

Немања Радуловић,

Филолошки факултет Универзитета у Београду

НОВО СХВАТАЊЕ МИТОЛОГИЈЕ У СРПСКОЈ КУЛТУРИ 19. ВЕКА

Апстракт: Велику промену у европском разумевању мита донео је романтизам који је у полемици са просветитељством превредновао мит, а истовремено понудио први научни приступ. Јакоб Грим је фолклор сматрао извором за проучавање мита полазећи од тога да се некадашњи мит у фрагментима чува у народној поезији и обичајима. Код српских писаца 18.в. среће се непријатељски став према миту, просветитељски или теолошки (Јован Рајић, Доситеј). Истовремено се, међутим, среће и интерес за словенску митологију. Преокрет доноси Вук Караџић који је усвојио неке од Гримових идеја, али и слао српске примере Гриму, те је намеравао да сачини преглед српске митологије. Први научни рад, према тадашњој европској методологији „природне митологије“, објавио је Иларион Руvaraц користећи епске песме као извор за реконструкцију мита.

Кључне речи: митологија, романтизам, фолклор

Европска тумачења мита до романтизма

Разумевање митологије у европској култури није се много мењало кроз векове. Начини интерпретације мита постављени у антици – алегореза (физикална или морална) и еухемеризам – наставили су се кроз средњи век, ренесансу, 17. и 18.в. И критике мита често су се настављале на основе постављене у старом веку: хришћански аутори у критици античке митологије користе и аргументе античких рационалиста. Има и изузетака, попут Вика или Лафитоа, има и премештања акцената (просветитељство се, рецимо, разликује од античких рационалистичких критичара мита тиме што мит жели да укине, а не да га рационално објасни),¹ али довољно је континуитета да се сва ова схватања до раног 19.в. одреде као преднаучна. Мноштво теорија насталих у последња два века, полемике између разних школа, обиље грађе која је постала приступачна захваљујући лингвистичким, археолошким и антрополошким открићима – све то је учинило да се прегледи истраживања мита најчешће фокусирају на период од 19.века до данас. Историјат теорија мита усредсређиће се разумљиво на Леви Строса и Елијадеа, Димезила или Касирера, а већ је и ту неминован избор, често одређен и потребама једне дисциплине. Деветнаестовековна школа природне митологије, мада рани научни метод, одавно је и сама прешла у старинарницу којом се баве историчари идеја – а ко тек чита ренесансне систе-

1 Михаило Ђурић, *Мит, наука, идеологија* (Београд: БИГЗ, 1989), 58–64.

матизације или осамнаестовековне алегорезе.² Међутим, за тему о којој је овде реч неопходно је поставити у први план управо тај прелаз са преднаучног на научно схватање, што значи и вратити се уназад до заборављених аутора и одавно превазиђених теорија да би се боље разумело шта је донео нови приступ, који је потом нашао одјека и у српској култури.

Немачки романтизам донео је велику рехабилитацију мита са Шелинговом филозофијом митологије и схватањем мита као истине, са симболичним интерпретацијама мита (Герес, Кројцер) и са постичким позивањем на „нову митологију“. Тад настаје и нови приступ миту са Јакобом Гримом. Као Гримов велик допринос наводи се то што је придодао нову групу извора; сем текстова из старине и археолошких споменика, то је сада и савремени фолклор, односно народно песништво, термином самог Грима и његовог доба. За разлику од многих претходника, он не сматра мит творевином свештеника или песника,³ већ „песништвом целог народа“.⁴ Заправо су и пре Грима митографи, како ћемо видети, повезивали савремене народне обичаје са древним извештајима о митологији. Међутим, разлике су велике. У новом приступу превредновано је само народно веровање (које се сад види као исказ духа народа, а не као сујеверје) као и мит; даље, мит се види као сведочанство погледа на свет колектива;⁵ формира се методологија за разумевање и мита и фолклора.

Према Гриму, пагански мит након християнизације није нестао, него се распао, а ти остаци чувају се у песмама, причама, загонет-

2 За преглед старијег писања о миту и даље остаје референтна: Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1961); за преднаучни и рани научни период вид. и: Burton Feldman, Robert D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680–1860* (Bloomington-London: Indiana University Press, 1975).

3 Просветитељи су често наводили мит и религију као свештеничку превару или су заступали теорију о *religio duplex* (Јан Асман): сликовита за прост народ, а „права“ (деистички или езотерично замишљена) за свештенички staleж.

4 Jan de Vries, *op. cit.*, 163–164.

5 *Ibid.*, 164. Како на руском примеру примећује Топорков, употреба фолклора као извора позната је ауторима 18. и раног 19. века: новина у митолошком приступу Буслајева и Афанасјева је што се савремени фолклор није посматрао као извор података о божанствима древности, већ као извор за начин мишљења „младачалског“ човечанства. „У њиховим радовима остварио се прелаз од разматрања појединачних митова и ликова паганског пантеона ка проучавању целовитог погледа на свет и особености ‘народне психологије’ древне Русије и сељачке Русије.“ А. Л. Топорков, *Теория мифа в русской филологической науке XIX века* (Москва: Индрик, 1997), 33.



Немачка (Германска) митологија
Јакоба Грима.

кама, обичајима „простог“ народа, сеоског становништва.⁶ Научна парадигма која се узима за тумачење мита долази из филологије, прецизније из нове дисциплине упоредне граматике индоевропских језика, којој је и сам Грим допринео открићем фонетског закона названог по њему. Присуство истих мотива приповедака („фрагмената“ мита) код различитих народа објашњава се заједничким пореклом, какво је и порекло језика. Отуда се и етимологија са свим новооткривеним паралелама користи као метод не само за реконструисање језичке прошлости, већ и митске повести.

Већ у предговору *Дејџим и домаћим приповеткама* (1812) Јакоб и Вилхелм поетским језиком пореде народно песништво са летином коју је задесила олуја, а чије остатке скупљају скромне руке носећи

6 За разлику од Хердера, за Грима народни дух није само „карактер једног народа или духовна творачка сила која делује у појединим генијалним личностима народа“, већ „стваралачка заједница“, „нсвесна колективна снага.“ Paul Kluckhohn, *Das Ideengut der deutschen Romantik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1961), 112–113.

