

Филозофски факултет у Београду, Одељење за класичне науке

др Александар Лома, редовни професор

РЕЛИГИЈЕ ИНДОЕВРОПСКИХ НАРОДА

скрипта за предмет "Историја религија"

летњи семестар школске 2009-2010. године

Ова скрипта заснована су на предавањима
одржаним у Коларчевој задужбини
14, 21. и 28. маја и 4. јуна 2007. године.

Намењена су искључиво настави предмета „Историја религија“
на Филозофском факултету у Београду.
Свака друга, а нарочито комерцијална употреба
сматраће се незаконитом

3. Мит и митологија

За ведског Агнија не везују се митови у правом смислу речи, али нас горепоменуте теолошко-космолошке представе о ватри као елементу (2.4) већ уводе у домен митологије. Мит најједноставније можемо дефинисати као причу о боговима. Грчка реч *mýthos* заправо и не значи ништа друго него „прича“, и испрва се примењивала на сваку врсту исказа, без обзира на његову истинитост и веродостојност, да би тек са развојем филозофске мисли у опозицији према *lógos* попримила значење у којем је данас употребљавамо. За нас је *мит* прича са фантастичном, невероватном садржином, али то важи за митове који су, попут старогрчких, давно истргнути из свог првобитног религијског контекста и постали предмет лепе књижевности. Изворно се мит доживљавао као освештана истина и стајао у најтешњој корелацији са култном праксом. Протагонисти митске повести поред божанских могу бити и полубожанска и друга натприродна бића, па и људи, али је битно да се она одвија у времену прапочетака, које називамо митским, за разлику од легенде, која може бити мање или више проткана митолошким елементима, али припада људском, историјском времену (механизми претакања мита у епску легенду биће размотрени ниже).

Збир митова једне религије називамо митологијом и у том смислу речи то је учење о боговима (*митологија* се такође употребљава и у значењу научног проучавања митова). Учење, у смислу својеврсне „пра-науке“, јер она пружа одговоре о настанку света и људског друштва деловањем богова у правремену. Мит има изражену етиолошку димензију, тј. објашњава порекло света, његових делова, људских установа и обичаја, а пре свега обреда који по правилу представљају симболично понављање стваралачког чина који се у миту наративно излаже и тиме доприносе учвршћењу једном успостављеног космичког поретка. Практично нема религије без мита, тј. такве у којој би постојала свест божанском и могућности интеракције са њим путем култа, а не би били тражени и нуђени одговори о природи тога што се налази с ону страну људског света и људског времена.

3.1. Антропоморфизам богова

Већ смо истакли да се праиндоевропска концепција божанског темељи на његовој словесности (2.1.1, 2.2.3). Бог је биће коме се човек гласно обраћа на свом властитом, додуше, формализованом и стилски уздигнутом језику („језик богова“), и од којег на истом том језику добија одговоре и налоге. Приликом жртвених обеда, људи са боговима деле властиту храну и пиће. Већ одатле произлази једно у основи антропоморфно поимање божанства својствено старим Индоевропљанима. Богови се замишљају као већи и лепши од људи, обдарени надљудским способностима и чулима, вечно млади, бесмртни, али у основи као човеколика бића. То је засметало већ првим филозофима, који су тежили апстрактнијем појму божанства. Ксенофан из Колофона се у шестом веку пре Хр. бунио против тога што људи замишљају богове сваки према својој обличју и задевају их својом одећом; Етиопљанима су богови црнопути и плоснатих носева, Трачанима плавооки и риђи; када би, вели он, говеда, коњи или лавови имали руке да сликају и вајају, коњи би своје богове приказивали као коњолике, волови своје налик на говеда. Иконокластични тонови у овој критици представљају реакцију на једну већ високо развијену икониčnost грчких култова, са устаљеним иконографским обрасцима у представљању појединих божанстава и митолошких сцена. Та пракса развила се код Грка под средоземним и блискоистичним утицајима. Премда антропоморфни прикази од којих се неки могу односити на божанства нису страни појединим археолошким културама које се доводе у везу са Праиндоевропљанима, рани индоевропски култови пре су се одликовали одсуством не само култних грађевина, храмова, него и статуа и слика, тј. били су „аниконични“. На то упућује првобитно стање код ведских Индијаца, а такође и изворна одбојност Персијанаца према градњи храмова и постављању кипова божанстава; Херодот средином петог века пише да они штавише друге који то чине сматрају глупацима, па закључује да је то стога што Персијанци боговима за разлику од Хелена не приписују људску природу. Ова грчко-персијска опрека коју истиче Херодот, а која би могла стајати и иза Ксенофанове критике, будући да је Ксенофан као малоазијски Грк могао познавати персијске обичаје, није тако оштра како се на први поглед чини, и Херодотов закључак је пренагљен. Антропоморфност није била страна староиранској концепцији божанства још много пре него што су Персијанци и сами, убрзо након Херодотовог времена, почели, под страним утицајем, да дижу храмове и постављају у њих човеколике кипове божанстава, или да ова приказују на рељефима.

