

Александар Лома

СТАРА СЛОВЕНСКА РЕЛИГИЈА

скрипта за студенте предмета Историја религија
на Филозофском факултету у Београду¹

1. Сведочанства о словенским боговима пре покрштавања

Када је реч о књижевним изворима за стару словенску религију, треба одмах упозорити на два начелна проблема. Прво, они нису нимало издашни, посебно они међу њима који за нас имају највећу вредност, јер потичу из претхришћанског времена или бар преносе још свежу успомену на њега; друго, ти извори разбијени су на три просторно и временски одвојене групе, које мање-више одговарају тројној подели Словена на јужне, источне и западне. Између тих трију група података не дају се успоставити непосредне и недвосмислене везе какве би омогућиле поуздану реконструкцију заједничких, општесловенских култова и митолошких представа и њихову пројекцију у доба прасловенске заједнице. Осим тога, извештаји којима располажемо увелико су оптерећени двема тенденцијама. С једне стране, присутна је у њима нетрпељивост према паганству, а често и у етничком смислу према словенству, будући да су њихови аутори по правилу били хришћани и свештена лица, а добар део њих припадници народа који су се налазили у сукобу са паганским Словенима. Други недостатак који умањује вредност ових извора је класично образовање њихових аутора, које их је наводило да реалну слику словенске религије преобличавају према класичним грчко-римским моделима. Са временом је ова друга склоност преовладала, да би, од епохе хуманизма, код самих словенских народа прерасла у романтичну тежњу да се у сопственој прошлости открију пандани ликовима и садржајима класичне митологије; притом се најчешће посезало за фолклором, а није се презало ни од фалсификата. Послужићу се једном метафором, узетом управо из грчке митологије, да бих појаснио начелни проблем са којим се суочавамо у изучавању не само словенске, него и сваке друге религије и митологије која није грчка, укључујући и римску. По грчком миту, недалеко од Атине живео је горостасни разбојник Прокруст, који је терорисао све пролазнике. Имао је два лежаја: један веома дугачак и други веома кратак: ако би намерник био високог раста, стављао га је силом на кратки лежај и одсецао му од ногу онолико колико би штрчало, док је људе ниског раста полагао на дугачки кревет и истезао их све док не би досегли његову дужину. Грчка митологија је веома богата, што је последица једног посебног културноисторијског развоја, и сведоци смо, од античког времена па све до данас, како традиције многих народа на силу бога бивају истезане и растезане да би се у исходу добило нешто што на њу наличи у том квантитативном смислу; са друге стране, она у типолошком погледу представља само један сасвим специфичан вид артикулације митске свести и митопоетичке (митотворне) имагинације, тако да је тумачење других разнородних религија по грчком многобожачком моделу равно њиховом насилном сабијању у калуп кратке Прокрустове постеље. Прокрусту је на крају дошао главе атински јунак Тезеј, а критичка наука још увек се са

¹ Засновано на двама предавањима одржаним 31. X и 21. XI 2005. у Коларчевој задужбини. Уп. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 53 (2005), стр. 9–27.

промењивим успехом бори са прокрустовским методима традиционалне интерпретације. Најбољи начин да ми избегнемо сличном искушењу је да на почетку раздвојимо оно што је позитивно знање, засновано на изворима, од њиховог тумачења у ширем, компаративном оквиру, које дајемо у другом делу.

Чак и ако тему мало проширимо тако што се нећемо ограничити на податке о словенским култовима савремене њиховом животу, него ћемо укључити и низ познијих, али још увек временски блиских извора, опет се, на срећу или на жалост, збир тих података да изложити у времену предвиђеном за једно предавање, док за излагање макар само главних извора за грчку религију не би био довољан ни вишемесечни циклус предавања.

Ако пођемо хронолошким редом, на првом месту стоји један етнографски екскурс из средине VI в. н. е., потекао из пера великог рановизантијског историчара Јустинијановог доба Прокопија из Кесареје. У историји Готског рата (Proc. Bella VII 14) Прокопије се осврће на обичаје и веровања Словена, оних који су се тада већ налазили на левој обали Дунава, у непосредном додиру са источним Римским царством:

(22) Ти народи, Склавини и Анти, не подвргавају се власти једног човека, већ од давнине живе у демократији и стога све ствари, повољне и неповољне, узимају у заједничко разматрање. Тако рећи и све остало слично је и од раније уобичајено код једних и код других варвара. (23) Једнога бога, наиме, творца муње, држе за јединог господара над свиме, и њему приносе на жртву говеда и све друге жртвене животиње, а за судбину не знају, или бар не признају да она има икаквог утицаја на људе, већ кад им се смрт нађе за вратом, било да се разболе или да иду у рат, заветују се да ће, ако се избаве, принети жртву богу за свој живот, па избавивши се одиста жртвују то што су обећали, и мисле да су том жртвом откупили своје спасење. (24) Штују, међутим, и реке и нимфе и нека друга нижа божанства, па и њима свима приносе жртве и приликом тих жртвоприношења врше прорицања.

Овај кратак опис односи се на најјужнији део словенског етнојезичког комплекса који је био Византинцима најближи, премда поред Склавина, што је у Прокопијево и Јорданово доба био назив само за јужну познопрасловенску групацију, обухвата и Анте, који се у извесном смислу сматрају прецима потоњих источних Словена. Из доцнијег времена не располажемо практично ни једним овако непосредним сведочанством о претхришћанској религији јужних Словена. Прокопије је хришћанин, али пише без онога одијума према паганским варварима који се осећа у већини доцнијих извештаја; ипак морамо имати резерву према неким његовим тврдњама, као оној о одсуству сваке вере у предестинацију људске судбине. Осим тога, чини се да је Прокопијев текст у једном делу овог описа искварен; недавно сам предложио поправљено читање, према којем би за врховног словенског бога било речено да је творац свега, а не само муње, што је веома вероватно, а да носи име по муњи, што је доста хипотетично, премда се таква поправка може ослонити на чињеницу да, ако је реч о Перуну како се то углавном узима, реч *перун* у неким словенским језицима значи „гром, муња“.

Хронолошки за Прокопијевим сведочанством следе неколики извештаји арапских путописаца и географа X века, који се односе пре свега на источне Словене у доба док је код њих паганство још увек било живо. Ибн-Руста опаску да Словени

највише сеју просо пропраћа описом једног њиховог жетвеног обичаја: узели би на лопату просеног зрневља, подигли је према небу и рекли: „Господе мој, ти си онај који нас храни; испуни нам то (тј. дај нам добру летину)“. Иза неименованог бога опет можемо наслутити Перуна, који на усеве шаље како плодотворну кишу тако и разорне олује, громове и град. Уопште је вредност арапских извештаја ограничена тиме што се у њима не помињу домаћа, словенска имена божанстава, а каткад се уплићу фантастични елементи, као што је то случај са Масудијевим описом словенског храма на неком „Црном брегу“. По Масудију, у тој грађевини, коју је подигао један словенски владар, стоји идол у лику човека већ зашлог у године старости са штапом у руци, којим вади мртвачке кости из гробова; уз његово десно стопало налазе се фигуре „разних мрава“, а уз лево – црних птица, гавранова и других, као и црнаца. Други проблем је тај што за поједине податке нисмо сигурни да ли се односе на Словене или на скандинавске Варјаге, који су у деветом веку основали Кијевску Русију и испрва чинили владајући слој међу словенским становништвом. То је случај са описом сахране једног угледног Руса код арапског путописца Ибн-Фадлана из 921/2 године, где спаљивање покојника с лађом пре подсећа на скандинавске него на словенске погребне обичаје. Такође, када византијски писац цар Константин Порфирогенит око 950. описује како руски трговци на путу за Цариград, пошто успешно прођу прагове Дњепра и измакну Печењезима, на острву Светог Ђорђа приносе петлове на жртву под једним огромним храстом, реч може бити и о словенском и о скандинавском обреду, будући да нам исти писац непосредно пре тога набраја називе свих седам дњепарских „прагова“ (катаракта) на два језика, „словенском“ и „руском“: ти „руски“ називи тумаче се из старошведског језика.

Иста дилема присутна је и код вредновања староруских, пре свега летописних записа, који, разуме се, потичу из хришћанског времена, али су довољно рани да им можемо поклонити поверење у погледу поузданости историјског сећања које преносе. Руски великаши потписани на уговорима склопљеним 944. и 971. између Русије и Византије, чији нам је текст сачуван у склопу староруског летописа који је редиговао монах Нестор почетком XII в., готово сви одреда носе скандинавска имена, али богове којима се заклињу означавају словенским именима: 944. помиње се само Перун, а 971. уз њега и Волос, „скотиин бог“, тј. бог стоке. То су најранији поименични помени словенских божанстава и хронолошки први домаћи извор о њима.

Крај десетог века је доба у када пада покрштење Русије под кнезом Владимиром 988. године и истовремено време када можемо рачунати да је процес постепене асимилације скандинавске врхушке од словенске већине био мање-више завршен. Летописна традиција сачувала је драгоцен запис паганским култовима које је Владимир по свом преузимању власти 980, дакле пре него што ће се покрстити, установио у Кијеву:

И закнежи се Владимир сам у Кијеву, и постави идоле на брежуљку изван дворишта своје куле: дрвеног Перуна са сребрном главом и златним брковима и Хрса и Дажбога и Стрибога и Симаргла и Мокош. И приношаху им жртве и називаху их боговима, и привођаху им своје синове и кћери и жртвоваху [их?] демонима (бѣсомъ), и скрнављаху земљу својим жртвоприношењима (трѣбами); и оскврни се руска земља и тај брег.