их у житницу да буду храна за зимско доба и залог за будућност. Ови искази који на први поглед могу деловати као да је филологе понео поетски талас њиховог доба, заправо су исто толико значајни и речити као и њихове теоријски артикулисане тезе. Индикативно је присуство органских метафора (које и иначе обележавају фолклористику 19. века),⁷ какве срећемо, на пример, и у Јакобовом говору студентима или у текстовима о немачком праву⁸. Ту још није реч о миту, али у предговору издању из 1815. мотиви бајки пореде се с мотивима скандинавских сага: Трнова Ружица спава као што спава валкира Брунхилда; јунак бајке стиче знање немаштог језика након што поједе срце као и Зигурд из саге. Закључак је да се у бајци чува „пранемачки митос“ који се сматрао изгубљеним. Методолошка разрада пружена је у обимној и касније дорађиваној Јакобовој *Немачкој митологији* из 1835. (Бољи превод вероватно би био *Германска*, јер се Грим позива и на скандинавску грађу; отуда и енглески превод *Тејтонска митологија*). Приметно је двојство код Грима. С једне стране, увођење научног метода из тада нове, револуционарне филолошке методе; с друге – тема типична за књижевност и идеологију немачког романтизма: органицистичка представа о некадашњој великој целини која се изгубила. Од Грима потиче фолклористика као дисциплина, њена обележеност филологијом, те митолошки приступ, као један од најутицајнијих, који користи фолклорне записе 19. и 20. века за реконструкцију некадашњег мита, чији се утицај у разним трансформацијама осећа до данас. Грим је дао и допринос схватању фолклора као инволутивног процеса. Ова представа обележила је концепт фолклора до дубоко у 20. век како је показао Алан Дандес.⁹

Након Грима формира се права митолошка школа која је отишла корак даље – у правцу тумачења самог мита. За митологе 19.в. (махом филологе) мит је одраз природних појава, углавном везаних за сунце или олују. Обимни томови Ф. Макса Милера, Адалберта Куна, Анђела де Губернатиса, Александра Афанасјева, својевремено су били врхунац науке, али и пример науке о миту за најшире читалаштво, да би већ за живота корифеја били дискредитовани због поједностављивања које се опасно приближило античкој алегорези, као и под убрзаним притиском нових података из антропологије и

7 Valdimar Tr. Hafstein, “Biological Metaphors in Folklore Theory. An essay in the history of ideas”, in Alan Dundes (ed.), *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies* (London and New York: Routledge, 2005), 407–435.

8 Говор студентима о проучавању немачке старине (1843) користи (аутобиографски) слике дрвета, корења, мајчинског тла, извора из ког дрво црпе.

9 Alan Dundes, *The Meaning of Folklore. Analytical Essays of Alan Dundes* (Logan UT: Utah State University Press, 2007), 164–176, мада Дандес Грима само помиње.

из средина далеко ширих од језички индоевропских. Школа природне митологије ипак је била покушај да се миту приступи научно. Етимологија, компаративизам и употреба фолклора као извора наставак су Гримоваг завештања у њој.

2. Разумевање и тумачење митологије у српској култури до Вука

Што се српске културе тиче, још у средњем веку образовани Срби могли су да се упознају с античком митологијом преко византијских обрада, па и у изворнику: у Новом Брду било је читалаца Пиндара и Есхила.¹⁰ Константин Филозоф прави поређења с Еолом и Орфејем, Антоније Рафаил Епактит с Хектором, а непознати смедеревски беседник с Ахилом.¹¹ Ипак, питање је, с изузетком Еола, да ли су ова имена јунака, која ми данас видимо као део митологије, била и за средњовековног писца део митског наслеђа. Пре ће бити да су била део каталога егземпларних ликова, смештених у историју. Прави богови су другачије приказани: у *Роману о Троји* Аполон (Феб) и Нептун постали су „ђаволи са земље“ Пебуш и Нептунуш, а богиње Парисовог суда три пророчице.

У старословенском се јављају **баснь** за *mythos* (али и за бајалицу (*mageia*, *incantatio*), што постоји и данас као фолклорни термин) и цео грозд изведених термина: **баснословие** (*mythologia*), **баснити**, **баснословити** (*mythologein*, *fabulari*), **баснодѣяние** (*mythopoia*, *fabularum fictio*), **баснослов** (*mythologos*) **басносьмышление** (*fabularum fictio*) **баснотворьць** (*mythopoios*, *fabularum fictor*) **баснооумъшляние** (*mythoplastia*, *fabulosum figmentum*).¹² У српскословенском среће се такође **баснь** у значењу *fabula* (у смислу хеленске заблуде – **възмоущающе црковъ елльскымы басньми**) и **баснословьнь** у значењу *mythologicus*.¹³ И у новоцрквенословенском (који се под руским утицајем усваја у 18.в.) наставља се употреба „басна“ за грчки „мит“. Примери се налазе у одговарајућим деловима превода Новог завета (2. Петр. 1, 16; 1. Тим. 1, 4; 4, 7; 2 Тим. 4, 4; Тит 1.14).¹⁴ (Савремени српски преводи имају различита решења:

10 Ђорђе Трифуновић, *Стара српска књижевност. Основе* (Београд: Филип Вишњић, 1994), 283.

11 *Ibid.*, 307, 308–309, 311.

12 *Lexicon palaeoslovenico-greco-latinum. Emendatum auctum*, edidit Fr.Miklosich (Vindobonae, 1862–65).

13 Према Даничићевом речнику; други пример је из Стојановићеве допуне.

14 Сава Петковић, *Речник црквенословенског језика* (Сремски Карловци, 1935, репринт 1971).

