⁷ Уп. извињење које на крају „женидбе Душанове“ цар Стјепан упућује Милошу, да га је „...путем намучио: / и конаком, и глади, и жеђу“ (Вук II 290, 689).

*Из шарца ће крвца њолейтеи,
И шарац ће на брег да излегне“.*

Нешто слично, али другачије осмишљено, срећемо у песми о Марку и његовом млађем брату Андрији (Андријашу). Њен заплет почиње Андријиним жељом да се огледа у јунаштву са Марком, а овај, не желећи да се бије са братом, предлаже да се надмећу у трпљењу жеђи: браћа се упуте кроз безводне крајеве и на крају Андрија, први попустивши, хтедне заклати коње да му се напије крви, но Марко га спречи и упуту у оближњу крчму (даљи заплет води Андријиној смрти и Марковој освети над његовим убицама).²⁸ Клање коња и гашење жеђи његовом крвљу бележи Климент Александријски као обичај код Скита (Paedagogus III 3, 24). Такав поступак није се морао сводити на случајеве крајње нужде, већ је могао оличавати идеал **јуначке уздржљивости**, ритуално оствариван у склопу иницијације.

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

У иницијатичким обредима примитивних народа среће се и **кушање ватром** (нпр. пролазак кроз ватру, ход по ужареном угљевљу). Тај обредни поступак треба разликовати од мотива стицања унутрашњег „огња“ као симболичне представе ратничког заноса, премда се не може искључити нека дубинска веза између једног и другог. У једној македонској варијанти песме о Марку и његовом сестрићу у којој се овај зове Секула (!), младић да би задобио кћер латинског владара мора, поред других задатака (да савлада црног Арапина отхрањеног за бој са њим, да преплива Црно Море и с оне стране донесе три златне јабуке) и да уђе у усијану пећ (уз помоћ Марка и његовог Шарца, Секули све то успева).²⁹ Изобличењем овог мотива да се објаснити иначе бизаран сиже песме Ерл. 134°, где Јанко моли своју сестру да да једног од своја три сина да га „два целата млада“ на Велебит-планини муче на два огња жива у замену за њега, Јанка, а она каже:

²⁸ Варијанте в. Krstić 608. У једној варијанти Марков противпредлог гласи да скупа ударе на Турке; Андрија се притом поплаши тридесеторице јаничара, а Марко већину посече, а тројицу зароби и да брату да их сам погуби „неће ли се сјећи научити“ (Пјев. 36°, 71). Није искључено да се понегде и у нека времена практиковао сурови обичај иницирања младог ратника убијањем заробљеника, но посредни може бити и одјек другог ритуала, при којем се жртва изабрана из редова ратних заробљеника приносила богу рата, познатог код Скита („Ареј“) и Словена (Радогост, Припегала).

²⁹ В. Ђурић, Антологија, увод стр. 54; не наводи извор, али в. Крстић 608, где је под 65° попис варијаната.

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

па тако и учине; Вукосав горећи прекорева мајку, али њу не ражали, већ гане вилу са планине, и она устрели округну мајку (варијанте в. Krstić 620). Најмлађи сестрић чини се предодређен за улогу искушеника — на до нас доспелој равни текста: жртве — већ својим именом *Вукос(л)ав* (уп. варирање имена (*Змајогњени*) *Вук* и *Секула* код сестрића; као што ујак Секули може бити Марко, тако се и овде обратно Вукосаву — Вуку јавља Јанко).³⁰

Поједини овде дотакнути сижеи и мотиви заслужују шире и темељније разматрање, но већ и наш летимичан преглед изнео је на видело фрагменте **идеологије индоевропских „ратничких дружина“** очуване у склопу свадбених обреда и у епској поезији. Њеном дужем очувању код Срба него код већине других сродних народа допринеле су посебне историјске околности. Током средњег века њен баштиник је, као и другде, био властеоски сталеж, у чијем поседу се она постепено преображавала под утицајем средњовековне витешке културе; један такав амалгам је косовски епос (Лома 1996). Падом под Турке тај процес је заустављен. Део преживелог племства прешао је у ислам, задржавши на тај начин свој друштвени положај, други део је избегао у суседне хришћанске земље, ступивши у пограничну војну службу и тако наставивши борбу против Турака и својих исламизованих сународника, а трећи део се повукао у тешко приступачне пределе, где се „повластио“³¹ и похајдучио. Местимице, пре свега у динарским брдима, точак историје вратио се уназад, и стара амбиваленција припадника ратничких дружина, „вукосава“, који су својој заједници били у рату главна узданица, али у миру стална претња, обновила се у сличним привредним и друштвеним околностима. Погранично четовање, крађа и прекрађа стоке, разбојнички препаци, све то што у оквиру једне сређене, законске државе није ништа више до преступ и злочин, поново је, у условима отпора иновјерном завојевачу, могло бити слављено као подвиг; хајдук, „горски вук“, био је истовремено и раз-

