

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

4. Мит и еп

4.1. Свештено и профано време

Но са Валхалом већ смо стигли до места где се индивидуална есхатологија, о којој је овде било речи, преплиће са универзалном, која ће бити тема нашег завршног излагања. Већ смо у овим предавањима у неколико наврата повукли разлику између свештеног и профаног времена (3). Оно прво дефинисали смо као време митских прапочетака, стварања света оваквог какав је од стране богова, и рекли смо да се оно повремено „удева“ у проток обичног, људског времена путем обреда којим се понавља творачки чин да би се учврстио космички поредак. Два тока времена сједињују се након смрти, тако што се кратак и праволинијски ток људског времена улива у кружни ток божанског времена и човек своју земаљску егзистенцију замењује за онострану коју дели са боговима. Видели смо да се загробно боравиште душа изворно замишљало управо на небу, које је за старе Индоевропљане било станиште богова.

4.2. Универзална есхатологија

Один у Валхали не окупља пале ратнике само да би их наградио за њихово јунаштво у овоземаљском животу. Његова небеска војска, *Einherjar*, треба да му послужи у одсудном обрачуна богова са демонима. То је Рагнарек, „сумрак богова“, тачније „усуд богова“, који је описан у најпознатијој песми Еде, Велуспи, „Визији пророчице“. Криза почиње убиством доброг и лепог бога Балдра. Њега је мати учинила нерањивим заклевши све што постоји на свету да га неће повредити. Заборавила је једино на имелу. Балдр огледа своју нерањивост тако што га остали богови гађају чиме стигну. Зли Локи потури управо грану имеле у руку слепом Хедру, и овај прободу Балдра, који умире. То доводи до ослобађања свих дотад спутаних демонских сила, чудовишног вука Фенрија, змије Мидгард и других. Долази до одсудног сукоба богова са њима: Тор и змија Мидгард заједно падну у двобоју, Одина, који предводи своју мртвачку војску, прогута вук Фенри, кога потом убија Одинов син Видар итд.; цео свет нестане у пламену, да би потом био обновљен у миру и обиљу под влашћу васкрслог Балдра. Најближу паралелу овај нордијски мит има у зороастријској есхатологији, по којој ће на крају овог космичког периода доћи до коначног сукоба између сила добра и зла; најпре ће завладати страшна зима, а онда ће се ослободити из окова змај Ажи Дахака; са њим ће се сукобити Сраоша, нека врста зороастријског Арханђела Михаила, а и сваком другом зороастријском „анђелу“ предодређен је свој противник у том космичком обрачуна, који се завршава свеопштим пожаром у којем свет пропадне, а онда се опет обнови у свом првобитном, неисквареном стању налик на „златно доба“. Код старих Индијаца донекле је слична представа о космичким периодима, „југама“, који се завршавају пропашћу старог и стварањем новог света; у тим циклусима главну улогу игра хиндуистичко тројство Тримурти: Брахма као творац, Вишну као чувар и обновитељ, а Шива као уништитељ. У српским народним песмама постоји израз за ту свеопшту пропаст „последње време“; најављује га опште кварење људских обичаја, описано малтене истим речима којима Велуспа најављује „Сумрак богова“. Поседник знања о "последњем времену" је у српском епу "стари Југ-Богдан", за кога се везује и мотив преживљавања лозе путем посмрчета које свети оца и браћу; сличним мотивом разрешава се, у "Махабхарати", есхатолошка криза сведена на проблем продужетка рода Пандава.