3.1.1. Териоморфизам

Друга опрека у приказивању богова коју су Грци приметили је она између њих и Египћана. Насупрот човеколикости грчких и семитских божанстава и њихових ликовних представа, Египћани су, као што је познато, своје богове приказивали претежно у териоморфном или мешаном, људско-животињском обличју. Териоморфност божанстава се често узима за остатак тотемизма, какав је својствен неким примитивним религијама, на пример оној аустралијских урођеника, код којих свако племе штудује другу животињу као свога божанског претка. И индоевропска божанства могу се пројављивати и приказивати у животињском, реалном или фантастичном обличју. При свој својој антропоморфистичкој тенденцији чак и стари Грци допуштали су својим божанствима такве териоморфне излете, као када се Посејдон претворио у пастува да би се сјединио са Деметром у виду кобиле или Зевс у орла да би уграбио Ганимеда; најчешће је, као и у овим случајевима, реч о животињи која је посвећена датом божанству. Тешко је рећи да ли у томе има трагова тотемизма; у сваком случају, ако је и било таквих тотемистичких представа код најдаљих предака Индоевропљана, њихова религија на оном ступњу развоја на којем је можемо фрагментарно реконструисати, у старије бронзано доба, свакако није била тотемистичка. Местимична териоморфност може се понегде, као у ведским химнама, где се, на пример, Индра јавља као соко (*śyená-*) или као бик (*vṛṣabhá-*), схватити као пука песничка фигура, но у основи она се своди на способност божанства да поприма најразличитија обличја, попут грчке Атене, која се код Хомера људима јавља час у лику некога познатог или непознатог човека, мушкарца или жене, а час у виду птице; међутим, она то каткад чини и у свом правом лику, а он је недвосмислено антропоморфан. То важи и за Индру, за кога ведске химне, иако су им страни детаљни описи, не остављају сумње да га треба замишљати као оличење људског ратника; он има руке, у којима држи своје громовно оружје, *ваћпу*, златокос је (*hárīkeśa-*) итд. Индрин пандан у Авести, бог победе Вртрагна, чије се име подудару са једним од Индриних епитета, *Vṛtrahan-* „убица (демона) Вртре“ или „развијач препреке“, јавља се, у једној химни, најпре у виду ветра, затим златорогог бика, па коња, па мужјака камиле, па дивљег вепра, па орла, па овна, па дивојарца, и напослетку као леп и наоружан мушкарац. Животиње су овде очито изабране као оличење снаге и мужевности, особина које красе ратника. Ипак териоморфне епифаније у овом и у другим случајевима могу бити у вези и са способношћу магичног преображавања, коју легенде разних индоевропских народа приписују појединим јунацима. Један такав ратник-чаробњак је јунак руских билина Волх Всеславјевич, који је способен да се претвори у сокола, вука и дивљег бика (тура). Паралеле које он има у кнезу Всеславу Полоцком из „Слова о полку Игореве“, а такође у Змајогњеном Вуку српских епских песама, или у Секули из песме о Другом косовском боју који се претвара у крилату змију и у ваздуху бори са турским царем преображеним у сокола, показују да се ту ради о још прасловенском мотиву, који има и своје дубље, праиндоевропске корене.

3.1.2. Ликантропија и ратничке дружине

Преобраћање ратника у вука има посебно значење. Легендарни германски ратници такође се јављају у вучјем обличју, поред медвеђег (берсеркири). Херодот приповеда о племену званом Неури, које би се, с обзиром на територију где га лоцира, могло довести у везу са Прасловенима или Прабалтима, или можда најпре њиховим заједничким прецима: наводно су сви припадници тог племена чаробњаци, који се једном годишње преобраћају у вукове. Тај мотив објашњава се ритуалима такозваних „ратничких дружина“ у којима њихови чланови, посебно у склопу иницијације, привремено попримају „вучје понашање“. Заправо је вучји чопор, са својом суровошћу али и међусобном оданошћу, праобразац те врсте друштвене установе каква је позната многим примитивним народима, а била је то свакако и Праиндоевропљанима. Агресивност припадника такве ратничке дружине, пожељна у односу на непријатеље, увек је представљала потенцијалну претњу за саплеменике; стога се свуда где је постојала она налазила на рубу друштвеног устројства, у сивој зони између очовеченог и дивљег, па је тако „вук“ истовремено метонимијски назив за одметника, отпадника, разбојника, како код старих Индијаца, тако и код старих Германа. Познату тезу Веселина Чајкановића о вуку као митском претку Срба пре треба интерпретирати у склопу паганске идеологије ратничког сталежа него у смислу неког прасрпског или прасловенског тотемизма; подеснију подлогу за такву интерпретацију у сваком случају пружа шаманизам.



Ратник са вучјом главом
Детаљ огрлице
Грчко-сарматски стил
Кобјаково на Дону, око 100. г. н.е.

3.1.3. Иконографски симболизам

У сваком случају, овај вид териоморфности код индоевропских божанстава своди се, у крајњој линији, на њихову антропоморфност, јер им се приписује способност за коју се веровало да је поседују сами људи, или бар неки међу њима. Основна, човеколика представа бога могла се иконографски варирати путем хибридизације или мултипликације; редовно је реч о секундарним појавама којима је циљ да се пластично предоче сложене теологеме. Ако хиндуистички бог науке и уметности Ганеша има људско тело а слоновску главу, то се објашњава симболиком „слоновског“ памћења као основе сваке мудрости; полицефалија по правилу означава дубинско јединство површински различитих митолошких ликова; тако се хиндуистичко тројство, Тримурти, које чине Брахма, Вишну и Шива приказује као човек са три лица, на исти начин на који се на неким хришћанским иконама и фрескама слика Света Тројица. Горе смо изнели претпоставку да се вишеглавост појединих балтичкословенских идола, какви су били Триглав и Свентовит, изражава „хипостазност“ врховног бога, Перуна, у вези са представом о различитим космичким еманацијама ватре.

3.2. Политеизам, монотеизам, хенотеизам

Такве спекулације нису нужно плод познијих развоја, што нам намеће одређени опрез када, у погледу броја божанстава, треба да дефинишемо праиндоевропску религију. У дихотомији између монотеизма и политеизма јасно је да она никако не може бити монотеистичка. Најодлучнији искорак ка монотеизму у историји светских религија учинио је, поред Мојсија, Заратуштра са култом Ахурамазде, „Мудрог Господа“, но његови следбеници разводнили су његову реформу у смеру рестаурације ранијих многобожачких култова. Међутим, тешко да је праиндоевропска религија била и политеистичка у класичном смислу те речи који се заснива на моделу старе грчке религије, а још теже да је поседовала

нешто налик фиксираном и организованом олимписком пантеону. Верује се да општи дух те праиндоевропске религије можда најбоље одражавају најстарији ведски текстови, који врве од различитих божанстава или бар различитих имена божанстава, али у којима се непрестано запажа тенденција коју називамо „хенотеизмом“; у обредном чину, божанство које стоји у његовом средишту и којем је он намењен привремено у себе апсорбује ликове и функције других божанстава. За химне Ригведе карактеристични су низови поистовећења попут овог у химни богу Агнију: „Ти си, Агни – Индра, ти си краљ Варуна, ти си Митра, ти си Анша (бог удела), ти си Тваштар (божански дрводеља), ти си Рудра (ведски пралик Шиве)“ итд. Не треба ту видети непосредан израз већ помињане мистичне космологије свепрожимајуће ватре, јер се сличне тврдње изричу и о другим божанствима. Тако се Савитар јавља час самостално, а час се поистовећује са најразличитијим божанствима каква су Сурја, Митра, Бхага, Пушан. Или се за Сунце (Сурју) каже да поприма Митрин и Варунино лик када се показује на небу, да је Митрино и Варунино око, и слично. Митра и Варуна помињу се најчешће заједно, и то често тако што су оба имена сливена у једну сложеницу *Mitrāvāruṇā*, такозваног „двандва типа“ (као наша *даниноћ*), те остаје отворено да ли се замишљају као два божанства у пару или једно божанство у своја два аспекта. Ригведа и иначе врви од таквих двандва сложеница: *Dyāvāpṛthivī* „Небо и Земља“, *Índravāyú-* „Индра и Вају (бог ветра)“, *Índrāvāruṇa-*, *Agnīśóma* „Агни и Сома“ итд., којима се изражава посебан међусобни афинитет, култни, функционални или космолошки, двају божанстава и, бар на тренутак, брише линија разграничења њихових индивидуалности. Хенотеистичке тенденције јављале су се и изван индоевропског света; Ехнатов покушај у XIV веку да изнад свих староегипатских култова уздигне култ бога Сунца, Атона пре је ишао у смеру хенотеизма него правога монотеизма.