синодални користи „бајку“, а Д. Стефановић и Е. Чарнић „причу“, с тим да се на једном месту синодалног и Чарнићевог превода јавља и „бапска прича“. У Вулгати се користи *fabula*). И даље се срећу стари изрази, а вреди навести и њихов лексикографски превод на савремени српски: „баснословец“ (*mythologos*, „који прича бајке, лажа“), „баснословије“ (*mythologia*, у значењу измишљотина, празног говора), „баснословити“ (*mythologein*, „причати басне; булазнити“). Грчки термин, како је познато, има више значења (и мит и басна, између осталог; у Аристотеловој *Поетици* фабула итд.),¹⁵ временом се у проучавању наметнуо као етски, применљив на различите културе, а за то је било потребно да се фиксира једно од његових значења (опозиција *mythos/logos*, популарна у проучавању мита, нарочито филозофском, чисто филолошки посматрано на основу извора, далеко је флуиднија него што би се рекло по оваквим приступима¹⁶ – чак се у антици користе као синоними за басну).¹⁷

Калкирање је одлика књижевног словенског језика још од средњег века. Очекивано за црквене текстове, термин је изједначен са лажним (не нужно паганским, јер се једно од новозаветних места односи на јеврејски контекст). Али и у светоним текстовима срећемо слична значења. „Басна“ се налази и код Атанасија Стојковића у *Фисици*, и у значењу античког мита и у значењу народног „сујеверја“.¹⁸ У реторичким уџбеницима још од позне антике „мит“ се користи у значењу фиктивне приче, било мита било басне, те је таква вишезначност могла била приступачна и српским ђацима који су се обучавали реторици (Аврам Мразовић из једне латинске реторике преводи „басна јест слово ложное истину изобращтујуштеје“).¹⁹ Временом се „басна“ усталила у значењу дидактичног приповедног жанра о животињама, могуће и због популарности Доситејевих *Басана* (1788), мада значење фиктивног, фантастичног, неистинитог траје кроз 19. и 20.в. (налази се и у Вуковој преписци), укључујући и изведене речи, попут „баснослован“ која

15 За латински, вид. Хигинове *Фабуле*, у значењу митови.

16 За детаљну расправу о вишезначности термина *mythos* и *logos* и њиховом односу: Bruce Lincoln, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship* (Chicago&London: The University of Chicago Press, 1999), 3–43. Детаљна филолошка анализа античких извора показује да се два термина чак користе супротно ономе како се обично представљају у филозофским дихотомијама. Остављамо на страну друге делове Линколнове полемичке и контроверзне књиге.

17 Војислав Јелић, *Античка и српска реторика* (Београд: Чигоја штампа, 2001), 184.

18 Према Речнику САНУ („Басна“).

19 Војислав Јелић, *op.cit.*, 183–191.



Треће издање Доситејевих Басни, Земун 1850.

се и данас користи. Али, код Срба је у предвуковској књижевности усвојен и термин „митологија“ непреведен и у значењу у ком га и данас користимо.²⁰ Ту више нема калкирања тако да се и усвајање термина „мит“ и „митологија“ можда може посматрати као одлика културног преузимања новијег доба.

У 18.в. познавање античке митологије постало је део општег знања за оне који су похађали гимназије, а како видимо по поезији класицизма, постало је и део поетског фундуса. Новина јесте уношење словенских божанстава као пандана античким. Тако се већ код грофа Ђорђа Бранковића, блиско „барокном словенству“ срећу називи које су Словени наводно користили за античка божанства („Јеша, Лад или Ладо, Нија, Марзана, Зизилија, Зиевана или Зивонија“). Међутим, ни за Бранковића нема недоумице да је реч о лажној идо-

20 Ђорђе С. Костић, *Књижевни појмовник Вука Караџића* (Београд: Народна књига, 1987), **s. v.** „митологија“.

лопоклоничкој вери свирепог варварског доба.²¹ У поезији Павла Соларића уз античка, срећу се и словенска (псеудо)божанства, односно словенски називи (или пандани) античких: Перун, Вид, Ладо, Жива, Тла, Дидо (бог љубави), Весна, Цвјета, Мудра. Нека од ових имена су „преводи“ античких (Дивобог за Зевса, Вид и Тла за Урана и Геу, Мудра за Минерву, Цвјета за Цереру или Флору, а Весна је можда и само персонификација годишњег доба у песми), али не треба заборавити и да су се грчко-римски и словенски пантеон у то доба видели као аналогни или као видови једне митологије.

Соларић је имао развијена интересовања за словенску прошлост, коју је повезао са новим сазнањима о индоевропским паралелама (интересовао се за санскрт и авестијски). У поезији Јована Пачића помиње се Љељо.²² Приметно је да се овде јављају и имена из тзв. кабинетске митологије.²³ Ерудити у словенским културама су од 18.в. покушавали да реконструишу словенски пантеон користећи непоуздане, па и мистификоване изворе, а имајући пред очима грчко-римски митолошки систем као парадигму. Отуда су припеве песама (ладо, љељо, коледо) „узвисили“ до божанстава, па је настао, рецимо, Љељо као пандан Еросу и Купидону, или је назив годишњег доба (весна) протумачен као теоним. Кабинетска митологија наставиће се и у 19.в, у време научног проучавања мита, ослањајући се на методе исхитрених етимологија, проглашавања сваког фолклорног назива (нпр. за календарски празник или лик из бајке) божанским именом, или некад просто домишљањем и фикцијом. Ван ове поетске и школске употребе, став према митологији у 18.веку није пријатељски. Јован Рајић у црквеној традицији пише о словенској митологији као о идолопоклонству и сујеверју, а о божанствима као о „бесовима“ (књига 1, поглавље ххi *Историје*). И он даје као аналогне словенска и грчко-римска имена божанстава.²⁴ Рајић, међутим, повезује савремене обичаје Срба са полупоузданим подацима о древној митологији: Лада и Коледа с коледањем, а Купала са ивањским венцима и поливањем водом. Он недвосмислено пише да се „богомерзки“ обичај плесања и призивања продужио до данашњих дана код „илиричких Словена“, односно да су имена

21 Ђорђе Бранковић, *Хронике славеносрпске*, прир. Ана Кречмер (Београд: САНУ, 2008), 62–63.

22 За место ових тенденција у поетици епохе: Милорад Павић, *Рађање нове српске књижевности* (Београд: СКЗ, 1983), 441–445. Павић у овим местима види обнову барокног славизма.