4.2.1. (Псеудо)историјске пројекције "последњег времена"

Мотив „последњег времена“ се осим песама типа „Свечи благо дијеле“, где су протагонисти кажњавања и поправке исквареног света хришћански светитељи, али се испод те хришћанске превлаке прозире пагански мит, среће и у песмама косовског циклуса, што се објашњава тиме да су пораз на Косову српски епски певачи доживели као катастрофу космичких размера. Епска фабулација одсудне битке по моделу есхатолошког сукоба сила добра и зла, поретка и хаоса среће се и у другим индоевропским традицијама. Некада се везала за одређени историјски догађај, какав је Косовски бој 1389, или битка која се водила између Данаца и Швеђана средином осмог века на пољу Бравала код данашњег Норкјепинга, некад је историчност битке спорна међу модерним стручњацима, као у случају боја на Курукшетри, пољу недалеко од данашњег Њу Делхија, који представља расplet Махабхарате, а некад је мит о сукобу између богова и демона просто пренесен на стварну, земаљску локацију и преосмишљен у псеудоисторију. Овај последњи случај имамо у тзв. другој бици на Маг Туиред (Пољу стубова) где се са демонским Фоморима сукоби „Племе богиње Дану“ чији су припадници заправо стара келтска

божанства. Већ је Веселин Чајкановић указао на неке подударности између описа те битке у староирској „Књизи освајања Ирске“ и српске епске традиције о Косовском боју: поприште је поље на саставцима двеју река предодређено за одсудне окршаје („грно судилиште“, што би рекао Његош), на вечери уочи битке наздравља се врлинама и способностима појединих јунака, у бици гину оба заповедника, присутан је мотив ратника који убија погледом (ирски Балор, српски Срђа Злопоглеђа). Треба поменути и средишње место које у оба заплета има појам *вере*, српски *вјера* и *невјера*, староирски *fír*, истог етимолошког порекла, у значењу утемељења власти и државе које је истовремено засновано на људским обичајима и на божанском закону. Додајмо и да на крају староирске повести Бадб „Врана“, келтска богиња рата, даје есхатолошки оквир, певајући о наступајућем „златном добу“, али и о будућем кварењу обичаја и смаку света у готово истим сликама какве користи Велуспа или у српској песми Југ Богдан када из „књига староставних“ прориче о „последњем времену“. Други пример упечатљиве подударности у епској обради битке иза какве може стајати праиндоевропско митолошко наслеђе установио је Стиг Викандер између Махабхарате и описа битке на Бравали код Саксона Граматика и у старонордијским сагама. Како смо рекли, главни јунак на страни „добрих момака“, Пандава, у Махабхарати је Арђуна, „Бели“, који се у старој доброј индоевропској традицији бори на двоколицама а возар му је јунак Кршна, „Црни“, заправо инкарнирани бог Вишну који је на себе преузео да спроведе одлуку богова да уприличи на земљи велико крвопролиће и настоји на сваки начин да гурне једне против других Пандуоеве синове, Пандаве, и њихове рођаке, Куруове потомке, Каураве, у чему на крају успева. У бици на Бравали исту манипулаторску улогу игра нико други до Один, који је на себе преузео људски лик возара двоколица данског краља Харалда; његов циљ је јасан: треба да са обе стране изгине што више јунака како би он попунио своју Валхалу, и он иде дотле да вероломно гурне у смрт самога Харалда. Харалд је већ у дубокој старости и слеп; Один га обмањује лажно му преносећи ток битке. Ту је друга фрапантна сличност са Махабхаратом, где је поглавар Каурава, краљ Дхртараштра, слеп и добар део спева стављен је у уста његовог слуге који му препричава догађаје на бојном пољу.



Л е в о: Поље Бравала са гробовима краља Харалда и јунака Убија. Стара гравира

Д е с н о: Битка на Курукшетри
Илустрација у рукопису

Треће упориште овога поређења пружа српска епска легенда о Косовском боју. Иван Косанчић, извиђач који својим лажним извештајем о слабости Турака намамљује Лазара и његову војску у погибију и именом и улогом је истоветан са Јованом Косовцем, несавладивим јунаком који у једној другој песми лута Косовом прерушен у немоћног старца на тобож хромом коњу и тако мами јунаке да га нападну, па онда их без по муке убија. Исти одиновски лик препознаје се иза Светог Илије у легенди по којој је тај светитељ у обличју немоћног старца пред косовску битку кушао српске војводе и сви су га увредили осим Краљевића Марка, који га је лепо поздравио; стога се Марко једини спасао, а сви остали су изгинули. Ту је само перспектива изокренута: прави смисао је да су они који су пали на Косову отишли у небеско царство чији је владар исти онај пагански претходник светог Илије, Перун или како се већ звао, који их је на тај преварни начин „заврбовао“ за себе.