Владимир поставља кумире у Кијеву. Летописна минијатура из XV в. у Рађивиловском препису „Повести временных лет“, можда по оригиналу из XI в.

Само осам година доцније, примивши хришћанство, Владимир је ово паганско светилиште сам уништио, о чему је такође сачувано летописно сведочанство са неколико занимљивих детаља: наредио је да идоле једне исеку, друге спале, а Перуна да привежу коњу за реп и свуку у Дњепар и да га за то време дванаест људи туку штаповима, док су га присутни пагани оплакивали; баченог у реку, њега су по кнежевој заповести где год би пристао отискивали од обале натраг у матицу, све док није прошао дњепарске прагове и зауставио се у једном плићаку, који је по томе прозван *Перуна рѣнь*. За разлику од осталих богова који су, у лику својих кипова, „погубљени“, Перун је, дакле, само „изгнан“. Слично су и у Новгороду његовог идола бацили са брега где је стајао у реку Волхов.

У потоњем хришћанском раздобљу руске историје стара божанства нису била одмах заборављена: преводилац византијске хронике Јована Малале (која је, по неким претпоставкама, преведена на старословенски не у Русији, већ на словенском југу), или неки познији глосатор, интерпретира грчко божанство ватре и ковачке вештине Хефеста словенским Сварогом, а његовог сина Хелија (Сунце) – Даж(д)богом. Непознати песник „Слова о Игоровом походу“ крајем XII в. користи паганске теониме као традиционалне стилске фигуре, означавајући свог старијег колегу Бојана Велесовим „унуком“, тј. потомком, руску властелу Дажбоговим, а ветрове Стрибоговим потомцима; ту се, у недовољно јасним фигурама, помиње и Тројан који, уз Хорса, Велеса, Перуна и виле фигурира у једном попису паганских култова интерполираном, некако у исто време, у старословенски превод апокрифа „Богородичин ход по мукама“. Слични спискови, здружени са набрајањем природних појава попут сунца, месеца, дрвета, извора и др. које су предмет

идолопоклонства, срећу се и у низу староруских хомилија — поучних црквених беседа, сачуваних у преписима почев од XIV в., од којих ваља истаћи „Беседу Св. Григорија о идолопоклоницима“, где се помиње бог *Переплут* (име му отприлике значи „преплов“) коме у част „пију из рогова обрћући се“ као и „Слово неког христолоубца“, које између осталог каже: „моле се огњу, називајући га *Сварожицем*“; овај податак утолико је драгоцен што, како ћемо видети, представља једину несумњиву ономастичку спону између староруског и полапског пантеона.

У паганству су од свих Словена најдуже истрајали они настањени на крајњем северозападу, у Полабљу и у Поморју (Померанији), можда стога што су им хришћанску веру силом наметали пре свега Немци, а онда и њихова покрштена браћа. Та борба кулминирала је у XI и XII в., да би се завршила коначним покореном и насилним покрштавањем тамошњих словенских племена које је, за разлику од осталих делова словенског света који су добровољно прихватили хришћанство, овде водило постепеном однарођавању и германизацији. Срећом су завојевачи бар били писмени, тако да нам је из тих двестотинак година остао низ извештаја, писаних углавном латинским језиком, који из једне идеолошки свакако искривљене, али временски и просторно блиске перспективе описују паганство прибалтичких Словена. Од богова најраније се, на самом почетку XI в., помиње већ поменути Сварожић. У једном писму Св. Бруна цару Хенрику II из 1008. назива се ђаволом, а у „Хроници“ мерзебуршког епископа Титмара доста је подробно описано светилиште у граду Радогосту где је било средиште Сварожићевог култа. Град се налазио усред велике посвећене шуме; била је то заправо нека врста утврде, изграђене свакако од дрвета, унутар које се налазио само храм, вешто саграђен од дрвета на темељима од рогова разних животиња; утврђење је имало „тророг“ облик и троја врата, од којих су двоја била лако приступачна посетиоцима, а трећа, најмања, од истока излазила су на стазу ка мору које се налазило у близини и веома страшно изгледало. У нешто доцнијем опису Адама Бременског град има девет врата, а окружује га са свих страна дубоко језеро; преко тог језера, које он пореди са грчком Стигом, митском реком која одваја овај свет од царства мртвих, води је један једини дрвени мост омогућујући приступ онима који долазе да приносе жртве идолима или да добију одговоре пророчишта. Титмар описује и унутрашњост храма:

Унутра стоје рукотворени богови, сваки са својим урезаним именом, застрашујући опремљени шлемовима и оклопима, од којих као први важи Сварожић и ужива код свих пагана већу част и пошту него остали. Њихове заставе, осим ако нису потребне за ратни поход, у којем случају их носе пешаци, не мичу се никамо одатле (Thietmari Chronicon VI 23).

Већ поменути црквени историчар Адам Бременски, који пише између 1074. и 1076. године, као и деведесетак година познији Хелмолд, Радогостом не називају више град, већ самог тамошњег главног бога, а за име Сварожић не знају. Нејасно је да ли је *Радогост* био од почетка култни епитет Сварожића, или је то топоним изведен од личног имена који је тек накнадно почео да означава главни лик локалног култа.

С почетка XII в. располажемо писмом магдебуршког епископа Аделгота у којем се жали на зверства која Словени чине над хришћанима у име свога крвожедног бога, чије име бележи у недовољно јасном облику *Припегала*:

Фанатици међу њима кад год пожелеле да се одају крвавом пиру, устврде да њихов Припегала преко пророчанстава захтева да му се на жртву принесу људске главе. Тај Припегала, како кажу, је Пријап и бестидни Велпегор. Тада поодсецају главе (заробљеним) хришћанима пред својим богоскврним жртвеницима, па дижу врчеве пуне људске крви и уз страшно завијање узвикују: „Данас славимо, побеђен је Христос, победио је непобедиви Припегала!”

Лов на главе у склопу Припегалиног култа, као и само његово име, које се најпре може протумачити као *Priby-galva* „онај који добива главе (убијених непријатеља, као трофеје)“, указују на бога рата, а поређење са грчким Пријапом и старозаветним Велпегором, којима је заједнички итифализам, на божанство плодности.

Сличну амбиваленцију срећемо код *Јаровита*. Помињу га биографи бамбершког бискупа Отона, који је 1121. на позив пољског краља Болеслава отишао да шири хришћанство међу још увек паганским Словенима у Померанији. Болеславу је Отонова мисија олакшавала припајање поморских земаља његовом краљевству, а Отон је њоме себи прибавио име померанског апостола. Херборд, који је писао око 1159, овако описује пагански храм у полабском граду Волгасту, на племенској територији Љутића:

тамо је на зиду висио необично велики штит, вешто и с великим трудом израђен, обложен златним плочама, који ниједан смртник није смео дотаћи, јер су према њему пагани осећали толико страхопоштовање, да није било допуштено померити га са свог места осим у време рата. Наиме, како смо накнадно сазнали, био је посвећен њиховом богу Јаровиту (*Gerovitus*), који се на латинском језику назива Марс (*Herbordus* III 6).

Хербордов савременик и други хроничар истих догађаја, Ебон, означава експлицитно Јаровита као бога рата (*deus militiae*); но Херборд препричава и једну другу епизоду, где Јаровит обраћајући се једном вернику кроз уста свога свештеника на следећи начин дефинише своју функцију:

„Ја сам твој бог; ја сам онај који одевам и поља травом и шуме лишћем; плод поља и дрвећа, пород стоке, и све шта год служи потребама људи, у мојој је власти!“ (*Herbordus* III 4).

Најзанимљивији култ о којем нас обавештавају три житија бамбершког епископа Отона (поред Херборда и Ебона, и анонимни монах из Прифлинга (*Monachus Prieflingensis*), ипак је Триглавов. Његово главно средиште било је у Штетину, данашњем Шћећину. Ебон пише:

Штетин је веома простран град, већи од Јулина (Волина); обухвата три брега, од којих је средњи, који је и највиши, посвећен врховном паганском богу Триглаву; на њему стоји троглав кип, очију и усана обмотаних златним повезом; свештеници идолâ тумаче да врховни бог има три главе зато што влада трима царствима, небеским, земаљским и подземним, а да му је лице прекривено да би превидео и прећутао људске грехе (*Ebbo* III 1).

Овај кип, чије је тело Отон разбио, а главе као трофеј понео са собом и после их послао у Рим као доказ да је обратио пагане, стајао је у највећем од четири штетинских храма. Херборд га овако описује:

Био је необично раскошно и уметнички саграђен, и изнутра и споља украшен скулптурама – ликовима људи, птица и животиња који су се помањали из зидова и били тако верно приказани, као да су живи и дишу; да поменем и ту необичност, да боје спољашњих слика нису уопште могле потамнети или бити спране од снега или кише, захваљујући вештини сликара.

Херборд наводи и домаћи назив штетинских храмова: *continae*, што је можда само аугментатив „велике куће“, а можда изведеница од словенског глагола у значењу „скривати“, пошто Хербордово даље писање указује да су они могли служити и као нека врста спремишта, скривница:

У тај храм су по древном обичају својих предака приносили благо и оружје заробљено од непријатеља, и уопште десети део од свега шта би задобили као плен у поморским или копненим биткама. Ту беху сместили и златне или сребрне врчеве, које су износили у празничне дане као из олтара, па би онда племићи и велможе помоћу њих гатали, гостили се и пили. ... Три преостале „контине“ нису уживале толико поштовање и биле су мање раскошно украшене. Унутар њих беху само направљена седишта у круг и столови, јер су ту обичавали држати своја већа и саборе. Наиме, кад им се прохте да пијанче или да се забављају или да разматрају озбиљне ствари, састајали би се у одређене дане и часове у тим храмовима (Herbordi Dialogus de vita Ottonis II 32).