23 А. Л. Топорков, „Кабинетная мифология“, *Славянская мифология. Энциклопедический словарь* (Москва: Международные отношения, 2002), 212.

24 За Рајићев однос према фолклору и миту: Дејан Ајдачић, *Перунославија* (Београд: Алма, 2016), 17–28.

попут Љеља и Коледа присутна у песмама „простог народа“.²⁵ Непријатељство према митском, паганском и фолклорном долазило је и с друге стране, из усвајања просветитељства. Главна мета критике српских просветитеља није био древни мит, већ, у складу са „ангажованошћу“ просветитељства, живи народни обичаји и „празноверја“. Познато је да је Доситеј помен Давора и Коледа наводио као пример инертног придржавања старих обичаја само зато што су стари.²⁶ Доситеј је, као и Алексије Везилић и Атанасије Стојковић, просветитељски етнограф који помиње обичаје да би их критиковао, а истовремено је примећено да он обичајима признаје и неке врлине, као и да се његов став према народној поезији, емотиван и родољубив, разликује од односа према „сујеверју“.²⁷ У овом случају, важно је Доситејево повезивање њему познатих савремених обичаја или чак говорних обрта са митском старином: „Има сад више од дванаест стотина година откако су Србљи Даворе и Коледа за своје богове имали; пак и данашњи дан чућеш од Далмације до Баната у усти гдикоје старе баке: ‘Ај, Даворе, мили бого!’ А да је запиташ ко је и шта је тај Давор, никад до века неће ти знати казати. А игре коледа добро ја памтим у Банату. Обичавале су се по Божићу чрез месојеђе...” (*Совјети*).

Код Бранковића и Рајића занимање за националну прошлост, одређено антикварство, наслеђе барокног словенства, довело је и до представљања митологије, према изворима који су им били познати; међутим, они се не одмичу од традиционалне теолошке осуде мита. Она се сусреће са савременом просветитељском осудом. Заједничко и Доситеју и Рајићу јесте повезивање савременог обичаја са псеудобожанством из претпостављене митске старине, чиме су се приближили савременицима, кабинетском митолозима 18. века.²⁸

25 Јован Рајић/*Јоаннѣ Раичѣ*, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарѣ, Хорватовѣ, и Сербовѣ. Часть 1* (въ Виѣннѣ: при б. Г. Стефанѣ Новаковичѣ итд., 1794), 258–273.

26 Наравоученије уз басну бр. 121. Доситеј Обрадовић, *Басне*, сабрана дела, књ. 2 (Београд: Задужбина Доситеја Обрадовића, 2007), 126; *Совјети здраваго разума*, сабрана дела 3 (Београд: Задужбина Доситеја Обрадовића 2007), 28.

27 Тихомир Ђорђевић, „Доситеј и фолклорно градиво“, у: *Споменица Доситеја Обрадовића* (Београд: СКЗ, 1911), стр. 49; Радмила Пешић, „Однос Доситеја Обрадовића према нашој усменој књижевности“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане* No. 10/1 (1981), стр. 215–224; Нада Милошевић-Ђорђевић, „Доситеј и српска народна књижевност“, *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, No. 3 (2007), 33–42; Снежана Самарџија, *Речи у времену* (Београд: СКЗ, 2018), 72–110.

28 Милорад Павић чак смело тврди да се Рајић овим интересом за словенски пантеон приближава предромантизму: Милорад Павић, *Рађање нове српске књижевности* (Београд: СКЗ, 1983), 91–92.

Пример митолошког компендијума за српску читалачку публику је *Веџа древности* (1817) Василија Дамјановића, учитеља из Сентандреје (око 1760? – 1830),²⁹ која је остала непроучена. Дамјановић је прерадио књигу аутора Рамлера, како каже. Вероватно је реч о просветитељу и класицисти Карлу Филипу Рамлеру који је 1790. објавио *Kurzgefasste Mythologie* с прегледом митологије Грка, Римљана и Египћана и алегоријским тумачењем. Дамјановић је објавио прву од најављене три књиге. Кад је о изворима реч, он даје наводе из грчких и римских песника у изворнику, а позива се и на Аполодора и Хигина. Као и други словенски аутори пре њега, он уноси словенска имена, па Зевса зове Перуном, Марса Бором, Афродиту Сивом, Посејдона Богатиром („неко је нашао у стародревној књизи којој имена нема да су се овим боговима молили стари Словени“³⁰). Свет кабинетске митологије Словена живи и на овим страницама: „Лелио“, „Полелио“, Дидо (противник Љеља и Пољеља) и богиња Ладо, њихова мајка. Рамлерове алегорезе оставиле су утисак на Дамјановића, како саопштава, мада их сам примењује мало (нпр. Атинину сову тумачи на тај начин). Митологија старог света за њега је изгледа један феномен, па тако прави паралеле: Еос Срби зову Зорњачом (мада је Еос (Еоја) зора, а не јутарња звезда), Бахуса изједначава са Озирисом, а египатског „Месеса“ са Мојсијем. Код Дамјановића се јавља и Демогоргон, ког садржи и Рамлерова књига; то је псеудоантичко божанство уведено још у средњовековне прегледе, а које је популарност стекло нарочито са утицајем Бокачовог обимног приручника где је овај позноантички маргинални назив узвишен до праоца богова (из Бокача су га таквог преузели Милтон и Дамјановићев савременик Шели).³¹ Дамјановић се упушта и у псеудостимологије. Римски Вертумен (Вертумно; Vertumnus, Vortumnus, од *vertere*) рашчлањава се на словенско „верт“ (врт) и „умен“. За грчког бога поруге Мома каже да га Срби зову Момо и да му придодају Мому (девојку), па цитира и стихове из Вукове *Пјеснарице* објављене три године раније: „Српска мома ил’ је дома ил’ је код оваца“ – само што ово није народна песма, већ Симе Милутиновића. Нешто од тог новог „народног“ духа осећа се у Дамјановићевој посрби три Грације под именима Милеша, Милица и Милуша.

29 *Српски биографски речник*, том 3 (Нови Сад: Матица српска, 2007).