4.3. "Уснули јунак" и соларни херој

Марка у тој легенди спасава то што су кад је кренуо на Косово његовом Шарцу почеле упадати ноге у земљу, па је он то схватио као Божје знамење и вратио се. У једном локалном предању он на исти начин бива спречен да се успне до беле цркве коју је на тешко приступачном вису подигла вила и у коју су приступ имали само мушкарци, што је очито христијанизована слика вилинског града у облацима као посмртно одредиште јунака палих у боју; својим изостанком из Косовске битке Марко се до даљњег лишио права да им се тамо придружи. Но разне епске верзије његове смрти садрже јасне елементе апотеозе индоевропског јунака. У песми Филипа Вишњића он умире успевши се на врх високе планине, што подсећа на Херакла, Јудхиштхиру и Хусрава, да би потом био пренесен у манастир „Вилиндар“, што је, разуме се, Хиландар, коме ту име није случајно изврнуто према *вила*; по другој варијанти, пошто га је устрелила тајанствена девојка са града – свакако вила из града у облацима – Марка сахрањују крај неке цркве на Косову, чиме се он на концу симболично придружује косовским јунацима. Но најраспрострањенија је верзија по којој Марко уопште није умро, него се, након јуначке каријере која је трајала свих триста шездесет година, притајио у некој пећини. Као што је Индра Јудхиштхиру, када је овај после свеопште погибије на Курукшетри изгубио вољу за животом, пренео у своје небеско царство, тако је Марко после једног страшног покоља замолио Бога да га узме и овај га је пренео заједно са Шарцем у неку пећину, где он притајен борави и једног дана ће се вратити. Немци имају сличну легенду о цару Фридриху Барбароси притајеном у Кифхојзерској гори, али још ближу паралелу пружа лик Мхера Млађег из јерменског свева „Неустрашиви Сасунци“. Мхер се нехотице замерио своме оцу па га овај прокуне да нема порода и да не може умрети све до Судњег дана, и та се клетва оствари. Када је ипак дошло време да Мхер оде са овог света, у складу са пророчанством, гавран га одведе до једне стене, а пред њом ноге његовог коња пропадну у земљу; он се помоли Богу да уђе у стену, која се пред њим отвори и поново затвори; то је „Гавранова Стена“ или „Мхерова врата“, мегалитски блок у планинама источно од језера Ван са клинастим натписима из доба краљевства Урарту. Легенда каже да ће ту Мхер остати све док земља поново не постане довољно чврста да на себи издржи њега и његовог коња; онда ће он на коњу изаћи из стене и проћи с једног краја света на други уништавајући неправду; потом ће настати нови свет са одликама златног доба (пшенично зрно биће веће од ораха, јечам ће расти човеку до бедра). Очево проклетство; арханђел Гаврило који спречава оца да посече Мхера исто као што у песми „Урош и Мрњавчевићи“ анђеоло примачу ударац Вукашинове сабље намењен Марку; јунакова молитва Богу да га пренесе у пећину; мотиви јунакове тежине коју земља не може да издржи и пропадања ногу коња под њим у земљу; гавран који Мхера води до стене, а Марку служи као гласоноша из његове пећине – све су то веома упечатљиве појединости између две легенде.