3.2.1. Праиндоевропски "пантеон"?

Политеизам грчког типа у типолошком смислу тешко може служити као образац за реконструкцију било које „пра-религије“, јер је сам последица дуготрајног културноисторијског развоја у којем су се смењивале дивергентне и конвергентне тенденције, тако што се један исти митолошки лик могао умножити раздвајањем својих функција и осамостаљењем својих локалних хипостаза у условима територијално-политичке разуђености грчког света, да би онда ту партикуларизацију сменила тежња ка поновном сливању и обједињавању унутар једног општехеленског пантеона. У погледу унутрашњег устројства пантеона, Грци су спровели до краја једну тенденцију која није била страна праиндоевропској религији, али је у Ведама слабије изражена: у складу са антропоморфном концепцијом божанства, скуп богова устројен је по узору на људску породицу, са прецизно одређеним међусобним генеалошким и хијерархијским односима. Праиндоевропска породица највише је налчила нашој патријархалној задрузи, па је нормално што јој на челу стоји *pater familias*, бог неба **Dyēus*. Етимолошка подударност спојева ведског *Dyáuḥ pitā́*, грчког *Zeūs patēr*, латинског *Iupiter* сведочи о још праиндоевропској старини те представе о „Небу оцу“, где очинство не значи само (пра)родитељство, него и старешинство и покровитељство. Позната је анегдота са проблемима мисионара који је требало да преведе „Оченаш“ на меланезијски, будући да у том језику постоји само реч за непосредног, физичког оца, и нема начина да се искаже појам неког свеопштег оца. Емил Бенвенист, који наводи ту анегдоту, показао је да је код патријархалних Индоевропљана „очинство“ као и „братство“ имало институционални карактер; тако је праиндоевропска реч за брата, **bhrātēr*, у грчком језику изгубила значење крвног сродства и остала је само као назив за припадника братства, *φρατρίε*. На једном даљем ступњу „очовечења“ божанског света у пантеон се преливају модели устројства најранијих државних творевина. У хомерским описима Зевсов двор на Олимпу сасвим налчи дворovima људских владара са њиховим хијерархијским односима и сплеткама. Слично Индра влада својим царством (Индралока) попут неког махараце. Но то је већ познија хиндуистичка представа. Питања божанског родослова песницима Ригведе много мање су важна него, рецимо, Хесиоду у његовој Теогонији. На пример, Савитар се час поистовећује са Сунцем, а час се за Сунце каже да је његов син.

3.2.2. "Трофункционалност"

Нову компаративну митологију друге половине двадесетог века обележила је једна теорија која види структуру праиндоевропског пантеона као непосредан одраз реалног или идеалног друштвеног устројства. То је „трофункционална теорија“ Жоржа Димезила. Она полази од поделе друштва на три сталежа: свештенички, ратнички и произвођачки. Свештенству се прибарају и владари, с обзиром на

сакрални карактер краљевске власти; ратници су нека врста војног племства, а произвођачи представљају преосталу масу слободних људи, првенствено сточара и земљорадника, а онда и занатлија и трговаца. Такво „тросталешко“ уређење карактеристично је за средњовековну хришћанску Европу, а у старо доба посведочено је једино код Иранаца и код старих Индијаца, код којих је очврсло у кастински систем; вероватно је постојало још у индоиранској епохи, али је спорно сме ли се претпоставити још у праиндоевропској заједници. Недавно је Ким Мек Кон предложио алтернативну тезу, по којој „трофункционалност“ одражава три периода у животу свих одраслих мушкараца; младост, пре женидбе и оснивања породице, када су они припадници „ратничких дружина“, зрелост, када и даље по потреби упражњавају ратне вештине, али се првенствено баве производњом добара, и старост, када им постају доступна свештеничка и владарска достојанства.

Сам Димезил у познијим радовима није више инсистирао на апсолутној ваљаности тросталешког модела друштва у свим деловима индоевропског света и у свим временима, али је истицао да је то пре био идеални образац који се реликтно чувао у митовима, легендама и структурама пантеона и тамо где му реална друштвена ситуација није одговарала. У теолошкој пројекцији, свакоме од три сталежа одговарала би једна од три функције, које се хијерархијски структурирају: свештеничком и владарском – прва функција, ратничком – друга, произвођачком – трећа. Прва функција обухватала би божанства под чијим покровитељством стоје сакрализована власт и магија; друга – ратничка божанства, а трећа – божанства у чијем су делокругу здравље и плодност људи, стоке и усева и уопште материјално благостање. Тако би од ведских божанстава Митра и Варуна заступали прву, Митра више у њеном социолошком, а Варуна у магијском аспекту; Индра, громовник и највећи јунак међу боговима, био би божанство друге функције, а близанци Ашвини, закупљени здрављем стоке и људи, спадали би под трећу функцију. По Димезиловој интерпретацији, мировни уговор митанијског краља Матавазе са Хетитима где се као божански сведоци наводе Митра, Варуна, Индра и Насатја (тј. Ашвини), био би један трофункционално структуриран списак. Невоља је што му најближи ведски пандан налази у једној химни из најпозније, десете књиге Ригведе. Аналогну структуру пантеона Димезил покушава да разоткрије код Иранаца испод преслоја Заратуштрине реформе, која је стара индоиранска божанства заменила апстрактним „Светим бесмртним суштствима“ (Амеша Спента); код старих Римљана, трофункционална би била тзв. „преткапитолинска тријада“, где би прву функцију представљао врховни бог Јупитер, другу – бог рата Марс, а трећу – Квирин као оличење широких маса становништва. У тројству које су штовали пагански Скандинавци у Упсали, бог прве функције био би Один са својим израженим афинитетом према магији, друга функција имала би представника у громовнику Тору, а трећу би заступао бог плодности Фреј, представљен са великим фалусом. Критичари оваквих интерпретација проблематизују функционално опредељење појединих митолошких ликова: нпр. Индра није само божански ратник него је и онај који пушта с неба кишу, што је функција у домену плодности; Один је колико чаробњак толико и ратник итд. Мислим да здрав однос према овој теорији треба да се креће негде између некритичког прихватања и пашалног одбацивања. Има, на разним странама индоевропског света, митолошких сижеа и теолошких структура где је сегментација у духу трофункционалне теорије препознатљива и неспорна, али та теорија само може бити компромитована ако се потврде за њу траже свуда, често и по цену насилног искривљавања чињеница.