Друго Триглавово култно средиште био је Волин. Тамошњи кип овога бога његови верници склонили су пред хришћанима у неко забачено село и поверили на чување некој удовици. Пронашао га Отонов пратилац Херман, који се, будући вичан словенском језику и обичајима, лажно представио као Триглавов поклоник, тврдећи да се

својевремено избавио из вртлога олујног мора призивањем свога бога Триглава, па је, у жељи да му принесе жртву коју му дугује за своје спасење, под његовим вођством на чудесан начин непознатим путевима приспео онамо (Ebbo II 13).

Херман ипак није успео да украде Триглавов кип, јер је овај био чврсто углављен у шупље храстово дебло тако што је била остављена само мала рупа кроз коју су му убацивали жртвене дарове. Можда је то био само начин да се спречи његово насилно одношење, како то тумачи Ебон, а можда је имало и неки култни смисао. Једино што је Херман успео однети било је Триглавово седло обешено о зид просторије, индиција да је Триглав и у Волину имао свога коња, као и у Штетину, о чему пише Херборд (33):

Имали су коња необичне величине, дебелог, црне боје и веома ватреног. Он би преко целе године био слободан од сваког посла и сматрали су га тако светим, да нико није био достојан да га узјаше, а имао је једног од четири храмовна свештеника за врло преданог чувара. Када би намеравали да се упуте на копнени поход против непријатеља или ради пљачке, обичавали су да помоћу тог коња предвиђају исход подухвата на следећи начин. Положили би девет копаља на земљу на међусобној раздаљини од по једног лакта. Пошто би га оседлао и зауздао, за њега задужени свештеник би га три пута превео преко положених копаља и натраг. Ако би их коњ прешао не озледивши ноге и не пореметивши копаља, узимали су то за предзнак успеха и полазили пуни самопоуздања; у противном случају, одустали би од похода.

Логично је претпоставити да је из овог обичаја, који описује и Прифлиншки монах (II 11), стајало веровање да сам бог, невидљив, у датој прилици јаше на коњу и усмерава његово кретање у складу са будућим током догађаја. И Титмар бележи слично гатање помоћу Сварожићевог коња у Радогосту-Ретри (VI 24).

Ако је веровати једном релативно позном извору, одломку родослова војвода од Брауншвајг-Линебурга из XIII века, Триглава су штовали и у Бранибору, доцнијем Бранденбургу, пре него што је тамошњи кнез Прибислав 1147. године примио хришћанство. Прибислављев савременик Хелмолд, који је као мисионар боравио на његовом двору, не помиње, међутим, Триглава, него „Црнобога“, у чувеном пасусу који је изазвао много коментара и недоумица:

Словени имају чудну празноверицу: наимае, на својим гозбама и пијанкама они се обређују чашом уз коју изговарају (неке) речи не бих рекао молитве, већ пре клетве својим боговима, добром и злом, исповедајући (веровање) да сваку добру коб удељује добри (бог), а злу зли. Отуда, шта више, злог бога на свом језику зову ђаво или чернобог, тојест „црни бог“ (I 53).

Неки су овде видели одраз словенског дуализма инспирисаног иранским зороастризмом, други утицај хришћанства које супротставља ђавола доброте Богу. И једно друго место код Хелмолда стоји под сумњом да он ту покушава да, у сврху своје мисије, приближи словенске митолошке представе хришћанском монотеизму:

Словени не поричу да поред разноликих божанстава којима приписују поља и шуме, патње и страсти, постоји један бог на небесима који влада над осталима: свемоћан, он се стара само о небеским пословима, а остали сви потичу од његове крви и свако од њих обавља дужност која му је додељена и сматра себе утолико вишим, уколико је ближи томе богу богова (I 84)

Хелмолд помиње и низ других словенских божанстава, поред ободритског Радогоста, то су полапска богиња Жива (*Siwa*), староградски бог *Прове*, божанство *Подага* у Плоњску, но не пружа довољно података о њиховој природи, а и имена су им недовољно јасна.

Код Хелмолда налазимо, најзад, и најраније податке о Свентовиту, врховном богу Рујана настањених на данашњем острву Риген (нем. Rügen) у Балтичком мору, но много подробније описе његовог култа садрже прикази освајања острва и његовог главног града Арконе од стране данског краља Валдемара 1168, у латински писаној историји *Gesta Danorum* Саксона Граматика, насталој поткрај XII в.

Ево једног одломка из Саксоновог опису Свентовитовог светилишта:

Усред града (Арконе) стерала се зараван на којој је стајао храм саграђен од дрвета, веома лепог изгледа, достојан поштовања не само због своје велелепне израде, већ и због светости кипа смештеног у њему. ... У храму је стајао огроман кип који је висином премашао сваки човечји стас и изазивао чуђење својим главама којих је, као и вратова, имао четири, тако што су му две лицем биле окренуте напред, а друге две позади и чинило се да по једна глава у оба пара, предњем и задњем, управља поглед надесно, а друго налево. Зачешљане браде и поткресане косе биле су тако израђене, да помислиш како се рујански уметник посебно трудио око обраде глава. У десници (кип) је држао рог (за пиће) украшен разним металима које би свештеник вичан његовом култу сваке године пунио вином, да би на основу изгледа течности предвиђао род следеће године ... Једанпут годишње, пошто се сабере летина, пред храмом у којем је кип стајао

окупило би се мноштво народа са целог острва, па би принели на жртву кланице оваца и приредили гозбу под видом верског обреда. Идолов свештеник, који је мимо општег обичаја своје земље био обавезан да носи дугу косу и браду, уочи светковине, би веома пажљиво метлом почистио светињу храма, у коју је он једини имао приступ, пазећи да унутар храма не испушта дах, те би кад год мора да удахне или издахне истрчавао на врата, очито стога да присуство божанство не буде оскрнављено додиром смртног даха. Сутрадан, док би народ чекао пред вратима, узео би кипу (из руке) чашу (тј. рог) и брижљиво је осмотрио: ако се количина усуте течности умалила, протумачио би да ће наредна година бити оскудна, па би обзнанивши то наложио да се овогодишњи плодови чувају за догодине. Ако пак процени да је чаша остала пуна као и обично, предсказивао би будуће изобиље. Већ зависно од исхода прорицања, упућивао би их да са залихама те године располажу једном штедљивије, други пут штедрије. Изливши старо вино као жртву кипу под ноге, испражњену чашу би напунио новим; наздравивши кипу, молио би га свечаним речима за добробит како своју, тако и отаџбине и за раст иметка и нове победе сународника. Изговоривши здравицу, пехар би принео устима и искапио га необично брзо, у једном гутљају, па би га поново напунио вином и опет ставио у десну руку кипа. Уз то би као жртвени дар принели колач умешен са медом, округлао и тако велики да је готово домашао човечји стас. Поставивши га између себе и народа, свештеник би питао Рујане виде ли га. Кад би они одговорили да га виде, пожелео би да га кроз годину дана не могу видети. Смисао тога није био да свештеник коби себи или народу, већ жеља да догодине жетва буде још боља.



Л е в о: Рт Аркона. Д е с н о: Свентовитов жрец (?). Релеф узидан у парохијску цркву у Алтенбургу, острво Риген острво Риген.

Свентовитов лик се, међутим, не може свести на култ плодности. Попут Јаровита, он је у себи спајао и ратничку функцију. Саксон пише:

Осим тога, поседовао је њему посвећеног особитог коња беле боје; сматрало се за грех ако би му се ишчупала макар и длака из гриве или из репа. Једино је свештеник имао право да га води на пашу и јаше на њему. Рујанци су веровали да на том коњу Свентовит ... води ратове против својих непријатеља. Главни доказ за то био им је што би коњу, пошто проведе ноћ у стаји, (ујутру) грива бивала тако знојава и прашњава као да је долазећи са вежбања претрчао велике раздаљине.