Тзв. „Мхерова врата“ недалеко од старе урартске престонице Русахинили

Гавранови окружују и уснулог Барбаросу, за кога се претпоставља да је легендарна транспозиција никога другог до Водана-Одина, кога редовно прате његова два гаврана. И за краља Артура постоји предање да се претворио у гаврана и у том лику чека дан кад ће се вратити међу људе и поново преузети свој престо. Но име *Мхер* своди се, преко средњеперсијског *Mihr*, на староиранско *Mithra*-; иза Мхера Млађег крије се, дакле, не неки историјски јунак, већ нико други до индоирански Митра, велико соларно божанство. Сам Марко има веома јасне соларне црте; између осталог, на македонско-бугарском простору распрострањена је песма о његовој утрци са сунцем. Очито је српски владар с краја четрнаестог века у епској традицији апсорбовао знатне елементе неког у крајњој линији паганског митолошког лика. Стога Маркова смрт након успона на врх планине може имати и соларну симболику, у вези са митовима и обредима везаним за годишње кретање Сунца, посебно за летњу дугодневицу када његова путања на небу достиже свој врхунац да би онда почела слабити. У Илијади, Патрокло побеђује у бици док се сунце пење на врх неба, а када се оно почело клонити смирају, Хомер констатује да су Ахејци предвођени Патроком већ прешли границе божанског усуда; Патрокла бог Аполон обара са његових двоколица, разоружава и Хектору није тешко да га убије. У „Махабхарати“ слично гине јунак Карна, који је син бога Сунца, Сурје; бог времена и судбине Кала појави се у јеку битке испред његових двоколица и учини да им се један точак заглави у земљу; док покушава да га извади, Карна пада од Арђунине руке. Милош Обилић такође бива савладан интервенцијом једне мистериозне женске особе, која се описује час као баба, час као вила, а иза које се опет крије божанство судбине, најстарија и најокрутнија од три Суђаје; она помаже Турцима да га оборе са коња и да га лише оклопа. И да би Карна био савладан, требало га је претходно лукавством лишити оклопа од златних плоча сраслих са његовим телом. Трећа специфична тачка додира између легендарног Милоша Обилића (или Кобилића) и Карне је њихово порекло; Карну су звали кочијашевим сином по поочиму, краљевом кочијашу, а Милошев отац по једној легенди био је коњушар кнеза Лазара. У свим случајевима удес соларног јунака проузрокују митолошки ликови који су повезани или са сунцем, као Аполон, или са судбином, као индијски Кала и словенска Суђаја. Њихова улога одражава нераскидиву везу веровања у предестинацију са закономерношћу кретања небеских тела (на таквој представи се, уосталом, заснива астрологија). Како Милошев подвиг на Косову има аспекте и пораза и победе, за овај други епска песма је црпљена из другог митолошког извора. У једној варијанти са самог Косова Милош стаје ногом у уста убијеном Мурату као што у нордијском „Сумраку богова“ чини Видар који убија демонског вука Фенрија крочивши у његове чељусти разјапљене од земље до неба. Ту је, дакако реч о есхатолошком сукобу, какав је у сећању Срба остао Косовски бој, и није случајно што стари српски писци и епски певачи у том контексту Турке изједначују са змајем односно змијом.

4.4. Митологија и вулканологија

Осим годишњих и других регуларних циклуса условљених кретањем небеских тела, на митолошке представе о пропасти и обнови света могло је утицати и сећање на стварне природне катастрофе, какве су ерупције вулкана. У старом свету, родно место таквих представа чини се да је био Кавказ са североисточном Анатолијом и јужним прибрежјем Каспијског мора. Ту се, у вези са активним вулканима какви су Елбрус, Демавенд и Арарат, зачео мотив демона окованог у недрима планине који прети да се ослободи и спали свет. Могуће је да је тај мотив – који се укршта са горепомнутим мотивом "уснулог јунака" – још у праисторијско доба посредством источноевропских Иранаца и њихових северозападних суседа, Балтословена, доспео до Скандинавије легавши у основу нордијског "Сумрака богова".