3.3. Фрагменти праиндоевропских митова

3.3.1. " Небо Отац" и "Земља Мати"

Како год се артикулисали њихови међусобни односи – функционално, родбински, социолошки – индоевропски богови иступају као протагонисти митова, од којих се неки могу, бар у основним цртама, реконструисати као још праиндоевропски. Како смо већ нагласили (2.1.1), реконструкција је најпоузданија тамо где се подударни сижеи организују око етимолошки подударних формула, чија је прајезичка старина ван сумње. Знатан део тих формула укључује име божанског оличења Неба, дневног и ведрог, **Dyēus*, које у староиндијском гласи *Dyaus*, а у грчком *Zeús*, Зевс. У једној од њих оно се, видели смо, означава као „отац“, **pH₂tēr*, што има свој пандан у такође поуздано реконструисаној формули **Dhǵhōm mā̄tēr*, „Земља мати“. Идеја о Небу и Земљи као о божанском пару сублимисана је у ведској двандва-сложеници *Dyāvākṣāmā* или, са заменом речи за земљу придевом „Широка“, *Dyāvāpṛthivī*. Брачни спој Неба и Земље истовремено је космогонијски чин, који се десио у „оном“,

праисконском времену, али и сезонско дешавање, које се сваке године понавља када у пролеће Небо оплоди Земљу кишом, омогућујући раст вегетације, а пре свега усева и испаше за стоку. Стога ова представа налази свој обредни израз у ритуалима „свештене свадбе“, код старих Грка *hieròs gámos*. Протагонисти грчке хијерогамије су најчешће Зевс и његова божанска супруга Хера. У четрнаестом певању „Илијаде“ има једна епизода када Хера, у жељи да одврати Зевсову пажњу са тројанског бојишта и тако помогне својим штићеницима Ахејцима, уз помоћ Афродите и бога Сна заводи свога мужа на врху планине Иде; под њиховим љубавним загрљајем из земље ниче млада трава и буја цвеће. Ту имамо пример литерарне употребе мита који је изворно био свештена повест, *hieròs lógos*, намењена да протумачи смисао обреда. Херино име изводи се из истог индоевропског корена од којих су изведене речи за „годину“, посебно за пролеће као њен почетак, у разним индоевропским језицима (нем. *Jahr*, енгл. *year*, српски придев *јари* „пролећни“, *јаро жито* итд.). Ту је, дакле, богињу Земље заменило оличење вегетационог периода, *године* у смислу приносу, летине, како се та реч код нас Срба каткад употребљава, а идеја о обезбеђењу плодности кроз спој Неба и Земље остала је иста. Нешто друкчије спој Зевса и Хере тумачи француски индоевропеиста Жан Одри: по њему, он значи сусрет топлог доба године са дневним небом и чува успомену на време када су Праиндоевропљани живели у субполарном кругу, где нема обичне смене дана и ноћи, већ се трајање дана подудара са топлим делом године, а за време зиме влада непрекидна тама. Како год било, код Грка налазимо и непосредније одразе првобитног пара Небо / Земља. У миту који објашњава један локални обред типа „свештене свадбе“, уз Зевса уместо Хере фигурира хероина *Платаја*, чије је име етимолошки исто што и ведско *Пртхиви* „Широка“ као назив богиње Земље. У свом спеву „Послови и дани“ Хесиод препоручује ратару да се пре првог пролећног орања ставивши руку на ручицу плуга помоли Деметри и Зевсу Хтонију. Име *Chthónios* тумачили су у смислу неког хтонског, земног божанства, што је *contradictio in adiecto*, будући да само Зевсово име изворно значи „Небо“. Но ради се ту о присвојном придеву од праиндоевропске речи за земљу и богињу Земље, које грчки гласи *Chthón*, тако да *Zeùs Chthónios* напосто значи „Небо у својству Земљиног супруга“, што је у складу са чињеницом да се Зевс Хтоније јавља у пару са Деметром, богињом житарица, чије је име вероватно изданак праиндоевропске формуле „Мати Земља“. У истој прилици и индијски ратари молили су се божанском пару Дјавапртхиви, Небу и Земљи.

3.3.2. "Основни мит (Громовник-Змајеубица)"

Овде смо дакле установили један фрагмент митологије праиндоевропског Дјеуса везан за његовог грчког хомонима Зевса, који је, као и његов латински пандан Јупитер, иначе проширио своје надлежности у односу на ведског Дјауса преузевши атрибуте бога громовника и у крајњем исходу божанског владара. У том погледу, он осим именом стоји ближе ведском Индри, него Дјаусу. И сам Индра као да је изворно био бог рата, а да је у функцију громовника присвојио накнадно, заменивши Парђању, код којег је плодносни аспект израженији од ратничког а чије име као да стоји у некој вези са именом литавског бога грома Перкуна, словенског Перуна и са старонордијским именом богиње *Fjörgyn*, мајке громовника Тора. Главни Индрин подвиг је победа над Вртром, змајоликим демоном чије име напосто значи „препрека“, а који је нека врста демона суше јер је отео кишне облаке у виду крава и сакрио их у једну пећину, запречивши њен отвор својом телесином. Убивши га својом вађром, Индра ослобађа краве, тј. омогућава небеским водама да потеку и оплоде земљу. Налазимо се дакле опет у истом кругу сезонских аграрних митова. Но борба са змајем има и своје друге аспекте. Демонски противник каткад угрожава свеукупни светски поредак, као што је случај са Триширасом, „Троглавцем“ кога такође савладава Индра, са Тифоном са којим се сукобљава Зевс или са змијом Мидгард са којом дели мегдан Тор. У крајњој линији, може се радити о космогонијском мотиву успоставе светског поретка победом предводника нове генерације богова над чудовишним оличењем хаоса, попут вавилонског мита о победи Мардука над Тијамат; та врста митова налазила је своју обредну инсценацију у склопу празновања Нове године, када се свет симболично обнавља кроз понављање космотворног чина. Са треће пак стране, победа бога громовника над змајем је праузор јуначког подвига, који се пројектује у разне легендарне и епске сижее и везује за друге (полу)богове или јунаке: авестијског Траетаону, који убија Ажи Дахаку, чије име значи „Змија Дахака“ а дошло нам је преко Турака као *аждаха*; Херакла који убија лернејску Хидру; Сигмунда који у Беовулфу убија змаја, његовог сина Сигурда који у песничкој Еди понавља очев подвиг, трачког хероја.