³⁰ На ватру алудирају и имена сестрића (*Змај*) *Огњени* (*Вук*) и *Огњан*. Искушавање ватром може једноставно симболизовати жегу којој се младих излаже у припремном периоду, али можда иза њега стоји посебно ритуално значење. Огњевитост је особина јунака коју стиче иницијацијом, уп. поред јарости младог Кухулина и „каљења“ новорођеног Батраза и *tapas* „топлоту, енергију“ коју Арђуна стиче подвизањем у планинама (*Mahābhārata* 3, 167, 9 и д.; 3, 11943 и д.).

³¹ Власи — номадски сточари румунског језика — испрва су били страна компонента у склопу српске државе. До краја средњег века темељно су пословењени, између осталог захваљујући тежњи Србаља — зависних земљорадника ка њиховом, слободнијем начину живота, која се остваривала најчешће кроз мешане бракове, појава коју је српско средњовековно законодавство тежило да сузбије. Већ тада *влах* постаје од етничког социјално одређење; власи су имали много већу слободу кретања и избора места становања од седелачких земљорадника, а и право ношења оружја (Власи „војници“), штавише, упражњавали су у знатној мери разбојништво, као нека претеча доцније хајдучије. Након пада под Турке влашки, тј. полуномадски статус постаје примамљив и за део преостале хришћанске властеле у слабије приступачним планинским пределима. Отуда *влах* као погрдан израз у устима потурчене српске властеле за Србе-хришћане, а у употреби становника приморских градова за становнике планинског залеђа, било православне, било католичке вероисповести. Уп. Његошев „Горски вијенац“ стих 360 дд.

бојник и борац за слободу. У хајдучким дружинама и срединама понајбоље су се чувале старе јуначке песме и стварале нове у духу идеологије древних ратничких дружина, и то све до у прошли век: многи међу најбољим Вуковим певачима били су хајдуци. Стога никакво чудо што су се у таквим условима одржавали и неки врло архаични женидбени ритуали, као отмица невесте.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

- Абаев I–IV — В. И. Абаев: *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, Москва/Ленинград, 1958–1989.
- Астафьева 1993 — Л. А. Астафьева: *Сюжет и стиль русских былин*, Москва, 1993.
- Вук I — Вук Стефановић Караџић: *Српске народне џјесме: књига љрва, у којој су различне женске џјесме*, прир. Вл. Недић, Београд 1975. (1. издање Беч 1841).
- Вук II — Вук Стефановић Караџић: *Српске народне џјесме: књига друга, у којој су јуначке џјесме најстарије*, прир. Р. Пешић, Београд 1988. (1. издање Беч 1845).
- Вук III — Вук Стефановић Караџић: *Српске народне џјесме: књига љређа, у којој су џјесме јуначке средњџјих времена*, прир. Р. Самарџић, Београд 1988 (1. издање Беч 1846).
- Вук 1818 — Вук Стефановић Караџић: *Српски рјечник*, Беч, 1818.
- Гамкрелидзе/Иванов I–II — Т. В. Гамкрелидзе; Вяч. В. Иванов: *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси, 1983–1984.
- Грђић-Бјелокосић 1896 — Л. Грђић, Бјелокосић: *Из народа и о народу I*, Мостар, 1896.
- Детелић 1992 — М. Детелић: *Мџјтски џросџјор и еџјика*, Београд, 1992.
- Дрндарски 1988 — М. Дрндарски: Типови транспозиџјје бајке у епским народним песмама о женидби, *Зборник радова 35. конгреса Савеза удружења фолклористџја Југославије*, Титоград, 340–345.
- Ерл. — *Ерлангенски рукоџјис. Зборник стџјарих српскохрватџјских народних џјесама*. Приредили Р. Меденица и Д. Аранитовић, Никшић, 1987.
- Иванов 1975 — Вяч. Вс. Иванов: Реконструкџјја индоевропейских слов и текстов, отражајућих кулџјт волка, *Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка* 34/5, 1975, 399–408.
- Иванова 1995 — Р. Иванова: *Епос — обред — мџјт*, София, 1995².
- Лома 1996 — А. Лома: Пракосово. Порекло српског јуначког епа у светлу индоевропске компаративистике, *Од мџјта до фолка*, Лицеум, Крагујевац, 2, 1996, 52–87.
- Лома 1998 — А. Лома: Древние славянские божества у сербов, *Живая старина*, 1998/1, 2–4.
- Мајзнер 1934 — М. Ј. Мајзнер: Српске народне приповетке. Текст и коментар, *СЕЗб L*, Расправе и грађа 1, 93–154.
- Милићевић 1884 — М. Ђ. Милићевић: *Краљевина Србија*, Београд, 1884.
- Мифы народов мира — *Мифы народов мира — энциклопедия*, Москва, 1987–1988².
- Николић — Гл. А. Николић: *Српске народне џјесме из Срема, Лиџје и Баније*, Н. Сад, [1908].
- Пјев. — Симо Милутиновић Сараџлија: *Пјеванија црногорска и херцеговачка*, прир. Д. Аранитовић, Никшић, 1990.
- Путилов 1971 — Б. Н. Путилов: *Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование*, Москва, 1971.
- Пропп 1986 — В. Я. Пропп: *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград (коришћен је сх. превод В. Флакер објављен у Сарајеву, 1990).