4.5. Транспозиција мита у еп

Надам се да су ови примери довољно предочили феномен који нова компаративна митологија означава као „транспозиција мита у еп“. Другачије би се могло говорити о преливању „свештеног времена“ у „профано“, о освештању колективног историјског памћења, или нечем што сам назвао интерпланарност, о пресецању двеју равни, људске и божанске, као суштинској одлици индоевропске епике. Већ смо пре две недеље рекли да постојање епске поезије још у праиндоевропско доба доказује поуздана реконструкција низа песничких формула типа „јуначка слава“, које су могле настати само у њеном окриљу. Данас смо били у стању да наслутимо и неке типичне сижее тог прастарог књижевног рода, а и механизме интеракције између њега и култно-митолошког песништва. Ти механизми најочитији су, или су бар најјасније предочени, трудом Стига Викандера и Жоржа Димезила, на примеру Махабхарате. Њени протагонисти су од реда реинкарнирани богови или синови и кћери богова који у великој мери

задржавају функције и атрибуте својих очева. За Карну смо већ рекли да је Сунчев син, док је слепи Дурјодхана син бога Бхаге који попут грчког Плута људима расподељује добра и код кога је слепило само симболичан израз за произвољност те расподеле. У очинствима петорице Пандава, који су номинално Пандуови синови али су их у ствари зачели богови, препознаје се трофункционална структура: Јудхиштхира, оличење праведног владара, син је Дхарме, позније верзије ведског Митре, бога Димезилове прве, владарско-свештеничке функције; другу, ратничку функцију заступају Арђуна и Бхима; први син Индре, други бога ветра Вајуа; у Арђуни је оличен витешки, а у Бхими брутални аспект индоевропског ратника. Преостала двојица су близанци Накула и Сахадева, синови божанских близанаца Ашвина, који би представљали трећу функцију, повезану са материјалним благостањем и здрављем. Фабулација „Махабхарате“ води рачуна о овим божанским праобрасцима њених јунака; на пример, песничке слике које дочаравају двобој Карне и Арђуне примерене су карактеру њихових божанских очева, бога сунца Сурје и бога олује Индре. У томе, и у поменутом мотиву отпадања точка са Карниних кола, имамо епску транспозицију раније поменутог ведског мита о Индри који отима точак са Сунчевих кола. Да је тај митски сиже још индоирански, доказује смрт јунака Сослана у „нартовском“ епу кавкаских Осета; Сослан, који је изразито соларни јунак, гине тако што му ноге одсеца „точак Св. Јована“. Реч је опет о сезонском страдању Сунца о Ивањдану, тј. празнику летње дугодневице.

4.5.1. Илијада, Махабхарата, Рамајана

Поједини детаљи у „Махабхарати“, као поменута чињеница да је један од главних јунака Бхима син бога Вајуа, тумаче се као трагови „параведске“ традиције која би чувала стање старије од оног одраженог у Ведама, будући да је Вајуов лик у индоиранској, а можда и праиндоевропској старини морао бити много значајнији, а већ у Ригведи његов значај је увелико избледео, једино што се јавља у пару управо са Индром (а Индра је, рекли смо, отац другог од двојице највећих јунака, Арђуне). Слично томе, у грчкој традицији неки побочни огранци, својим коначним уобличењем млађи од великих епова „Илијаде“ и „Одисеје“, могу чувати трагове из велике старине. Замајац који покреће читаву радњу „Махабхарате“ са њеним катастрофичним исходом је молба богиње Земље другим боговима да јој помогну јер стење под теретом човечанства које се намножило преко сваке мере. Стога се Вишну инкарнира у Кршну а и остали богови били непосредно, било посредством земаљских мајки преливају се у своје земаљске реплике да би изазвали међу људским племенима сукоб који ће кулминирати крвавим бојем на Курукшетри и у свом исходу растеретити земљу. Иста идеја изречена је у фрагменту са почетка „Киприје“, једног од изгубљених епова тројанског циклуса:

Било је време када су безбројна људска племена блудећи
оптеретила површ широкогруде Земље;
Зевс видевши то смилова се и у свом мудром уму
смисли како да олакша терет свехранитељци Земљи,
распиливши сукоб који је довео до великог тројанског рата,
да се погибијом умањи терет; тако под Тројом
стадоше гинути јунаци, и вршила се Зевсова замисао.