Даље следи опис гатања помоћу свештеног коња сличних онима која су упражњавана у Радогостовом и Триглавовом култу. Поред овога култног детаља, и многоглавост повезује Свентовита са Триглавом; њоме су се, уосталом одликовали и други рујански идоли које помињу Саксон и и преко пола столећа позније настала староисландска „Книтлингасага“ (*Knytlingasaga*), али њихова имена, вероватно локални епитети, нису забележена тако да их можемо поуздано прочитати; они нису морали бити ништа више до Свентовитове хипостазе. Но занимљив је помен Црноглава (*Tiarnaglofi*) у Книтлингасаги:

(беше) ту још (један бог који) се звао Чарноглов: он је био њихов бог победе и ишао је са њима на војне походе; имао је науснице од сребра; он се најдуже одржао, али су га се ипак домогли три године доцније (*Knytlingasaga* cap. 121)

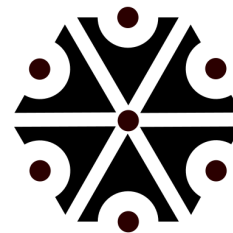
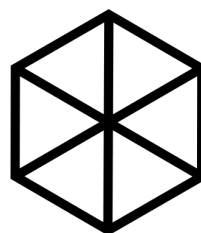
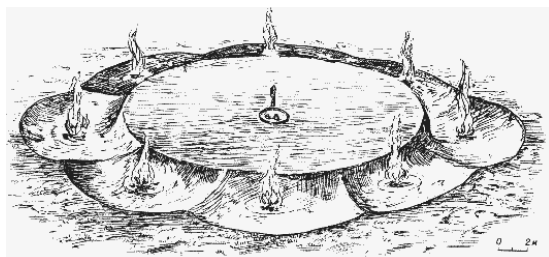
Са данским освајањем острва Рујана-Ригена угашено је последње жариште словенског паганства, а ми смо мање-више исцрпили списак прворазредних извора за историју старе словенске религије, оних који говоре о представама и вишим облицима култа везаним за конкретна божанства и потичу из времена док су она била штована или бар док су још живела у свежем сећању. Нећемо се овде освртати на низ извештаја о разним празноверицама, садржаних углавном у црквеним списима који их осуђују, јер они спадају у домен магије и ниже митологије. Оставићемо по страни и неке рано забележене историјске легенде које могу имати митолошку позадину, попут приче о три сестре: Тетки, Кази и Либуши у старочешкој хроници Козме Пражанина. Извори млађи од XIII в., ако већ не преузимају из оних старијих, упуштају се у произвољне конструкције у духу античке митологије и на основу савременог фолклора, попут пољског историчара из XV в. Јана Длугоша, који паганским Пољацима приписује читав један пантеон, поистовећујући поједине ликове у њему са римским божанствима и означавајући их именима сумњиве аутентичности, у најбољем случају узетим из рефрена народних песама, слично као што су наши приморски писци ренесансног доба у припевима *лељо!* и *давори!* пронашли Амора — Лељу и Давора — Марса.

Слика коју смо добили овим прегледом може се некеме учинити одвећ штуром и разочаравајућом. Не само да је података мало, него су они највећим делом из позног времена, из последњих дана словенског паганства када је оно чинило очајничке напоре да се супротстави победничком походу светских религија, и у тим напорима свакако апсорбовало стране утицаје, удаљавајући се тиме од свога изворног вида. Не можемо бити сигурни да, на пример, Хелмолдово писање о ђаволу-Црнобогу и о врховном небеском богу одиста не одсликава хришћански утицај, да декорација Триглавог храма како је описује Херборд није подражавала узор савремених романских цркава. Неће бити случајно ни то што су идоли у Кијеву и Новгороду постављени исте 980. године, само осам година пре него што ће бити срушени; то ће бити израз исте оне религијске кризе која се одразила у Владимировом колебању између хришћанства, ислама и јудаизма. Друга ствар која нас може обесхрабрити је разнородност и међусобна несагласност података из разних делова словенског света. Поставља се питање може ли се на тако слабој фактографској подлози уопште градити иоле вероватна реконструкција првобитног стања, оне старе религије заједничке свим Словенима пре него што се, средином првог миленија хришћанске ере, распало њихово јединство?

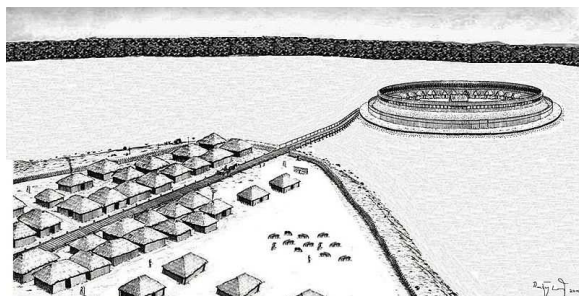
Археологија у овом случају пружа историји религија слаб материјал за иоле чвршћу надоградњу, у сваком случају готово ништа што би се могло упоредити са њеним огромним уделом у реконструкцији античких култова и митолошких представа. То је, свакако, условљено пропадљивом природом материјалних споменика: према расположивим описима и (неретко спорним) археолошким налазима, светишта су изгледа, изворно, била на узвишењима под ведрим небом (код источних Словена) а храмови (тамо где су постојали) и кипови готово искључиво од дрвета. Храмовна архитектура развила се пре свега на северозападу, можда под утицајем германских (паганских а доцније хришћанских) суседа.



Паганско светиште на Андрејевској гори у Кијеву, VIII–X век. Могуће место „Владимировог пантеона“, на брегу под ведрим небом, из 980.



Л е в о: „Перињско капишче“ код Новгорода. IX–X век. У средини је стајао Перунов кип, пред њим жртвеник. Око њега осам јама у којима је, према претпоставци археолога, горела ватра, у једној, према реци Волхову, непрекидно, у других седам паљена је о светковинама. Д е с н о: „громовые знаки“ на дрвеним забатима источнословенских кућа, постављани ради заштите од грома. Пада у очи подударност са тлоцртом новгородског *капишта* = паганског светишта.



Л е в о: Словенско градиште Грос Раден на Штернбершком језеру, Померанија. IX–X в. Реконструкција. Д е с н о: 15. Грос Раден. Реконструисан словенски храм

Издашњији од археологије су за стару словенску религију језик, укључујући ономастику, и богати фолклор словенских народа, у мери у којој се сме узети да чува, често преосмишљене и деградиране, наслеђене представе из домена више митологије; ипак смо ту на мало чвршћем тлу само онда када се одређени митолошки садржај може везати за неко митолошко име познато из старих извора, премда и у таквим случајевима извођење закључака није без ризика, јер именска подударност може бити и случајна, а осим тога је удевање имена паганских богова у наоко аутентичне фолклорне сижее било одвајкад омиљена забава разних мистификатора. Ипак се, у целини, може рећи да та секундарна фолклорна грађа омогућује да се у извесној мери превладају географски и хронолошки проблеми које нам причињава основни фонд историјских извора. Кроз њу се потврђује да поједини овде поменути ликови нису, како би се то могло чинити, ефемерне локалне креације, него ипак део заједничког прасловенског наслеђа. У том смислу посебно су значајни случајеви када се неко митолошко име познато из извора који се односе на источне или северозападне Словене препознаје код јужних Словена, у њиховој народној традицији или ономастици. Такви налази, придружујући се оним ретким подударностима између двеју територијално и хронолошки раздвојених група извора, какву представља култ *Сварожића* код старих Руса и полапских Словена, заправо нам дозвољавају да уопште говоримо о вишим облицима религије код још неподељених Прасловена.

На тај начин Сварожић се препознаје и на словенском југу у словеначком топониму *Svarošek* и називу демона у Истри *шваржић*, староруски *Дажбог* не само у личном имену *Dadžbóg* код Пољака у средњем веку, него пре свега у српском легендарном *Дабогу* и *хромом Даби*. Култ *Перуна*, који је изричито посведочен такође само код источних Словена, оставио је препознатљиве трагове не само у њиховом, посебно белоруском фолклору, него и на другим странама словенског света, у називу четвртка „Перунов дан“ код полапских Словена, који преводи немачки *Donnerstag*, латински *Jovis dies*, дан посвећен богу-громовнику, Јупитеру, у називу обреда за изазивање кише *пеперуна*, *перперуна* код Бугара, у нашем имену биљке *перуника* која се у Дубровнику зове још и *богиша* и употребљава за заштиту од грома, а с обзиром на све то не може бити много сумње да и као назив високих брда у разним деловима словенског света *Перун* има митолошку подлогу. Једина богиња Владимировог пантеона, *Мокош*, живи у источнословенском фолклору као митска преља, и биће исправно тумачење по коме је она била богиња судбине која људима испреда животну нит; траг њеног култа на југу представља топоним *Мокошица* код Дубровника, а можда и назив *кокошка* за смотуљак пређе, као и српски обичаји везани за „женски“ или „*кокошињи* Божић“, који укључују забрану предења. Ако је *Радогост* од старине било једно од имена Сварожића-огња, са њим би у некој вези могао стајати српски назив за положајника *радован*, с обзиром на то да се положајникове обредне радње, посведочене у старо доба и код Пољака, усредсређују на огњиште. Ни *Црнобог* и *Црноглав* нису без српских аналогија. Једна, очито аутентична померанска (поморска) скаска о *Чарнобогу*, забележена у прошлом столећу, показује упадљиву подударност са српском легендом о цару Тројану, а једна српска јуначка песма из циклуса Краљевића Марка садржи исти мотив као и Хелмолдов извештај: призивање ђавола за (славском) трпезом уз чашу која кружи. У једном српском спису из XIV в. помиње се татарски заповедник *Чрноглав* чију су