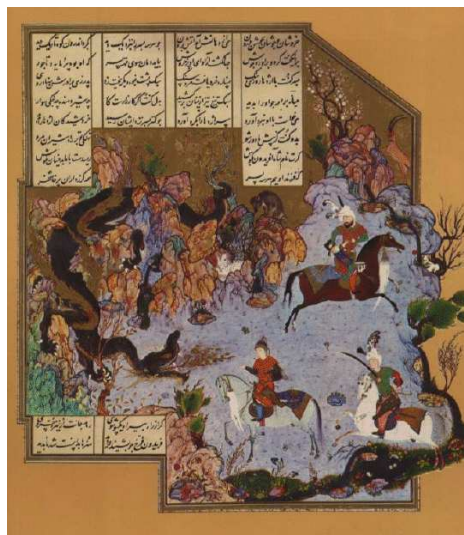


Л е в о: Златни пехар са приказом јунака (Траетаона?) у борби са змајем Хасанлу, сз. Иран IX в. п.н.е.



Д е с н о: Јунак се бори са троглавом змијом Сребрна плоча из Летнице, Бугарска Трачки рад, IV в. п.н.е.

Из тих, херојских контекста овај мотив улази у обреде ратничке иницијације, која је у старо доба изгледа бар код неких Индоевропљана укључивала фингирани двобој новопосвећеника са (најчешће троглавим) змајем или другим чудовишним противником. Тиме би младић симболично поновио подвиг древног хероја или, у крајњој линији, бога рата под чијим је покровитељством цео овај ритуални склоп стајао. Противника би у обредном дуелу заступао прерушен човек или помична лутка; за ово друго паралелу пружају обичаји северноамеричких Индијанаца. Прерушавање у троглавог змаја или неко друго застрашујуће биће заједнички је мотив српске и иранске епике. У Фирдусијевом спеву „Шахнаме“ највећи ирански јунак Феридун, авестијски Траетаона, убица троглавог змаја Ажи Дахаке, *аждахе*, прерушава се сам у змаја који бљује ватру да би искушао храброст тројице својих синова који се враћају кући са испрошеним невестама. У нашим песмама типа „женидбе са препрекама“ последње искушење коме се подврже младожења или његов заточник је двобој са чудовишним противником, који је обично описан као троглави змај који бљује ватру (на пример Балачко војвода), или, такође, троглав, Арапин; у бројним варијантама експлицитно се каже да је то чудовиште заправо прерушен младин сродник, а у свадбеним обичајима очувао се мотив пресретања сватовске поворке од стране прерушених „Арапа“.



Феридун искушава своје синове
Минијатура из Шахнаме

Све су то успомене на време када је младић да би стекао невесту претходно морао положити испит зрелости, тј. проћи ратничку иницијацију. Праиндоевропска старина мита о змајеубиству, који руски семиотичари Топоров и Иванов проглашавају „основним митом“, такође је зајемчена низом фразеолошко-етимолошких подударности које је темељно истражио Воткинс.

3.3.3. Фрагменти соларних митова

Око неких других реконструисаних прајезичких формула, као што су „Сунчев точак“, „Ветрови коњи“, „Синови Неба“, „Сунчева кћи“ (1.6.1) такође се могу наслутити контуре још праиндоевропских митских сижеа. Ригведа у више наврата алудира на Индрин сукоб са Сурјом – Сунцем, у којем громовник отима Сунцу точак са његових кола; у основи се чини да стоји неки „олујни мит“. На основу ведске традиције о Ашвинима који просе Сунчеву кћер, грчког мита о Диоскурима, чије име значи „Синови Зевса, тј. Неба“, који повраћају отету сестру Хелену и летонских народних песама у којима „Божји синови“ (*Dieva dēli*, етимолошки: „синови Неба“) спасавају „Сунчицу“ (*Saule*) Доналд Вард реконструира се мит о небеским близанцима, где у својству отмичара иступа Месец, а драма се одиграва на обали мора. Оба та сижеа даље се могу проследити кроз епске легенде, о чему ће бити још речи на последњем предавању. Данас Задржаћемо се још на једном етимолошком налазу који баца помало неочекивано светло на замршен проблем односа индоевропског наслеђа и иновација у грчкој митологији, а уводи нас у завршну причу, где ће бити речи о индоевропским есхатолошким представама.

3.4. Индивидуална есхатологија

3.4.1. Локација "оног света"

Аргументовали смо (3.3.1) зашто грчки Зевс Хтоније није хтонично божанство и да је противречност у његовом имену само привидна. Међутим, грчка традиција зна и за Зевса *Καταχθονίја*, чије име не може бити двосмислено: *katachthónios* значи „подземни“, и то је само други назив за Зевсовог брата, бога подземног света Хада. Име *Χαδ* означава истовремено онај свет и његовог владара; његов прагрчки облик реконструира се као **Hawid-* а то почетно *h-*, настало од индоевропског *s-*, не дозвољава да се прихвати традиционално, још старогрчко тумачење тог имена као „невидљиви“. Са друге стране, постоји формална подударност са староиндијским глаголом *sam-vid-* који у Ведама означава окупљање, сусрет покојникове душе са „оцима“ (*pitaras*, тј. умрлим прецима) на оном свету. Но за ведске Индијце онај свет није под земљом; он се лоцира на „вишње небо“ а душе одлазе на њега Млечним путем. *Χαδ* је првобитно место таквог окупљања, а то што се као персонификација сматра Зевсовим братом или, боље речено, Зевсовом хипостазом потврђује нам, кроз значење речи *Zeús* „Небо“, да је ова реч изворно означавала небеско боравиште мртвих. Помак Хада са неба под земљу одсликава промене које је, на грчком тлу, праиндоевропска, превасходно „небеска“ религија полуномадских сточара доживљавала у сусрету са превасходно „хтонским“ култовима медитеранских земљорадника. Један такав је у основи мита о отмици Коре-Персефоне, где је један од протагониста Хад који отима Деметрину кћер и одводи је у своје подземно царство, изазивајући тако на земљи оскудицу и глад. То је само једна од варијаната мита о божанству вегетације које својевољно или не ишчезава изазивајући свеопшту кризу на овом свету као што је Думузи/Тамуз код Сумераца, Адонис код Феничана, Озирис код Египћана, Телепин код Хетита који су га преузели од својих неиндоевропских претходника Хата. Реч је о традицијама чији су корени у неолиту и где се годишњи вегетациони циклус преплиће са људским животом; „смрти“ семена закопаног у земљу следи кад проклија његово „васкрснуће“, што пружа основ за мистерије спаса попут оних Елеусинских. Није случајно основни вид сахрањивања у неолиту био укуп покојника у земљу у згрченом положају који га уподобљује ембриону у утроби мајке и тиме буди наду у ново рођење. Праиндоевропљани су такође поникли из неолита и не треба никако тврдити да су им основне идеолошке поставке првих земљорадничких цивилизација биле стране; видели смо, на пример, да су неки од њихових основних митова имали изразито пољопривредни карактер, и ако се под Деметром, упркос њеном имену, одиста крије нека преиндоевропска богиња земне плодности, можемо узети да се кроз њено спаривање са Зевсом Хтонијем праиндоевропска представа о плодотворном споју Неба и Земље врло zgodно наслојила на тај затечени култ; но упркос сличности постоји и разлика: Индоевропљанима је примарно Небо-оплодитељ, а улога богиње Земље је пасивна, што одражава небеску усмереност њихове религије и патријархално устројство њиховог друштва; у неолитском Средоземљу примарна је Богиња-Мати као извор плодности и живота уопште, што свакако није без везе са некадашњим