Овде се, дакле, читује вредност „парахомерске“ традиције за компаративна изучавања, и утолико је више жалити што је она до нас дошла сасвим фрагментирана. Оквирна идеја о божанском растерећењу Земље показује се као елеменат праиндоевропске идеологије и епске поетике, начин на који су наши прапреци још пре пет-шест хиљада година покушавали да себи осмисле трагику крвавих ратова, какве су већ тада свакако водили, и то првенствено сами међу собом, гонећи своје бојне двоколице кроз бескрајна степска пространства између Дунава и Алтаја. Српска јуначка песма о женидби Максима Црнојевића у верзији старца Милије као да одражава, другачије формулисано, исту идеју: тамо Иван Црнојевић приређује невиђену свадбу своје сину Максиму, и малтене цела његова држава, од поглавара и јунака па до чобана и тежака, слеже се у сватове; гледајући Цетињско поље притиснуто силним народом, Иванов сестрић капетан Јован има лошу слутњу да ће све то изаћи на зло јер је „земља жедна (крви)“. Одиста ће се Максимова женидба изродити у братоубилачки сукоб који ће довести до слома Иванове државе. У време када су настале „Махабхарата“ и „Киприја“, а то је приближно исто доба око средине првог претхришћанског миленија, стари Индијци и Грци били су раздвојени једни од других добрих две хиљаде година, али се на обе стране иста мисао сачувала у пуној изворној јасноћи. Не много потом се ова два народа поново сусрећу, након Александрових освајања, и поставља се питање да ли је након тога

могло доћи до накнадних међусобних утицаја. Грчки беседник из првог и почетка другог века хришћанске ере Дион Хрисостом преноси тврдњу да су Индијци превели на свој језик Хомерову Илијаду. О томе иначе нема никаквих података ни на грчкој ни на индијској страни, и биће посредни неспоразум проистекао из површног сазнања о сличности између Хомеровог спева и неког од великих индијских епова. Но то неће бити „Махабхарата“, већ пре „Рамајана“. Постоји упадљива подударност у основном заплету између Илијаде и Рамајане: у оба спева јунаку бива отета жена и одведена у град преко мора; муж са својим савезницима покреће ратни поход, након дуже опсаде осваја отмицарев град и ослобађа жену. Пандан лепој Јелени у Рамајани је Сита, чије име значи „Бразда“; она се јавља већ у ведским текстовима као обоготворена ораница, жена бога громовника Индре или Парђанје. На грчкој страни Хелена је Зевсова кћи, сестра божанских близанаца Диоскура, па је местимице и сама била штована као богиња, како у родној Спарти, тако и на острву Родос, где је њен култ био везан за дрвеће. Стога се чини да је на обе стране у епско рухо пренесен сезонски мит о кризи изазваној отмицом божанства усева и вегетације. Тиме се механизам транспозиције мита у еп још једном потврђује као кључан за разумевање индоевропских епских традиција и за компаративно изучавање њихових заједничких корена. Видели смо да и српска народна епика, упркос позном датуму свога бележења и историјских догађаја које фокусира, даје значајан допринос тој реконструкцији.

*

Библиографска белешка

Ово излагање о индоевропској религији и митологији у знатној мери се ослања на књизи Јаап Р u h v e l, *Comparative Mythology*, Baltimore/London 1989, која ускоро треба да се појави и у преводу на српски. За општу индоевропеистичку проблематику (и посебно за њен археолошки аспект) релевантна је J. P. M a l l o r y / D. Q. A d a m s (edd.), *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London/Chicago 1997. Од опште литературе на српском постоји Вања Станишић, *Увод у индоевропску филологију*, Београд, 2006; за реконструкцију праиндоевропске културе на основу језика класично дело је Емил Бенвенист, *Речник индоевропских установа*, Сремски Карловци / Нови Сад 2002.