30 Василије Дамјановић/Василіе Даміановичъ, *Веџа древности* (въ Будинѣ градѣ: Писмены Крал. Всеучил. Пештанскогъ, 1817), 67.

31 Jon Solomon, “Introduction“, in Giovanni Boccaccio, *Genealogy of the Pagan Gods*, Vol. I, books I-V, edited and translated by Jon Solomon, The I Tatti Renaissance Library (Cambridge MA-London: Harvard University Press 2011), xii-xiii; xxiv.

Еухемеристички приступ миту пружио је Лазар Бојић (*Памјатник мужем у славјано-србском књижеству славним*, Беч, 1815).³² Мада сама књига није везана за митологију, у уводу је представио врло јасан еухемеризам. Тако је српски читалац почетком 19.в. имао и на свом књижевном језику информације о алегоријском и еухемеристичком тумачењу мита.

3. Вук Караџић и промена у схватању мита

Са Вуком Караџићем јављају се нови тонови у разумевању мита. Не са широким захватом, као када је реч о народним песмама, али довољно јасно да га можемо означити као промену. За Вука, сасвим супротно просветитељима, а сасвим хердеровски, народни обичаји нису нешто противно разуму, већ сам израз духа народа, као што су то и језик и поезија. Вуково интересовање за мит приметно је још од његове ране делатности и мада је мит сам по себи остао на ободима његовог обимног рада, размишљање о миту као делу народног живота довољно је утицало на неке од важних ставова. Вук наводи своје изворе познавања митологије, али им је тек у новије време посвећена пажња.

У *Пјеснарици* из 1815. млади Вук у додатку где даје тумачења речи има и одредницу Љељо: „припјевају Краљице уза сваку врсту у свима Краљичним пјесмама, не знајући шта значи, него кажу: ‘тако се пјева’. По Г. Кајсарову, Љеља, Љељо или Љељ био је мали Бошчић љубави као Грчки Купидон, а син Богиње Ладе (Славенске Венере). Сад ми из овог можемо закључити да наше Краљице нису друго ништа, него светковање празника Лељова“.³³ Библиографски навод који стоји у фусноти је *Словенска митологија* Кајсарова, издање из 1807. Андреј Кајсаров био је представник преднаучне словенске митографије чија је књига о словенској митологији изашла 1804. на немачком (1807. појавио се руски превод на који се позива Вук). Две године пре изласка Вукове друге *Пјеснарице* Кајсаров је погинуо у Немачкој, у бици код Хајнауа. Свега три године касније (1818) Вук у *Рјечнику* реч Љељо помиње само као припев, без митолошких реконструкција.³⁴ Кајсаровљева књига истакнута је међу преднауч-

32 Како је уочио Мирон Флашар: Idem, „Лаза Костић и симболичка теорија мита“, *Изабрана дела* 2, прир. Александар Лома, Ненад Ристовић (Београд-Нови Сад: Филозофски факултет, Матица српска, САНУ, 2017), 169.

33 Вук пише „Лелія, Леліо или Лель“, што преносим у савремену форму по најчешћем изговору.

34 Љубинко Раденковић, „Значај дела Вука Караџића за изучавање српске митологије“, у: Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.), *Вук Стефановић Караџић (1787–1815–1864)* (Београд: САНУ, 2015), 416.



Мала простонародна славено-сербска п(ј)еснарица
Вука Караџића, Беч 1814.

ним делима као пример новог доба дотакнутог духом предромантизма.³⁵ Треба истаћи један биографски податак. Почетком 19.в. Кајсаров је са Александром Тургењевим путовао по словенским земљама због прикупљања рукописа. У Трсту су упознали Доситеја, а у Карловцима Стратимировића и Мушицког. Одушевљени пријемом, пренели су свој утисак Петру Кепену (каснијем Вуковом кореспонденту, Талфијином пријатељу и Гримовом поштоваоцу који је ширио Гримове идеје у Русији), тако да је Кепен потоњим руским путницима у јужнословенске крајеве препоручивао посету Карловцима.³⁶ Можда је ова карловачка посета била извор за Вуково познавање Кајсаровљевог дела. Такође, Кајсаров је обавестио Мушицког (ком пише на српском) да, под утицајем Шлецера, код ког је

35 М. К. Азадовский, *История русской фольклористики* (Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1958), 129 и даље.

36 Јован Радонић, *Слике из историје и књижевности* (Београд, 1938), 310. Радонић такође помиње генерацијску разлику између Кајсарова и Тургењева, који су били „заплъснути новом струјом романтике“, и Стратимировића; Лука Шекара, *Српска народна пјесма у руској књижевности 19. вијека* (Бања Лука-Српско Сарајево: АНУРС, 2000), 97; Раденковић, *op. cit.*



Илустрација уз П(ј)еснарицу Вука Караџића, Беч 1814.

студирао, а који је био и у контакту са Стратимировићем, планира израду речника свих словенских „наречја“, те је подстицао круг око Стратимировића на израду српске граматике.³⁷ Мислио је на граматiku „простог“ језика, за који је од Мушицког тражио примере.³⁸ И речник и граматика изаћи ће, али не из Стратимировићевог круга, већ из Вуковог пера. Вреди поменути и да је Кајсаров био слободни зидар.³⁹ Мада је његово путовање било мотивисано интересом за словенски свет, не треба искључити могућност да је његов контакт са Стратимировићем и Доситејем омогућен управо овом мрежом. Ова претпоставка би била од користи можда не толико за историју идеја, колико за истраживање историје интелектуалаца и њихових мрежа.⁴⁰

Други Вуков извор, који је истражила Марија Клеут, јесте Карл Филип Мориц, немачки песник *Sturm und Drang*-а и Гетеов пријатељ.⁴¹ Године 1817. Вук је у *Новинама србским* у Бечу (1.12, бр. 97) у рубрици „Смесице србске митологије“ објавио чланак о Милошу Обилићу у чијем уводном одељку дефинише и митологију: „Митологија није само вјеровање, него су најстарије историје, или приповјетке, народне. Права се историја по том разликује од Митологије, што историја описује људе као што су свагда, а Митологија говори о људма, који су били много другчији од ови с који Митологију читају, али је приповиједају“. Вишезначност речи „историја“ не замагљује то да Вук од праве историје разликује митологију као „приповетку“ и то о једном другом свету. Морицову књигу сматра најбољом јер митолошке повести излаже „како су стари мислили, без свакога толковања“ и што „су јој образи истинити од старине (нијесу послје измишљени)“, те позива на њен превод на корист српском читалаштву (наглашавајући да се не преводи нека друга). Уводни делови чланка о митологији као о вери древности и односу према историји, према запажању М. Клеут, одговарају Морицовом предговору, а ауторка претпоставља и да је Копитар упознао Вука с књигом. Мориц је митологију посматрао, за разлику

37 Ю. М. Лотман, *Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени* (Тарту, Ученые записки Тартуского государственного университета; Вып. 63, 1958), 135–140.