одрубљену главу Срби натакли на копље и однели своме краљу, на исти начин на који су пагански Словени главе погубљених иноверника приносили Радогосту-Сварожићу. Татариново име није аутентично, већ је изврнуто у народној традицији од имена византијског заповедника у истом походу Михаила *Главе*, и ми можемо нагађати да је у том неспоразуму имала удела још жива успомена на "црноглавог" паганског бога коме су приношене такве жртве. Име сремског манастира *Прибина* или *Прибина Глава* тумачи се предањем да га је у XII в. основао неки властелин *Приба*, но у најранијем запису из XVI в. оно гласи *Прибиглава* и подудар се са нашим читањем теонима *Pripegala* забележеног код прибалтичких Словена; та подударност не мора бити случајна, будући да присуство истог племенског имена *Ободрити* у Прибалтику и средњем Подунављу указује на неку посебну везу између ове две удаљене области. Троглави *цар Тројан* српског предања пружа, с једне стране, потврду некадашње шире важности староруског бога *Тројана*, а са друге стране се везује са штетинским *Триглавом*, на кога код Срба подсећа и епископски лик, а на неким местима чак и култ троглавог Арапина. Са треће пак стране, Тројан као ноћни коњаник који се крије од сунца пружа аналогију и за рујанског *Свентовита*, за кога се веровало да на мистичан начин ноћу јаше свога посвећеног коња. Свентовитов култ се иначе, како код западних тако и код јужних Словена укрстио, због сличности имена, са култом хришћанског светитеља Светог Вита, посебно у Херцеговини и на острвима близу њеног ушћа, на некадашњој територији паганских Срба-Неретљана, где су чести топоними *Сутвид* од лат. *Sanctus Vitus*, *Видова Гора*, а и уопште код Срба, који традиционално светкују *Видовдан* иако тај дан има другу посвету у православном календару. Поједини обредни детаљи Свентовитовог култа у Саксоновом опису имају аналогије у српским обичајима, тако свештеникова здравица Свентовиту у нашим славским здравицама, а свештениково сакривање иза дивовског колача уз жељу да га догодине не виде – у херцеговачком „милању“ иза божићне чеснице. Други светитељ чије је име послужило за идентификацију са словенским паганским богом је св. *Власије* или *Влахо*, који је као заштитник стоке код источних и јужних Словена заменио *Волоса*, док се Волосово име у називу сазвежђа *Влашића*, рус. *волосожары*, *волосыни*, код Срба укрстило са етнонимом *Власи*. У другим случајевима ликови хришћанског култа су апсорбовали паганске на основу функционалне сличности. Старозаветна легенда о Светом Илији који призива ватру са неба и успиње се у небо огњеним колима пружила је погодан оквир у који се, такође на јужнословенском и источнословенском простору, уденоу громовник Перун, као код Грка њихов Зевс; српска Огњена Марија као фолклорна транспозиција Св. великомученице Марине пружа јаку индицију за постојање Перуновог женског пандана. Св. Ћорђе, или *зелени Јурај*, такође је у себе упио лако препознатљив пагански супстрат, везан за митолошки мотив победе над змајем и пролећне обнове вегетације.

Овакви процеси интерпретације једних митолошких ликова другим нису текли само у једном смеру, од словенског ка страном, било да је реч о интерпретирању словенских божанстава хришћанским светитељима у народној култури или ликовима класичне митологије у извештајима учених аутора (Јаровита Марсом, Припегале Пријапом и Велпегором итд.). Обратан процес огледа се у ономе што сам назвао *Interpretatio Slavica*: у рано доба, док је њихова стара религија била још колико-толико жива, и Словени су долазили у прилику да поједине митолошке

ликове других религија и култура са којима су имали додира поистовете са властитим божанствима. Ти сусрети, тамо где смо у стању да их установимо, пружају нам својеврсне „глосе“, драгоцене за тумачење изворне природе датих словенских култова. *Велеш* и *Вилинац* као имена двају брда у западној Србији сама по себи немају посебну митолошку тежину. Но већ околност да су то два суседна брда наводи на размишљање, а недавни налаз римског жртвеника у близини са посветом Аполону омогућује закључак да на том месту имамо посла са словенским паром *Велес* + *Вила* као својеврсном интерпретацијом античке култне заједнице Аполона и његове сестре Дијане, чије је име у балканском латинитету, по сведочанству румунског и албанског језика, попримило значење „вила“, док Аполонова функција покровитеља поезије и музике одговара контексту у којем „Слово о Полку Игореву“ помиње Велеса, називајући песника Бојана његовим потомком. Овај српски налаз речитије говори у прилог прасловенске старине Велеса и његове исконске везе са песништвом од старочешких помена имена *veles* у расплинутом и секундарном значењу „ђаво“. До сличних сазнања води подробније разматрање имена *Дајбог* на српском терену. *Дабог* мачванских сказака је владар над грешним душама и дуалистички противник небеског бога, а брдо *Дајбог* у Кучајни је станиште "Сребрног цара", владара подземља који рударима удељује благо. Ареал распрострањености пуног облика имена је српско Посавље и Подунавље, а да се он некада протезао у Панонију, сведочи средњовековни топоним *Daybok* у Бачкој. У дубину Србије шири се преко хипокористика *Даба* који је, уз придевак *Хроми*, постао у фолклору синоним за ђавола, или име воденичара повезаног са нечистим силама. Са гледишта историје религије, Дабогов митолошки лик на српском тлу показује се као слојевит: на древну словенску основу ту су наслојене претхришћанске и хришћанске представе са којима су се Словени упознали доселивши се на југ Европе. Да(ј)бог се јавља као својеврсна словенска интерпретација, у Кучајни за неко паганско божанство сродно грчком Хаду и трачком Замолксиду, у Мачви за Божјег супарника у богумилском веровању – Сатанаила. Ова последња Дабогова улога је посебно занимљива, јер нам омогућава да га поистоветимо са ликом космичког узурпатора у сличним легендарним сижеима, попут онога о цару Дукљану који је од Бога привремено отео Сунце. Тим пак запажањем успоставља се спона са поменутиим податком староруског превода Малалине хронике о Дажбогу-Сунцу, који буну истраживаче, јер би се у Владимировом пантеону поред Дажбога јављало и друго соларно божанство — Хорс. Могуће разрешење ове привидне контроверзе је да, попут Дукљана = Диоклецијана, и староруски (пореклом јужнословенски?) Даж(д)бог фигурира у псеудоисторијском контексту као древни владар, некадашњи поседник Сунца, које ту вероватно симболише универзалну власт, а не као актуелни бог Сунца. Иста интеракција историјског сећања и митотворне имагинације лежи у подлози словенског Тројана, чије се име изводи из имена цара Трајана, чије је освајање Дакије максимално приближило границе Римског царства закарпатској прапостојбини Словена. И ту, као код Диоклецијана – Дукљана и Дажбога – египатског владара имамо посла са преклапањима годишњих и космичких циклуса и са пројекцијама астралне митологије у псеудоисторију, што помаже да се боље схвате загонетни изрази „Слова о полку Игореву“ као *Тројанова стаза* и *Тројанови векови*.

Оваква, методолошки строго спроведена провера писаних извора за словенску религију и њихово допуњавање на основу фолклорног и ономастичког материјала омогућују даље сагледавање тако добивеног збира чињеница на ширем, компаративном плану.

2. Могућности компаративне реконструкције словенског пантеона

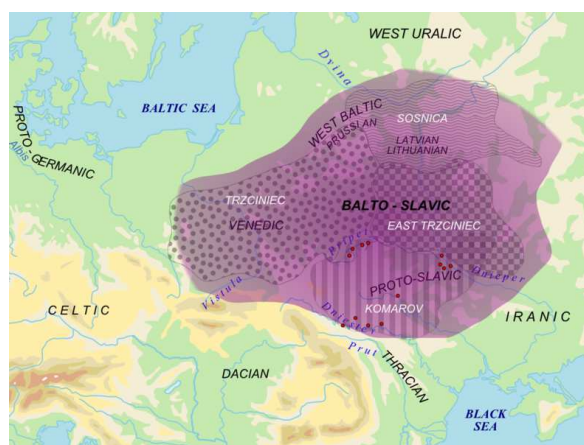
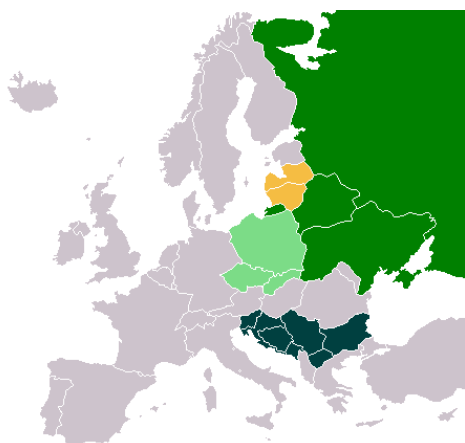
У првом делу указали смо на оскудност и недовољну речитост извора за стару словенску религију, посебно за вишу митологију, за култове богова, ограничивши се у тој прилици углавном на навођење и препричавање извора и на такве коментаре који доприносе њиховом непосредном разумевању, а уздржавајући се од ширих интерпретација које би ишле ка реконструкцији неке првобитне целине, тојест, да употребимо тај израз, прасловенског пантеона. Уздржали смо се, међутим, и од таквог суда који би пошавши од недовољне фактографске подлоге праволинијски ишао ка закључку да Словени у доба свога заједништва и нису имали неке више облике религије и митологије. Тај закључак свакако би био исхитрен, мада су слично мишљење већ изнели неки озбиљни истраживачи старе словенске религије. Када кажем озбиљни, мислим на такве који нису хтели тенденциозно да умање словенску, за добар део њих и сопствену, прошлост, већ су удружили један историцистички и понекад хиперкритички приступ фактима са еволуционистичким погледом на развој религијске мисли изграђеним у окриљу етнологије, пре свега на основу проучавања тзв. примитивних народа. Упрошћено говорећи, њихово резонување је следеће: пошто се религија развија од нижих облика магије, анимизма и тотемизма према политеизму, а о словенским боговима имамо само оскудне и међусобно слабо ускладиве извештаје из времена након распада прасловенске заједнице, док с друге стране савремени фолклор словенских народа показује велико богатство анимистичких, тотемистичких и демонолошких представа, то значи да се за прасловенско доба могу претпоставити углавном те религијске и митолошке представе нижег реда, док су се виши култови развијали тек позно и спорадично у појединим деловима већ разједињеног словенског света, и то добрим делом под страним утицајем (иранским, германским, хришћанским).