матријархатом. Већ смо указали на разлику у жртвеном обреду, зависно од тога да ли је усмерен ка земним или небеским силама; у првом случају, жртва се излива на земљу или приноси у јаму ископану у земљи, у другом, предаје се ватри која је прослеђује на небо.

3.4.2. Есхатолошка осмишљења погребних обреда

Сада је дошао тренутак да у том светлу размотримо један за стару индоевропску религију веома важан проблем, који се пре свега тиче култа али је његова митологизација од суштинске важности за општи поглед на свет и идеологију раних индоевропских друштава. То је начин сахрањивања. Код разних индоевропских огранака у разна времена присутна су најмање три типа погребна: упок у земљу, спаљивање и излагање. Негде разни обреди постоје упоредо; другде један преовлађује, а забележени су и прелази са једног на други обред у историји појединих индоевропских народа. Познато је да се најдоследније спаљују хиндуисти, и тако је још од ведских времена. Насупрот старим Индијцима, зороастријци нити спаљују нити упоковају своје мртве, јер и ватру и земљу сматрају исувише светим да би их оскрнављивали мртвим телом, већ излажу покојнике на такозване „куле тишине“ лешинарима, „небеским погребницима“. У доба индоиранског заједништва, које се везује за андроновску културу између 2300. и 1000. године пре Хр. на простору јужног Сибира и средње Азије (1.3.5), прва сведочанства о спаљивању мртвих везују се за њену јужносибирску варијанту Фјодорово, датирану између 1500. и 1300. То је време када се, видели смо, први Индоаријци појављују у горњој Месопотамији као владајући слој у хуритском краљевству Митани; индикативно је да се митанијски владари спаљују, за разлику од потчињених Хурита који се упоковају. У исто доба, кремација је искључиви погребни обред хетитских краљева и племства. Сачувани су текстови са описима ритуала хетитског краљевског погребна, који се до у детаље подудару са сахранама грчких јунака под Тројом, како их описује Хомер: тело се полаже на велику ломачу, када изгори, преостале кости се облажу салом и похрањују у посебну посуду, а она затим полаже у неку врсту гробнице. Нивоља је што хомерски спевови, уобличени тек у осмом веку, говоре о много ранијим догађајима из дванаестог столећа, а у то доба микенски Грци су се сахрањивали, а не спаљивали; кремација мртвих на грчком тлу узима маха тек у постмикенско доба, током такозваних „тамних векова“ на прелазу из другог у први милениј, при чему главна археолошка евиденција за њу потиче из малоазијске Јоније, где су „Илијада“ и „Одисеја“ и настале, и из Атике. Стога у хомерским описима сахрана модерни стручњаци виде анахронизам, пројекцију савременог обичаја у прошлост којој је он био стран. Но у најмању руку Хомер је могао бити у праву у погледу Тројанаца, којима приписује исти начин сахране (Хектор бива спаљен на ломачи уз сличне обреде као претходно Патрокло а потом и Ахилеј). Кремација је археолошки посведочена већ у слоју Троје VI (1900/1800-1300), где се јавља упоредо са коњем као читим знаком индоевропеизације, а такође и у слоју VIa, ономе који се доводи у везу са тројанским ратом. Нема сумње да су они Тројанци који су водили тај рат били Индоевропљани, анатолијски или можда трачко-фригијски. Изван видокруга ране историје, на европском северу, археологија бележи појаву спаљивања мртвих у рано бронзано доба, изм. ост. у ватинској култури на тлу јужне Паноније и северне Србије, да би тај обичај превладао у позно бронзано доба на веома широком простору („култура поља са урнама“). У гвоздено доба народи поникли из тих археолошких култура увелико се спаљују, и тај обичај, уз извесне осцилације, одржаће се све до њиховог покрштења у раном средњем веку. То важи за Келте, за Германе („викиншки погреб“), Словене, Балте (који су најдуже остали пагани, па су се спаљивали до у позни средњи век), а такође за старе Италијане и посебно Римљане, код којих је кремација преовладала у републиканско доба, да би је у доба Царства постепено потиснула инхумација (тачније, полагање у саркофаге), али су сами цареви обавезно спаљивани.