Део онога што је овде изложено проистекао је из мојих властитих већ објављених истраживања, од којих овде упућујем на она доступнија. За последње, четврто предавање („Мит и еп“), а и за штошта претходно речено в. А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд 2002. За општу проблематику старе словенске религије в. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* LIII (2005) 1–3, стр. 9–27; за тумачење Ифигеније у Аулиди (2.2.1) *Зборник Матице српске за класичне студије* бр. 1 (1997), стр. 172–175; за језичке изразе опозиције „богови“ : „људи“ (2.1) *Глас САНУ* CCCXCIV (2002), стр. 115–127; за култ гостопримства (1.3.3) *Лингвистичке свеске* 4, Нови Сад 2004, стр. 25–28; за Телемахову „иницијацију“ *Зборник Матице српске за класичне студије* 9 (2007), 21–39; за мотив „уснулог јунака“ (4.3) *Кодови словенских култура* 8 (2003), 113–118 и зборник *Српско усмено стваралаштво* 3, Београд 2008, стр. 69–95; за интерпретацију „јуначке славе“ (3.6) *Јужнословенски филолог* LXIV (2007, стр. 201–208 и *Зборник Матице српске за класичне студије* 10/2008, 167–186; за идеолошку подлогу кремације *Кодови словенских култура* 9 (2004), 7–64; за тему „митологије и вулканологије“ исти часопис бр. 10 (2008), 262–299.

1. Индоевропљани: језик, етнос, култура	3
1.1. Индоевропска језичка породица	3
1.1.1. Индоевропски прајезик и проблем његових носилаца	4
1.2. Рана историја индоевропских народа	4
1.3. Праисторијски Индоевропљани у времену и простору	5
1.3.1. Датирање	5
1.3.2. Културни профил и питање прапостојбине	5
1.3.3. Култ гостопримства	6
1.3.4. Унутрашња сведочанства језика	7
1.3.5. Археолошке идентификације	7
1.4. Реконструкција духовне културе Праиндоевропљана	10
1.5. Писани извори за религију раних Индоевропљана	10
1.5.1. Анатолијски Индоевропљани	10
1.5.2. Индоаријци	11
1.5.3. Иранци	11
1.5.4. Грци	12
1.5.5. Римљани	13
1.5.6. Келти	13
1.5.7. Германи	14
1.5.8. Словени и Балти	14
1.5.9. Други не. народи	15
1.6. Индоевропска компаративна митологија: "стара" и "нова"	15
1.6.1. "Индоевропски песнички језик"	17
2. Индоевропска религија: обред	17
2.1. Богови и људи	18
2.1.1. "Језик људи" и "језик богова"	18
2.2. Жртвени обреди	19
2.2.1. Људска жртва	19
2.2.2. Жртвене животиње	20
2.2.3. Ливенице и свештени напици	22
2.3. Екстатички и шаманистички култови	23
2.4. Жртвена ватра	24
2.4.1. Космологија и теологија ватре	25
3. Мит и митологија	27
3.1. Антропоморфизам богова	27

3.1.1. Териоморфизам	28
3.1.2. Ликантропија и ратничке дружине	28
3.1.3. Иконографски симболизам	29
3.2. Политеизам, монотеизам, хенотеизам	30
3.2.1. Праиндоевропски "пантеон"?	30
3.2.2. "Трофункционалност"	31
3.3. Фрагменти праиндоевропских митова	32
3.3.1. "Небо Отац" и "Земља Мати"	32
3.3.2. "Основни мит (Громовник-Змајеубица)"	32
3.3.3. Фрагменти соларних митова	34
3.4. Индивидуална есхатологија	34
3.4.1. Локација "оног света"	34
3.4.2. Есхатолошка осмишљења погребних обреда	35
3.4.3. Апотеоза	36
3.4.4. Ветар психопомп	36
3.4.5. <i>Ватра и огањ</i>	37
3.5. Загробни рајеви за пале ратнике	38
3.6. „Јуначка слава“	39
4. Мит и еп	40
4.1. Свештено и профано време	40
4.2. Универзална есхатологија	40
4.2.1. (Псеудо)историјске пројекције "последњег времена"	40
4.3. "Уснули јунак" и соларни херој	42
4.4. Митологија и вулканологија	43
4.5. Транспозиција мита у еп	43
4.5.1. Илијада, Махабхарата, Рамајана	44
Библиографска белешка	45