Овакво гледање свакако је погрешно, и то стога што је с једне стране одвећ уско и занемарује ширу, компаративну перспективу, а с друге стране што, напротив, врши скоковита поређења са културама далеким у сваком погледу, прескачући сазнања која пружају религијска схватања Словенима сродних народа.

Реч је о томе да су Словени део велике индоевропске језичке породице, у том смислу што је прасловенски језик који се говорио до пре око хиљаду и по година изданај једног још много старијег прајезика, који компаративна лингвистика мање-више поуздано реконструисао у облику који је имао пре четири до пет хиљада година и који се условно назива праиндоевропским. Реконструисани речник тог језика омогућава посредан увид у материјалну и духовну културу његових носилаца, „Праиндоевропљана“, укључујући и њихову религију и митологију. Без обзира на све неизвесности такве реконструкције, опште је и добро утемељено мишљење да су ти Праиндоевропљани поседовали развијен систем религијских и митолошких представа, укључујући култове богова. Типолошки гледано, праиндоевропска религија представља сразмерно висок ступањ развоја у односу на религије такозваних примитивних народа које су предмет модерних етнолошких и антрополошких

изучавања. Како су Словени са другим индоевропским народима били баштеници не само језика, него и културе својих језичких предака, поменути стручњаци који их хиљаду-две година доцније налазе на знатно нижем развојном ступњу религијског живота морају узети да су они у међувремену изгубили део тога наслеђа, да су, просто речено, „подивљали“. То, разуме се, није немогуће, и дешава се у измењеним друштвеним условима, особито с обзиром на чињеницу да су виши облици религије тесно везани за постојање одређених друштвених институција, какве су краљевство, ратнички staleж, свештенство и сл. Са друге стране, управо та међусобна повезаност објашњава зашто нам савремени словенски фолклор пружа тако много материјала за реконструкцију ниже, а тако мало за реконструкцију више митологије Прасловена. На првом удару християнизације били су управо ти горњи слојеви и установе паганског друштва, док је на нижем нивоу сеоских и домаћих култова толеранција нове религије била много већа и њен учинак мањи. Стога нам се најразумнијом полазном претпоставком чини да су Словени у доба своја заједништва и све до покрштења поседовали једну сразмерну развијену религију индоевропског типа, коју је хришћанство делом елиминисало а делом преобразило, делујући одозго, уништавајући њене горње слојеве и прожимајући се са онима доњим.

Потврдити ову претпоставку није лако, не само због недостатка писаних и археолошких извора за саму словенску религију, него и услед начелне тешкоће да се тај „индоевропски тип“ религије опише и препозна и у религијама других индоевропских народа које су нам много боље познате. Оне показују велику типолошку разноврсност, у распону од система са неизмерним бројем уско специјализованих култова, какве су биле религије старих Римљана и Словенима најближих Балта, преко политеизма старогрчког типа, до хенотеистичких и чак монотеистичких тенденција присутних од врло раног времена на индоиранском простору. Најсигурније је притом поћи од поменутих лексичких подударности, јер на језику се, уосталом, темељи и сам појам индоевропског заједништва, али се суочавамо са тим проблемом што иза истих назива и имена код разних индоевропских народа стоје, бар наоко, сасвим различите представе, и по правилу је тешко утврдити њихово првобитно значење у праиндоевропској религији.



Л е в о: данашњи балтски (литвански и летонски, жуто) и словенски језици (источнословенски: зелено, западнословенски: светлосзелено, јужнословенски: тамнозелено). Д е с о: балтословенска заједница у кругу индоевропских језика са територијом археолошких култура позног бронзаног доба.

Ту, наравно, могу помоћи типолошке паралеле из других религија широм света. У начелу, морамо рачунати са различитим развојем заједничког наслеђа код појединих индоевропских огранака, условљеним како променама друштвених и привредних услова кроз историју, тако и контактима са другим прасродним или несродним народима и цивилизацијама. Пример за темељан преображај једне индоевропске религије под утицајем друге представља грчки утицај на стару римску религију и ирански на јерменску, а драстичан случај стварања синкретистичког конгломерата под неиндоевропским утицајима имамо код Хетита у Малој Азији, индоевропског огранка за који располажемо најранијим писаним изворима, још из средине другог миленија пре Христа, у којима се већ њихова религија пројављује као тешко рашчлањива мешавина индоевропске баштине са представама и култовима преузетим од суседних народа, пре свега Хурита и Семита. Словени спадају у оне северне Индоевропљане који су тек сразмерно позно ступили у непосредан додир са високоразвијеним цивилизацијама средоземног басена, али је разумно рачунати на присуство у њиховој старој религији утицаја њима суседних индоевропских народа, пре свега Иранаца и Германа са којима су вековима живели у суседству и додиру.

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

Средишњи појам праиндоевропске религије оличен је у светлом, ведром или дневном, небу, и изражен кореном **dieu-/diu-*, на који се свде староиндијско *dyau-*, истовремено назив за небо и име обоготвореног Неба, старогрчко *Zeús* „Зевс“, латинско *Ju-piter*, хетитско *Šiu-* итд. Од тог корена даље се изводе реч за „дан“, лат. *dies*, стинд. *dinam*, стсл. *dънь* итд., али и општи назив за „бога“ **deiṷos* у стинд. *deva-*, лат. *deus*, лит. *dievas*, стир. *dīa* старонорд. *tivar*, итд. Дакле, богови су у праиндоевропском поимању означени као „небеска“ бића, у опреци према „земаљским“ људима, за које се назив изводи од речи **g^hem- / deg^hem-* „земља“; та парна ознака чува се у латинском *dei : homines*, литавском *dievai : žmones*. Код Словена, стара реч за „небо“ оставила је трага у називу за кишу *dъžd’ъ*, срп. *дажд*, дословно „лоше небо“, тј. „кишно“, а стари назив за бога **deiṷos* „небески“ очувао се, у облику *divъ*, само спорадично, у значењу „демона“ и као придев *дивъи*; наиме, дивље животиње и биљке означаваале су се, речима од истог корена **deiṷ-*, као оне које припадају боговима, за разлику од домаћих и питомих, које припадају људима; аналогije за то пружају балтски језици и хетитски.

Словенска реч *небо* стара је индоевропска, али је у прајезику значила нешто друго: „облак, магла“, а овакво проширење значења заједничко је још староиранском језику Авесте. Словенска реч *бог* је такође наслеђена из индоевропског прајезика, али у значењу „удео, срећа, благостање“, које се још осећа у изведеницама *богат*, *у-бог*, где је *у-* негација, *небог* „лишен удела, богатства, среће; сиромашан, несрећан“. Развитак значења у „бог“ опет се среће само на староиранском подручју, где је реч *baga-* „давалац, уделитељ“ постала назив за бога уопште; тај значењски помак одиграо се у склопу једне религијске реформе која је стари индоевропски назив за (небеско) божанство *daēva*, који одговара стинд. *devá-*, лат. *deus* итд., деградирала у ознаку за

демона; видели смо да је и словенско *divъ* доживело исту деградацију. Можемо, дакле, у једном важном митолошко-религијском сегменту, говорити о заједничкој словенско-иранској иновацији, за коју је импулс дошао са иранске стране. Додајмо да је појам светости означен у словенском речју *svetъ* која постоји још само у балтском (лит. *šveñtas*) и иранском (авест. *spənta-*, а можда и у германском (готски *swinþs* ‘снажан’), али у њему као позајмица са истока.

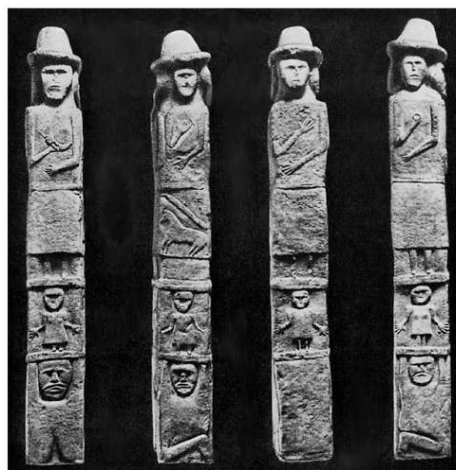
У индоевропским језицима „бог“ се означава и као „господар“, другим речима, термин којим се означава друштвена надређеност бива пренесен у онтолошку сферу, да се означи надмоћ богова над људима. Праиндоевропска реч за „господара“, **potis*, присутна је и у другом делу словенске речи у истом значењу *gos-podъ*.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

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

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

Описани механизам „умножавања“ првобитних митолошких ликова и виших култова могао је бити делотворан и у доцнијим периодима словенског паганства. Њиме се можда најбоље може превазићи несагласност између две главне скупине наших извора о старим словенским божанствима, од којих се једна односи на староруски, а друга на прибалтичко-полапски простор. Староруски извори и извештаји немачких мисионара и хроничара о паганским култовима северозападних Словена разилазе се како у именима божанстава, са јединим изузетком Сварожића, тако и у њиховим дефиницијама, утолико што ови други углавном говоре о боговима рата, победе и сл., док они први, у целини оскуднији детаљима, у појединим случајевима дефинишу божанство као оличење природне појаве или стихије, па се Перун изједначава са громом, Дажбог са сунцем, Сварожић са огњем. Посебно нам је ова последња идентификација значајна, и то из два разлога: зато што се Сварожић једини јавља и на словенском истоку и на северозападу, и зато што се у његовом случају може кроз изворе проследити поменути процес осамостаљења локалне хипостазе једног бесумње старог и широко присутног божанства под новим именом *Радогост*. Даље закључивање по аналогiji води нас ка Триглаву и Свентовиту, будући да су њихови култови по типу били слични Радогостовом: сва тројица су штована у разним кулtnим средиштима као врховна божанства са израженим ратничким карактером, а