38 *Ibid.*

39 Детаљно код Лотмана.

40 За разлику од Доситеја, где имамо снажну основу за претпоставку, за Стратимировића имамо поуздан податак да је био масон; питање да ли је уопште био активан у време сусрета са Кајсаровим мање је важно јер је могао задржати контакте.

41 Марија Клеут, *Из Вукове сенке* (Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012), 138.



*Прилог Вука Караџића о Милошу Обилићу у
Новинама србским, 01.12.1817, бр. 97.*

од многих савремених му митографа, не као алегорију или древну историју у искривљеном виду, већ као песништво, у чему има геоевског духа.⁴² Ово одбацивање и алегоризма и еухемеризма одзвања и у Вуковом кратком ставу. Морица хвали због избегавања тумачења и настојања да пружи аутентичан древни мит. Међутим, скренута је пажња на то и да је израз „вера древности“ Вук могао преузети управо од Дамјановића, чија је књига изашла исте године кад и Вуков чланак (прилог о Обилићу изашао је самим крајем године).⁴³ Ипак, Вукова прва реченица као да је полемичка према Дамјановићевом наслову, јер је за Вука митологија и причање (очигледно одговарајуће латинском *fabula*).⁴⁴ Вук жели да пружи пандан античкој митологији, али узимањем Обилића он се ослања

42 De Vries, *op. cit.*, 135–137.

43 Ђорђе Костић, *op. cit.*

44 Још једном ово подсећа на више значења грчке речи мит и латинске фабула.

на митове о херојима, не о боговима. Мада је и касније објављивао фолклорну грађу о Обилићу, „разматрања о митологији и Милошу као историјској личности – прва два става чланка из 1817 – Вук није више нигде понављао“.⁴⁵

Као могући извор Вукових знања помињан је и превод Фенеловог *Телемаха* Стефана Живковића, романа који је, како је истакнуто, запамћен првенствено као васпитни, али који садржи цео компендијум митологије.⁴⁶ У том смислу не треба заборавити ни на Вуков контакт са Мушицким, почев још од припреме за Карловачку гимназију, па са Симом Милутиновићем, познаваоцем античког мита, а касније, наравно, и са Копитаром. Копитарова преписка с Ј. Гримом показује интересовање за митолошке теме, али на нов филолошки начин: он помиње „коледу“, али као обичај, без митске персонификације; топониме везане за име Велес као за божанско име и проблематичност поређења Велеса са римским Палесом; говори о именима словенских божанстава из старих извора (Световид, „Рудевит“ итд), критикује нека етимолошка разматрања имена Кршне и Буде.⁴⁷ Свим овим се Вук још не издваја од савременика. Пресудан је за њега био контакт с Јакобом Гримом. Вук припада Гримој великој европској мрежи, али истовремено је то био контакт који је био пријатељски, трајао деценијама и обележен Гримовом искреном наклоношћу и занимањем за српску грађу.⁴⁸ Г. 1823 (те су се године Вук и Грим први пут лично срели) Вук још пише Гриму да се у једној песми дозива Лада, „словенска Венера“.⁴⁹ Али то ће се ускоро променити. Грим се због својих компаративних истраживања код Вука распитује за српске паралеле. Видимо из писма из 1836. да је Грим Вуку послао *Немачку митологију* изашлу претходне године. Вук помиње да није стигао да је прочита одреда, па да му да српске примере, али се нада да ће неким другим подацима помоћи другом издању.⁵⁰ Вук му јавља шта је „вједогоња“; Грим се распитује зашто

45 Миленко Филиповић, „О Милошу Обилићу. Настанак и карактер списа“, у: Вук Ст. Караџић, *Етнографски списи*, Сабрана дела XVII (Просвета: Београд, 1972), 421.

46 Милован Витезовић, „О пореклу античких и митолошких мотива у делу Вука Караџића“, у: Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.), *Вук Стефановић Караџић (1787–1815–1864)* (Београд: САНУ, 2015), 551–553.

47 Копитар Гриму: недатирано (стр. 95 издања), 4.5.1832, 18.12.1835, 7.9.1832. и 31.3.1836. Према: Max Vasmer, *B. Kopitars Briefwechsel mit Jakob Grimm* (Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1987).

48 О Ј. Гриму и српској усменој поезији доста је писано. Вид. Миљан Мојашевић, *Јакоб Грим и српска народна књижевност* (Београд: САНУ, 1983).

49 Вук Гриму (6.12.1823), ВП 2.

50 Вук Гриму (24.8.1836) ВП 5.