- РСА — *Речник српскохрватског књижевног и народног језика Српске академије наука*, Београд 1959—.
- Фасмер I–IV — М. Фасмер: *Этимологический словарь русского языка*, перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, I–IV, Москва, 1986–1987².
- Beekes 1976 — R. S. P. Beekes: Uncle and nephew, *The Journal of Indo-European Studies*, 4, 1976, 1, 43–63.
- Benveniste I–II — E. Benveniste: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969.
- Benveniste/Renou 1934 — E. Benveniste; L. Renou: *Vrtra et Vr̥θragna. Étude de mythologie indo-iranienne*, Paris, 1934.
- Bremmer 1976 — J. Bremmer: Avunculate and fosterage, *The Journal of Indo-European Studies*, 4/1, 1976, 65–78.
- Cummerc 1901 — F. B. Cummerc: The sister's son, *An English Miscellany*, presented to F. J. Furnivall, Oxford, 1901, 133–150.
- Czajka 1977 — H. Czajka: Mit i bajka u narodnim pesmama o borbi Kraljevića Marka sa zmajem i Arapinom, *Зборник од 19. конгрес на Сојузои на зоруџенијаиџа на фолклористиџиџе на Југославија, Скопје*, 1977, 335–338.
- Dumézil 1969 — G. Dumézil: *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, 1969.
- Gasparini 1973 — E. Gasparini: *Il matriarcato slavo*, Firenze, 1973.
- Gernet 1968 — L. Gernet: Dolon le loup, у: исти, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 154–171.
- Gerstein 1974 — M. R. Gerstein: Germanic Warg: The Outlaw as Werwolf, *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. by G. J. Larson, Berkeley/Los Angeles/London, 1974, 131–156.
- Höfler 1934 — O. Höfler: *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main, 1934.
- Jakobson/Ružičić 1950 — R. Jakobson, / G. Ružičić: *The Serbian Zmaj Ognjeni Vuk and the Russian Vseslav Epos*, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales et slaves X (Melanges H. Gregoire II), Bruxelles, 1950, прештампано у: R. Jakobson, *Selected Writings IV. Slavic Epic Studies*, The Hague/Paris, 1966, 369–379.
- Krstić 1984 — Br. Krstić: *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena* (Posebna izdanja SANU 555, Odeljenje jezika i književnosti 36), Beograd.
- Maretić 1909 — T. Maretić: *Naša narodna epika*, репринт Београд, 1966.
- Meyer 1931 — *Fontes historiae religionis Slavicae*, coll. C. H. Meyer, Berolini, 1931.
- МН I 1 — *Hrvatske narodne pjesme. Skupila i izdala Matica Hrvatska*. Odio prvi: Junačke pjesme. knjiga prva, Zagreb, 1896.
- Shah-Nama — *The Epic of the Kings*. Shah-Nama by Ferdowsi, translated by R. Levy, London etc. 1967, репринт 1985.
- Skok I–III — P. Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb, 1971–1973.
- Svoboda 1964 — J. Svoboda: *Staročeská osobní jména a naše příjmení*, Praha, 1964.
- Thurneisen 1921 — R. Thurneisen: *Die irische Helden- und Königssage*, Halle (Saale), 1921.