заједничко им је било и гатање о предстојећем рату помоћу посвећених храмовних коња. Ако се ухватимо за податак староруског извора, према коме је источнословенски Сварожић био персонификација огња, онда се иста претпоставка може учинити не само за његовог полапског имењака, потоњег Радогоста, него и за Триглава и Свентовита. Како је пак Перун, као оличење грома, само један од посебних видова пројављивања исте стихије, небеског огња, могу бити у праву они који иза разних полапских култова виде племенске и локалне хипостазе Перуна, са чим се слаже и њихов ратнички карактер, имајући у виду блискост функција бога грома и олује и бога рата. Постоји још једна сличност између култова Сварожића-Радогоста и Перуна: и у Ретри се, као и у Кијеву, помињу идоли више божанстава, мушких и женских, међу којима је један бог уживао највеће поштовање, овде Сварожић, тамо Перун. Том цртом која га додатно повезује са источнословенским паганством Сварожићев култ се истовремено разликује од осталих полапских култова, јер се у другим тамошњим храмовима чије описе поседујемо помиње по један идол (Јаровит у Волгасту, Триглав у Штетину и Јулину, Свентовит у Аркони). Са друге стране, код Сварожића нема помена о многоглавости, којом се одликују Триглавови, Свентовитови и други рујански идоли. То што се многоглав идол јавља по правилу усамљен, указује на то да је полицефалија идола симболично изражавала поливалентност култа: другим речима, ликови као Триглав и Свентовит у себи су обједињавали више божанских функција које су другде могле бити расподељене на неколико уже специјализованих божанстава. Тумачење Триглавових свештеника, које преноси Ебон, да три главе штетинског идола симболизују његову власт над небом, земљом и подземљем, звучи у том смислу аутентично: Зевс као грчка варијанта праиндоевропског обоготвореног неба такође се утраја на космолошком плану: осим олимпског, тј. небеског Зевса постојао је и земаљски, *Zeus Khthónios*, као парњак богиње Земље у склопу пољопривредних култова, а и подземни, *Zeus Katakthónios*, с тим што се овим последњим именом означава посебно божанство, Зевсов брат и бог доњег света Хад. Са четвороглавим Свентовидовим кипом често је поређен камени идол нађен 1848. у пресахлом кориту реке Збруч у источној Галицији, у облику стуба на чије су четири стране исклесана четири лика, обједињена на врху истом капом; један лик је женски. У начелу, можемо се питати да ли оваква иконографија произлази из удруживања и међусобног сливања првобитно различитих митолошких ликова, или напротив, из осамостаљивања појединих аспеката и функција једног првобитног лика. У сваком случају, није вероватно да би посредни била проста агломерација међусобно несродних култова. Ближе истини биће схватање по којем је између појединих овако обједињених ликова морала постојати одређена теолошка или мистична веза. Аналогију за то пружају хришћански прикази Свете Тројице у лику троглавог младића, како на западу,



ЗБРУЧСКИЙ ИДОЛ. СВАТОВИТ-РОД. IX в. н. э.

Збручки идол, Археолошки музеј, Краков

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

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

Ова космологија ватре, схваћене као свепрожимајућа божанска енергија, час манифестна, час латентна, није била својствена само ведским Индијцима, него и њиховим најближим сродницима Иранцима, и она лежи у основи зороастријског огњепоклонства. Штавише, можемо са доста поуздања узети да та представа има своје још праиндоевропско порекло, али да је код других индоевропских огранака теже препознатљива под наслагама доцнијих развоја. Тако се код старих Грка ватра као елемент непосредно везује само за бога-ковача Хефеста и за богињу огњишта Хестију, али се сме претпоставити да се на изворну представу о многоликом огњу у крајњој линији свде и неки други ликови грчког пантеона. Аполон, који се поистовећује са небеским огњем – Сунцем, истовремено је близак Агнију у његовој улози божанског првосвештеника, заснованој на персонификације жртвене ватре. Хермес је, као и Агни, божански гласник, а уједно и спроводник душа умрлих на онај свет, улога која се изводи из обичаја спаљивања мртваца. Чак и бог мора Посејдон упоредив је са Агнијем, јер се он кроз водену стихију не креће пливајући нити у лађи, него возећи се коњском запрегом, баш као и бог сунца Хелије по небу, а то је и начин на који се Агни у својству „потомка Водâ“, индоиранског Апам Напата, уздиже као Сунце из морских валова. Сам Зевс се такође може схватити као оличење космичке ватре, како у својству громовника, тако и у својству бога ведрога, дневног неба, што је, како смо рекли, етимолошко значење његовог имена. Иначе је грчки назив за то горње, надоблачно небо, *aithēr* „етер“, изведен од глагола који значи „горети“ а етер је у складу с тим био замишљан као ватрена супстанца.

На описаној мистерији трансформације ватре из муње у енергију скривену у дрвету која се ослобађа његовим паљењем на огњишту или жртвенику заснива се култ храста, који су европски Индоевропљани поштовали више од свог осталог дрвећа, сматрајући га посвећеним богу громовнику. То важи како за Грке, Латине и Германе, тако и за Балте и Словене. С обзиром на највећу блискост Словена са Балтима како у погледу језика, тако и у погледу религије, за нас је посебно поучно једно место из „Хронике“ Симона Грунауа са почетка XVI века, где описује пагански култ који су не много пре његовог времена стари Пруси, једно балтско племе које је у међувремену понемчено, упражњавали у свом светилишту Ромову.



Старопруски храм у Ромову, данашња Калињинградска област Руске федерације, XIV в. Гравира из 1684. по опису Симона Грунауа из XVI в.

Ту је пред светим храстом горела ватра коју су стално одржавали јер се није смела угасити. На храсту су стајала три божанска лика, у средини громовник Перкун, а са његове две стране бог подземног света Патол и бог река и извора Потримп. Та иста три бога су, истим распоредом, била приказана и на пруској застави: Потримп као голобрад младић са венцем од житног класја, Перкун као црнобрад мушкарац у пуној снази овенчан пламеном, Патол као седобрад старац. Намеће се тумачење да

је код старих Пруса главни предмет култа био управо свети огањ у три своја пројавна вида, персонификована у ликовима трију богова.

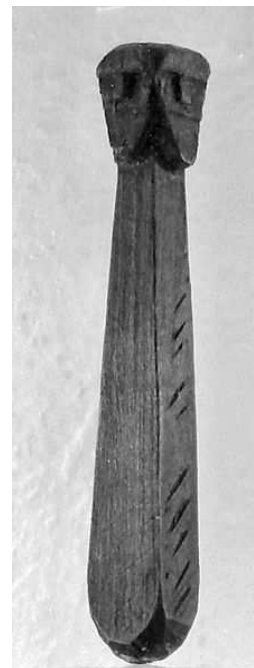


Пруска застава, по опису Симона Грунауа

Даље нас то подсећа на Триглава, чији је златни кип био углављен у шупље храстово дебло, и чије су три главе тумачене као симбол његове власти над три космичка домена која се подударају са Перкуновим (небо), Потримповим (воде) и Патоловим (доњи свет). Градација старосних доба код ова три бога, од младића преко човека у најбољим годинама до старца, највероватније се односила на веровање да упоредо са јачањем и слабљењем небеског огња – Сунца у току године, и свештена ватра на земљи подлеже старењу, смрти и поновном рађању, које налази свој одраз у годишњем обреду гашења старе и паљења нове ватре, везаном за Сунчеве обратнице. О летњој дугодневици пале се и прескачу кресови, обичај који се накнадно везао за хришћанске празнике Ивањдан или Видовдан, на шта је у случају овога другог осим временске блискости утицала и именска сличност између Светог Вита/Вида и Свентовита. Свентовит се, на другој страни, одразио и у Белом Виду српских коледских песама, извођених уочи Божића, о зимској краткодневици. За Божић се везује годишње паљење нове ватре у домаћем култу, на кућном огњишту. Код Срба то ради положајник, за чији смо назив *радован* рекли да је можда у вези са *Радогост* као другим именом Сварожића-огња. Опрека старе и нове ватре, како земаљске тако и небеске – Сунчеве, налази свој израз у коледској песми која супротставља „старога Бадњака“ „младоме Божићу“. Можда није пресмело нагађање да би сам бадњак, храстов трупац пресечен на троје који се на Бадње вече свечано уноси у кућу, маже медом, засипа житом, љуби, да би се на Божић ујутру спалио на огњишту, могао бити примитиван, фетишистички пралик оне иконографије која је на словенском северозападу нашла свој израз у представи троглавог божанства. Прелазни вид могле су представљати

антропоморфне дрвене статуете нађене на прибалтичком подручју, стилизоване у виду фалуса, датиране последњим столећима словенског паганства.