се попак тако зове или како се на српском каже ломача, због истраживања паганског обичаја кремације – зна да речи у српским песмама нема, али зна и да су стари Словени спаљивали мртве.⁵¹

У *Немачкој митологији* има заиста и српских примера и од те грађе Грим очекује колико и од финске, очигледно сматрајући две традиције довољно „очуваним“ у „природном“ стању. Ово су примери преноса у смеру од српске културе ка „споља“; као и у неким другим случајевима, из српског правца иде грађа, а из европског њена теоријска обрада. Грим ову грађу уклапа у свој велики компаративни подухват (што, наравно, не значи да је видео у њој само паралеле – код њега у најбољем хердеровском духу има поштовања за различите усмене традиције). У приказу *Рјечника* из 1818. Грим пише „желимо да од г. Вука видимо прикупљену и обрађену српску народну митологију“, па и сам додаје коментаре о вези перунике с Перуном и о вилама.⁵² У приказу српских народних песама (1823–1824) Грим говори о траговима паганства у њима помињући и богињу Лладу сачувану у узвику (очигледно се ослањајући на Вука овде) и пренос паганства на нову религију (св. Илија као громовник).⁵³ Један од својих кључних ставова већ стари и славни Грим потврдио је управо у предговору немачком преводу (Мине Караџић) Вуковим српским народним приповеткама: мотиви се не заснивају на „будаластим измишљотинама недостојним разматрања“ већ их морамо сматрати за „одјек прастарих, макар и преобликованих и раздробљених митова“. Као такви, они могу пружити важна разјашњења о сродности предања и фабула заједничких европским народима међу собом и са Азијом.⁵⁴

Исто очекивање да Вук уради нешто слично његовој књизи Грим саопштава и директно: „Ви ћете, ако ико уопште, успети да пронађете поједине комаде српске митологије, нпр. о сазвежђима, пегама на месецу и томе сл.“⁵⁵ Вук је идеју усвојио. (Обједињавање описаја обичаја у једној књизи му је заправо још на почетку рада предложио Мушицки, али Вук се тек касније латио тога). Он више пута наводи као свој пројекат намеру да састави српску митологију. То је део његових званично или полувзванично саопштених намера

51 Вук Гриму (24.8.1836) ВП 5, Грим Вуку (1.3.1837) ВП 6; Грим Вуку (12.11.1849) ВП 8.

52 Jacob Grimm, *Kleinere Schriften* 4 (Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhaldlung, 1869), 103–104.

53 Јакоб Грим, „Народне српске пјесме (I 1824; II 1823)“, у: Светозар Кољевић (ур.), *Ка поетици народног песништва* (Београд: Просвета, 1982), 128–130.

54 У: Грим Вуку (10.7.1853) ВП 10.

55 Грим Вуку (1.3.1837), ВП 6.

(у писмима кнезу Милошу, Министарству просвете, Кепену и Александру Шишкову). Приметно је да Вук наводи митологију уз обичаје; термин „сујеверје“ је углавном (мада не сасвим) напуштен у корист митологије.⁵⁶ Речит је детаљ из рукописне верзије писма у ком је почео да пише „сујевер“ па је прецртао реч и написао „митологија“ изнад.⁵⁷ На другом месту приказали смо ова места из преписке управо као пример ширења новог концепта кроз Вукову сарадничку мрежу.⁵⁸ Новину Вуковог приступа можемо видети из реакције његовог дугогодишњег сарадника Вука Врчевића. Он је био збуњен и незадовољан Вуковим интересом за „сујеверја“.⁵⁹ Али временом и сам усваја термин митологија, односно везу „сујеверја“ с Вуковим митолошким планом.⁶⁰ Сам Врчевић касније користи израз „басно-вјерје“, у смислу живог веровања.⁶¹

Вук оваква схватање мита користи за своју класификацију и објашњење усмене грађе. Ако је још 1815. повезивао обредну песму с псеудобожанском ликом, у предговору Лајпцишком издању (1824) прве књиге поменуће да међу женским песмама „може бити да и има и од иљаде година, н. п међу Краљичкима, Додолским и т. д“.⁶² У

56 Вук Шишкову (18.12.1838, ВП 6); Вук кнезу Милошу (24.4.1841, ВП 6); Вук Попечитељству просвештенија (3.5.1852, ВП 9). Вук Кепену 6.6.1840 (ВП 6). Вук говори о „обичајима, веровањима и митологији“, али му се у писму Попечитељству просвештенија омакло „обичаји, сујеверје и митологија“.

57 Вук Пантелејмону Живковићу (23.10.1842), ВП 6

58 Nemanja Radulović, “Voices of the people in letters. Romantic concept of folklore as cultural transfer Europe-Serbia/Serbia-Europe“, in Slobodan G. Markovich (ed.), *Cultural Transfer Europe-Serbia. Methodological Issues and Challenges* (Belgrade: FPS and Dosije Studio, 2023), 164–166.

59 Врчевић Вуку (16.1.1837), ВП 6: „Басне, и сујеверија има их код нас много, но рећи ћу вам: оваке ствари (ако мисле на Штампизлазит) мени се представља, да никакову чест не приноси овоме нашем народу, јер их има некије ствари које су баш достојне су обштег смија и поруганија; пак ево вам узрок, ви народ кад би чуо да ова ствар преко мене је послато би ондар куку мене било“. Мало касније: „ја сам их скупио, и још ту их скупит, али бих желио најприје знат од вас, што вам служеова Сујеверија?“ (Врчевић Вуку, 13.4.1837 ВП 6).

60 Врчевић Вуку (24.2.1840), ВП 6: „Послао сам вам...Сујеверија, с толковањем што су виле, једогоње, вештице, Море, Мацарули и које шта другога, које сам промислио да ће вамслужити за Србску митологију, коју мислите издати као што чујем“.

61 Вук Врчевић, *Три главне народне свечаности* (Панчево: Наклада књижаре, браће Јовановић, 1883), 9.

62 Према рукопису предговора, ту је укључио и коледарске: Владан Недић, „Прва Караџићева књига Српских народних пјесама“, у: Вук Ст. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига прва. 1841, СД 4* (Београд: Просвета, 1975), 631.



Живот и обичаји народа српскога Вука Караџића,
постхумно издање, Беч 1867.

Бечком издању (1841) издвојио је засебну групу названу „пјесме особито митологичке“.⁶³ У предговору помиње да ће и у другој књизи (где ће објавити „пјесме јуначке од најстаријих времена“) такође бити девет „особито митологичкијех, којима се не зна старина (у једној се од њих спомињу дивови =die Riesen)“, мислећи на стиховне бајке и легенде с почетка друге књиге.