Обичај спаљивања мртвих није искључиво индоевропски (спорадично се среће широм света), али је за ране Индоевропљане у знатној мери карактеристичан. Његова етиологија је неизвесна. Хомер даје, кроз Несторова уста, једно објашњење које би могло бити ваљано у светлу паралела које пружају северноамерички Индијанци: кремација је била начин да се на ратном походу тела палих сабораца бар у редуцираном виду костију и пепела сачувају и однесу натраг у домовину рођацима да их сахране. Не заборавимо да је доба када се спаљивање мртвих шири на индоевропском простору доба експанзије, далеких похода и сеоба. Са друге стране, при обичају тзв. секундарног погребна, када се тело најпре остави да се распадне, а затим кости прикупе и на одговарајући начин сахране, ватра је могла бити само помоћно средство ради бржег одстрањења пропадљивих делова. Треба имати у виду и материјално-техничке аспекте кремације. Постизање довољне температуре да тело ваљано сагори

постало је могуће тек са напретком металургије. Поступак изискује знатну количину горива, што је можда разлог зашто га нису примењивали Иранци настањени у бешумном степском појасу, и што су Римљани у једном тренутку од њега одустали. Све у свему, то је скуп начин сахране, и у многим случајевима може се утврдити да је био у неком смислу ограничен: на друштвени врх, племство, мушкарце, одрасле (при чему се обични људи, или жене, или деца укопавају). У сваком случају, код Индоевропљана је тај обичај позитивно конотиран, за разлику од неких других народа где се покојници нормално сахрањују на други начин а спаљују се само злочинци, чаробњаци, странци и други опасни покојници са очитом жељом да се тако једном заувек одстране са овог света и да се спречи њихов повратак, слично као што су у Европи у средњем веку спаљивали вештице.

3.4.3. Апотеоза

Позитивна маркираност кремације нарочито је изражена у случајевима када је таква сахрана резервисана за најистакнутије припаднике друштва и када садржи елементе апотеозе, као у грчком миту о Хераклу који са своје ломаче на врху планине Ете директно прелази на Олимп, или код Хетита, код којих се смрт неког краља описује изразом „када је тај и тај постао бог“, или код Римљана где би, када пламен досегне врх цареве ломаче, пустили из кавеза орла као симбол душе која одлеће у небо. Ту је спаљивање јасно осмишљено као најбржи начин да се душа ослободи тела и пресели у небеско блаженство, а тамо је преноси дим са ломаче. У том смислу, бог ватре је нека врста психопомпа, функција коју у грчкој митологији има Хермес, а како је он истовремено божански гласник као и ведски Агни, то нешто говори о Хермесовом митолошком супстрату.



Хераклова апотеоза, развијена слика са вазе

3.4.4. Ветар психопомп

Психопомпску улогу при кремацији ватра дели са ветром. Ахилеј излива жртву и моли се ветровима да распале Патроклову ломачу, како би душа његовог покојног пријатеља што пре нашла покој у Хаду (ни ту, дакако, није логично да се Хад замишља под земљом). У хиндуистичком обреду, спаљивање се врши помоћу три или пет ватара, и зависно од тога која прва захвати тело гата се да ће душа отићи у свет

богова, свет предака или у неки трећи свет; то дакако зависи од смера у којем ветар дува. Још драстичније је то било код старих Балта. У једном извештају о њима из пера фламанског дипломате с почетка XV века помиње се веровање да ако дим са ломаче иде право у небо, покојникова душа бива спасена, а ако се повија на ветру, да је изгубљена. Балтски бог ветра, *Bejonatius*, носи име које дословно значи „господар“ (*patis*) „ветра“ (*véjas*), а исти елеменат препознаје се у имену *Vuj*, како се у украјинском

предању које преноси Гогољ зове вратар доњег света, а и у другом делу имена *Совиј*, које у једном староруском тексту из XIII в. носи установитељ обреда спаљивања код Балта. Њега је након смрти син најпре сахранио у земљу, а Совиј му се уставши ујутро пожалио да су га јели црви и гмизавци, затим га је син поставио на дрво (обичај излагања мртвих!), али су га до следећег јутра изуједали комарци и пчеле, и тек када су га спалили, Совиј је рекао сину да је „спавао чврсто, као дете у колевци“, па се отад (у то време још пагански) Балти спаљују. Први део у *Со-виј* је префикс у значењу „добро“, исти као у прасловенској речи **sъ-mьrtь* која етимолошки значи не „смрт“ уопште, него „добра смрт“. Добра смрт је она након које покојникова душа одлази у небеско боравиште блажених, а то зависи од „доброг ветра“. Речи за „ветар“ у литавском *véjas*, *Bejo-natius*, *Со-виј*, словенском *Vuj* сродно је индоиранско име бога ветра *Vaju*. У зороастризму Вају долази у улози чувара моста Чинват који води са овог на онај свет. Како је овај свет на земљи, а онај на небу, тај мост води кроз атмосферу и бог ветра му је сасвим прикладан чувар. Но Вају се ту јавља у две хипостазе, као „Добри Вају“ и „Зли Вају“; овај први душу праведника, пред којом се тај мост шири, безбедно преводи у рај, а онај други грешне душе, пред којима се мост сузи на ширину длаке, сурвава у пакао, који изворно није ништа друго него ваздушни простор између неба и земље где блуде несмирене душе попут наших утопљеника и обешењака који предводе олујне облаке.

3.4.5. Ватра и огањ

Можда у овој улози Вајуа у Авести треба видети индицију да су и стари Иранци некада упражњавали обред кремације. Но слично као у случају старог индоиранског имена за богове *daiva-*, које су Индоаријци задржали у том значењу а Иранци деградирани у назив за демоне, овде је култна опрека нашла одраз у речнику: стара индоевропска реч за „ватру“ која се чува у стинд. *agnis*, лат. *ignis*, лит. *ugnīs*, стсл. *огнь* у иранском је одбачена у корист речи *ātar*, која истовремено означава бога ватре. Као што је већ речено, зороастријци које су због њиховог култа ватре називали „огњепоклонцима“, сматрали су ватру одвећ светом да би је употребљавали у погребном обреду, будући да се у дуалистичкој визури зороастризма мртво супротставља живом на исти начин као и зло добру. Да ли је стара реч, чији је највероватнији праоблик био **ṛgnīs*, већ самим својим значењем – неки је објашњавају као „оно што спречава труљење“ – или бар употребом била прокажана као термин из култне сфере спаљивања мртвих, тек њу су Иранци у једном тренутку осетили неподобном да означава „свету ватру“. Њихова нова реч, у Авести *ātar*, ген. *āprō* среће се још, у облику *ватра*, код дела Словена, где конкурише старијој и распрострањенијој *огањ*. Та термилошка дублетност могла би одсликавати ситуацију из словенске прадомовине, у чијем се северозападном делу, који се наслањао на германски и балтски свет, више практиковала кремација, док је на југоистоку преовладало уповавање, свакако под утицајем суседних Иранаца – Скита и Сармата.