Оне вероватно стоје у вези са ритуалним паљењем свештене ватре о солстицијима. Извођење свете, „живе“ ватре схватало се као чин зачећа и изводило трећем два дрвца једног у другом, од којих се једно, тврђе звало мушким, а друго, удубљено, женским. Вероватно прибалтичке фалоидне статуете представљају то „мушко“ дрвце, а значајно је да неке од њих имају на врху приказана четири људска лица, попут Свентовитовог кипа у Аркони. Код источних Словена дрвени фалус играо је улогу у обреду званом *Јарило*, који је под тим именом посведочен и код Срба у Банату. Глагол *јарити* значи истовремено „распаљивати“ и „оплођавати“, те је вероватно да је овај обред, који је такође падао уз летњу дугодневицу (Ивањдан), био везан са паљењем нове ватре, уз нагласак на култу плодности, који налазимо и код полапског Јаровита, те сазвучност два имена неће бити случајна; ту се придодaje и староруски идол *Јарун*, а суфикс његовог имена поткрепљује претпоставку да се и ту и код Јаровита и Јарила ради о хипостазама *Перуна*.



Дрвени идол нађен у Волину,
Пољска

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

Поред ватре у њеним различитим пројавама друга, са њом тесно повезана природна стихија која је имала значајно место у старој словенској религији је ветар. Та веза очитује се пре свега у домену атмосферских појава, јер у најмању руку громовник и олујни бог чине нераздржив пар, као староиндијски Индра и Вају, или је бог грома уједно и бог олује, „сабирач облака“, гр. *nephelégéreta Zeús*. Литавско веровање, да

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

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

„Ви Арапи сте глупи, јер онога, који вам је најдражи и кога највише поштујете међу људима, узимате и бацате у земљу, да га тамо једу бубе и црви, а ми га спалимо у трену, тако да он одмах одлази у рај“.

У склопу обреда поменута је и визија небеског раја као прекрасног зеленог предела од стране жене која је добровољно пристала да прати покојника на онај свет. Већ смо поменули дилему да ли се овај опис односи на Словене или на скандинавске Варјаге, али независно од тога можемо узети да су и стари Словени делили исто схватање. Оно долази до изражаја и у једном староруском тексту из 1261. године. То је прича о Сивију, који је једном ухватио вепра и дао његових девет слезина синовима да их испеку. Они их сами поједу, а он кад је то сазнао реши да сиђе у ад, али успе да уђе онамо тек кроз девет врата, која му је показао један од синова.

Затим је син сам потражио оца и нашавши га, сахранио га у земљу. Уставши ујутро Совиј је рекао сину да су га појели црви и гмизавци. Онда га је син поставио на дрво (обичај излагања мртвих!), али су га до следећег јутра изуједали комарци и пчеле. Тек када су га спалили, Совиј је рекао сину да је „спавао чврсто, као дете у колевци“. У доба када је ова прича забележена, Руси су увелико били хришћани који се покопавају, и њоме се објашњава обичај кремације код њихових балтских суседа. Само име *Совиј* може бити и словенско и балтско, али се у оба случаја тумачи као сложеница где је други члан сродан индоиранском *vāu-* и литавском *vėjās* „ветар“, које је присутно и у првом делу имена балтског бога ветра *Bejopatius*. Највероватније је истог порекла и име митолошког лика *Виј*, који у истоименој Гогољевој приповеци игра улогу вратара царства мртвих. Први елеменат у *Со-виј* је индоевропски префикс **su-* у значењу „добар, добро“, који имамо и у неким другим балтским и словенским речима, између осталог у прасл. **sъ-dorvъ* „здрав“, **sъ-bogъ* „богат“, па и у **sъ-mьrtь* „смрт“. Доста је писано о томе зашто се у словенском језику „смрт“ означава као „добра“. Углавном се тумачи да је то изворно назив за „своју“, тј. природну смрт, који се из еуфемистичких разлога проширио и на све друге врсте смрти, али митолошки лик „Доброг ветра“ који омогућава одлазак души у небески рај упућује на закључак да оно што смрт дефинише као „добру“ није освртање уназад, на протекли земаљски живот просуђен као „добро“ окончан ако није насилно и превремено прекинут, него поглед унапред, у блажену егзистенцију после смрти као врхунско добро.

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

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

Археолози Прасловене заједно са Германима и Балтима изводе из тзв. староевропског културног круга носилаца „културе поља са урнама“ и у оквиру ње

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

Стари Иранци су, по сведочанству малобројних личних имена, у најраније доба морали делити са старим Индијцима реч за ватру и бога ватре *agni-*, познату и њиховим западним рођацима, Балтима, Словенима и Латинима, да би је онда одбацили и заменили речју *ātar-/āθr-* и у апелативном и у митолошком значењу – слично као што су, како смо већ рекли, праиндоевропско **deivo-* деградирани у назив за демонска бића а „бога“ почели називати *baga-*. Разлог замене речи за ватру лако је наслутити у већ поменутом иранском радикалном одбацивању обреда кремације. Сви народи који су сачували праиндоевропску реч **ognis* упражњавали су у старо време обред спаљивања мртваца, те је она за Иранце који су тај обред жигосали као безбожан попримила погрдно значење ватре онечишћене додиром са мртвим телом и да означи свети огањ као предмет обожавања морали су посегнути за новим називом. Словени, видели смо, претежно су остали при спаљивању мртвих па сходно томе и сачували реч *огънь*, али се код дела њих на југоистоку проширио ирански обичај укопавања, а упоредо са њим реч *ватра*, која се своди на поменути иранску *ātar-/āθr-*.

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

песничким споменицима старих Грка, Индијаца и Иранаца, описује богове управо као „даваоце добара“ људима.

Питање да ли у неколиким словенским теонимима, *Дажбог*, *Стрибог*, *Чарнобог* реч *бог* стоји у свом старијем или млађем значењу наизглед звучи излишно, јер на први поглед ништа није природније него узети да у имену бога реч *бог* управо и значи „бог“. Но у најмању руку оно прво име, које је и најважније, јер се среће код сва три словенска огранка и може се реконструисати у прасловенском облику **Dad'ьbogъ*, по свом типу спада у такозване императивне сложенице где први део не одређује други, него оба заједно одређују неки трећи појам који се подразумева. Тако, на пример, *вртиреп* није „реп који се врти“, него „онај (на пример, пас) који врти репом“, па ни **Dad'ь-bogъ* неће бити „бог који даје“, него „онај који даје срећу, богатство“, или, у најширем смислу онај који додељује свакоме удео који му припада или му је досуђен, било да је реч о добру или злу. Тако схваћено, име **Dad'ь-bogъ* било би превод староиранског *baga-* у његовом етимолошком значењу. Етимологија првог члана у *Стри-бог* је спорна, али је највероватније тумачење према коме и ту имамо императив од глагола *стројити*, и слично значење „онога који ствара, гради богатство, срећу, удео“. За *Чарнобог* остаје отворено да ли је то „црни бог“ или „онај који додељује црну, злу коб“. Како год било, прелаз са означавања бога као небеског бића, праие. **deiço-*, на бога као уделитеља среће, судбине одражава одређени помак појма божанског ка људској сфери, већи уплив богова на људски живот. Разумно је претпоставити да нова реч за бога није дошла од Иранаца Словенима у њеном општем, апстрактном значењу, већ везана за конкретан култ или култове. За религијско-митолошке системе старих Иранаца ван круга зороастријске религије било је карактеристично усредсређење на једног врховног бога који је упијао у себе атрибуте и функције других спореднијих божанстава; у том смислу један другоме су конкурисали поменути Вају и Митра. На Вају указује помен ветрова као Стрибогових потомака у „Слову о Полку Игореве“, на Митру, поистовећеног са Сунцем, идентификација Дажбога са грчким Хелијем у преводу Малалине хронике. Постоји претпоставка да је само име *Mithra-*, које значи „споразум, уговор“, прешло Словенима посредством скитске форме *mihr* као *mirъ*. У том случају би се и руски израз *мир да бог* и српски обичај *мирбожања* о Божићу, празнику новорођеног Сунца, дали свести на ирански спој *Mithra бага*. Но српски *Дабог* / *Дажбог* не показује соларне карактеристике, већ функције вратара или господара царства мртвих. Један обичај забележен у Банату придаје Хромом Даби улогу чувара моста који води на онај свет, у којој смо већ срели Вају а коју је, у христијанизованој верзији, преузео Свети Арханђео.

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

Кад је реч о оскудним назнакама о могућим односима сродства између појединих словенских богова, више је питања него одговора. Да ли на основу уметања Сварога и Дажбога као два сукцесивна владара у Малалину верзију митске историје Старог Египта треба закључити да су њих двојица и у словенској митологији важили као отац и син? Или можда та сукцесија одражава двослојност старе словенске религије, при чему би Сварог представљао раније индоевропско наслеђе, а Дажбог накнадни ирански утицај? Ако је Дажбог ипак словио као Сварогов син, може ли се он идентификовати са Сварожићем, под претпоставком да суфикс *-ић* у Сварожићевом имену има патронимичку вредност? Или су у питању два сина истог оца? Или је *-ић* у *Сварожић* обичан деминутивни суфикс, па ово име не значи „Сварогов син“, него напосто „мали или млади Сварог“, као што „Божји“ изворно не мора бити „Божји син“, него „мали Бог, младо, новорођено Сунце“? Додатна невоља је што не знамо етимологију основног имена *Сварог*; но с обзиром на то да грчком Хефесту, са којим Малалин преводилац идентификује Сварога, одговара римски Вулкан, податак Адама Бременског да у Ретри, седишту Сварожићевог култа, постоји „Вулканов лонац“ са „грчком ватром“, тј. горућом течношћу, пре указује на истоветност Сварожића-огња са Сварогом-Хефестом.

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

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

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

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