Да је ипак некад код Словена спаљивање важило за нормалан и чак обавезан обред, указује назив *вампир*, руски *упыр*, који најубедљивија етимологија тумачи као пандан старогрчком придеву *ápyros* „без ватре“, који се среће и у примени на обред обављен без спаљивања жртвених дарова. Према томе је вампир изворно покојник који је остао неспаљен, тј. над њим није обављен уобичајен погребни обред, тако да му душа остаје до даљег на овом свету заробљена у телу и подиже га из гроба па он малтеретира пре свега своје најближе, који су и најкривљи што још није отправљен на онај свет. Да је ово тумачење исправно доказује српски поступак упокојавања вампира, поменут још у Душановом законнику а практикован до у двадесети век, да се повампирени мртавац откопа, прободу глоговим коцем и – сасвим нехришћански – спали.

3.5. Загробни рајеви за пале ратнике

Рекли смо већ (3.4.2) да су у погледу упражњавања кремације тамо где је постојала као преовлађујући погребни обред постојала разна ограничења: старосна, полна, социјална. Оставивши на страну већ поменуте економске резоне, пропусницу за ту „добру“ смрт на ломачи најпре је могао представљати

обављен обред иницијације. Тако Видал-Наке тумачи археолошки налаз из једне некрополе датиране око 700. године пре Хр. на грчком острву Еубеји, где су деца до шеснаест година закопавана, а старије особе спаљиване. То је утолико вероватније што је иницијација схватана као поновно рођење, коме претходи привидна смрт, а она је у сценарију иницијатичких обреда могла бити пропраћена визијом загробног блаженства, која би посвећеника подстакла да се понаша у складу са кодексом свога новостеченог статуса како би то блаженство након смрти трајно задобио. У Индији је иницијација поистовећена са изучавањем Веда, које је било допуштено само припадницима трију виших каста; када би их изучили, понели би назив *dvijā-* „двапут рођени“, и само они су се могли спаљивати.

Пример неких северноамеричких индијанских племена потврђује претпоставку да је кремација могла бити ограничена на ратнике, или на ратнике пале у боју. То подразумева и посебну, привилеговану загробну судбину тих категорија. Да је таква представа постојала још у праиндоевропској старини, показује подударност између Индриног раја на небесима (*Индралока*) и Одинове Валхале: за оба места пропусница је смрт на бојном пољу. Становници једног и другог места уживају у непрестаним гозбама, витешким играма и у друштву неке врсте вила: у Индралоки то су апсаре, у Валхали валкире. Наизглед чисто хришћански мотив опредељења за небеско царство у нашој косовској легенди заправо је паганско, праиндоевропско наслеђе. У „Бхагавадгити“, хиндуистичкој филозофској поеми уграђеној у Махабхарату, главном јунаку Арђуни његов саборац и возар његових двоколица Кршна, који је у ствари инкарнирани бог Вишну, обраћа се пред одсудну битку на Курукшетри готово истим речима којима Богородичино писмо ставља пред избор кнеза Лазара, но Кршнаина порука је да ратник у сваком случају треба што храбрије и самопожртвованије да уђе у битку, да се бори на живот и смрт, а да је мање важно хоће ли преживети и уживати земаљске плодове своје победе или ће погинути и отићи право на небо, у Индрино царство, за које је смрт на бојном пољу једина пропусница, па тамо на тај начин доспева чак и највећи негативац „Махабхарате“ Дурјодхана. Извесна противречност у понашању кнеза Лазара у песми „Пропаст царства српскога“, која се састоји у томе што он, одредивши се за небеско царство, тј. мученичку смрт, ипак ступа у битку и бори се предано за победу, отклања се ако прихватимо да ту у основи не лежи став хришћанског светитеља већ индоевропског ратника, као један од централних мотива епске поезије наслеђене из давних паганских времена. Сетимо се да Лазару Богородичино писмо доноси Свети Илија, који је хришћанска супституција за паганског бога громовника и који се замишља како се вози по небу огњеним колима. Његов староиндијски пандан, Индра, спушта се, при крају Махабхарате, својим колима на врх планине да прихвати праведног краља Јудхисхтиру и пренесе га у своје небеско царство. Јудхисхтирина апотеоза има иранску паралелу у Фирдусијевој „Шахнами“, где легендарни цар Хусров на сличан начин одлази из овог живота на небо, а јако подсећа и на Хераклову. У Херакловој посмртној женидби Хебом, чије име значи „цвет младости“ и која на Олимпу боговима точи нектар и амбросију, пића бесмртности, препознајемо мотив „небеских супруга“ са којом се пали јунаци здружују после своје смрти. Апсарама и валкирама одговарају у нашим народним песмама виле, станарке града у облацима, које су каткад из љубави или љубоморе кадре да скрате живот јунаку кога су изабрале, очито из жеље да се са њим што пре здруже. Једна таква небеска супруга је и Косовка девојка. У бугарштицама, јунакова женидба Косовком девојком је метонимија за његову смрт на бојном пољу. Косовка девојка која након битке шета бојним пољем обилазећи пале ратнике слика је и прилика валкире, чије име значи „она која бира мртваце“, подразумева се за Валхалу. Мотив причести косовских јунака пре битке садржи такође претхришћанске елементе, који се свде на обред ратничке иницијације. Црква која се за ту потребу гради описана је на сличан начин као вилински град у облацима, а Косовка девојка која стоји крај врата пружа ратницима визију загробног блаженства; веридба њоме једнака је завету на јуначку смрт. Сличну ритуалну подлогу може имати старонордијска традиција о Сигурду, немачком Зигфриду, који у улози Гунаровога заточника (слично као Милош Војиновић у „Женидби Душановој“) треба да за Гунара (Гинтера) испроси девојку: та девојка описана је као валкира, а Сигурд доспева до ње прошавши кроз пламени зид: ту је јасна симболика смрти, проласка кроз пламен посмртне ломаче и приспећа у Валхалу. Поједини археолошки налази указују да је при неким скандинавским сахранама уприличавана ритуална инсценија Валхале.



Один на свом осмоногом коњу улази у Валхалу;
дочекује га Валкира са рогом за пиће у руци
Надгробни камен из Тјенгвида, област Готланд
Шведски музеј народних старина у Стокхолму

3.6. „Јуначка слава“

Истраживања "индоевропског песничког језика" износе као средишњи појам праиндоевропске епике **klewos*, реч одражену у старогрчком *kléos*, староиндијском *śravas-*, авестијском *sravo*, прасловенском *slovo*. Карактеристичне употребе ових речи код Хомера, у Авести, у староруском и старосрпском језику указују на конкретно значење "посмртна беседа над палим јунаком, одатле проистекла епска песма". У том смислу мотив епске тужбалице преплиће се са мотивом "небеске супруге" као награде за јунаштво у овоземаљском животу.