Ипак, Вук план о синтетичком прегледу српске митологије није остварио. Како је познато, књига о српским обичајима остала је недовршена у рукопису и објављена је после његове смрти под називом *Живот и обичаји народа српског*. Постоји једна кључна разлика између његовог и Гримоваг подухвата: Вук се не упушта у рекон-

63 О митолошким песмама у збирци и каснијој рецепцији: Снежана Самарџија, „Особито митологичке“ песме у збиркама Вука Караџића“, *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* Vol. 16 (2021), 11–48.

струкцију древног мита и у компаративна разматрања, чак ни кад говори о обредним песмама, чију је старину раније наговештавао, нити кад говори о св. Илији као громовнику, већ даје оно што би била етнографија, опис савремених обичаја. Ако оставимо на страну недовршеност рукописа, Вук је имао свест о томе да му за такве подухвате недостају она лингвистичка знања каква је имао Грим. (Уопште, у контакту с Гримом видимо једног скромног Вука, што не видимо у многим његовим другим писмима). Вукова величина је и у томе што је препознавао своје границе, па није прихватио ни изазов да састави еп о Марку Краљевићу.

Ову разлику не треба одмах разумети као недостатност. Сама Вукова намера била је у основи другачија од Гримове: да пружи слику народног живота.⁶⁴ Он и иначе никада није у свему прихватио Гримове идеје – рецимо, за разлику од Гримоваг величања народне песме као колективног стваралаштва (с којим се нису слагали ни сви Гримови савременици, попут Арнима или А.В.Шлегела), Вук је, као „теренски радник“, итекако истицао певачке индивидуалности у својим упечатљивим портретима гуслара.

С друге стране, Вуков пун допринос разумевању митологије постаје јаснији ако се у митологију укључи и тзв. нижа митологија, односно народна демонологија.⁶⁵ Грађа коју је дао у *Рјечнику*, *Животу и обичајима* и другде, његови коментари и сам начин представљања грађе, попут класификације и именовања предања, незаобилазни су у проучавању овог слоја митологије.

4. Заснивање митолошке школе Илариона Руварца

Заснивање праве митолошке школе можемо везати за Илариона Руварца. Руварац је запамћен по критици усмене традиције као историјског извора; али исто тако и због уношења нове парадигме у само разумевање песама. Руварац врло рано критикује став, присутан још од Вука, да су епске песме везане за историјске догађаје. Он је у њима видео остатке митова. Словени немају Веде или *Махабхарату*, али имају зато српску епску поезију као извор за проучавање мита. Српске песме – оне које Вук сврстава у „старија време-

64 Уп. запажање да је ово дело упркос недовршености врло доследно. Миљана Радовановић, *Вук Караџић. Етнограф и фолклорист* (Београд: САНУ, 1973), 150.

65 За овај аспект вид. Раденковић, *op. cit.*

на“ – чувају „јуначку скаску“. ⁶⁶ Руварац сматра да је епика спој мита и историје, при чему мит претеже: кад се „боговска скаска“ спусти на земљу и помеша с историјским причањима постаје јуначка скаска. Она је „слаб обрис“ старијег „митуса“, а где нема мита нема ни јуначке скаске. Руварац користи сликовита поређења (историја је тело скаске, а дух митус; „митус“ је као квасац). Борба Краљевића Марка с Арапином и Мусом Кесецијом или Бановић Страхиње са Влах Алијом или Милоша Војиновића с троглавим Балачком одраз је старог индоевропског мита. Руварцу, као и другима, парадигма тог мита јесте староиндијска митологија, прецизније ведске химне. Тако се ова сродства доказују методама етимологије – данас, јасно је, непоуздане: Влах Алија и Балачко ⁶⁷ се, рецимо, повезују са змајем по имену Валас из ведске химне о борби Индре с њим; на Милоша Војиновића преноси се митски пралик змајеубице – чак је и хрт Караман повезан са Индрином кујом Сарамом. Сам тај мит је суштински метеоролошког карактера.

Као што методолошки приступа историографији и историјским изворима, Руварац тако чини и када је о миту реч, па критикује Коларова поређења словенских и индијских митских система, јер Колар узима примере из индијског пантеона насталог након раздеобе индоевропских народа. Довољно је упоредити како о миту говори Руварац, а како Штур у књизи преведеној исте године кад излази Руварчева расправа. Руварац се ослања на широки компаративизам, па наводи индијски материјал (Веде), ирански (Фирдусијева *Књига краљева* у француском преводу Јулијуса фон Мола), скандинавски, *Беовулфа*, али основа му је језичка сродност Индоевропљана. Отуда и етимологија као метод, у којој ведска имена имају привилеговано место. Међу литературом коју наводи јесу *Heldensage* Вилхелма Грима, чланак Адалберта Куна о најстаријој повести индоевропских народа, *Предавања о индијској књижевности* Албрехта Вебера, *Гричка митологија* Прелера. Сем уопштеног сврставања у митолошку школу, Руварца је према овим подацима могуће ситуирати у културни контекст и нешто прецизније. ⁶⁸ Термини „боговска“ и „јуначка скаска“ калкови су с немачког. Од Куна, ког Де Фрис назива оснивачем компаративне митологије, Руварац је, како и сам наводи, узео

66 Руварац не одбацује сасвим историјске елементе у епици, штавише издваја их, а за хајдучке и ускочке, или песме „новијих времена“ примећује да у њима нема мита или да су, као црногорске, обласне и праве историјске.

67 Ког и Јакоб Грим помиње у *Немачкој митологији* кад наводи троглавост као одлику змајевитих непријатеља.

68 Вид. Јован Радонић, *Слике из историје и књижевности* (Београд, 1938), 476.

повезивање Сарамеје (потомка Сараме) и Хермеса,⁶⁹ а сам је овој паралели придодao Карамана. Класичар Лудвиг Прелер такође је био следбеник школе природне митологије. Прелеров став из *Грчке митологије* одговара уводном делу Руварчеве младалачке студије („О јуначкој скаски уопште“):

Kurz, diese Vorzeit der Heroen ist keine historische und reale, sondern auch sie ist eine ganz oder überwiegend ideale, nur dass sie mehr als alle andere Mythologie mit historischen und realen Verhältnissen durchwachsen und gleichsam staffiert ist. Es sind dieselben Götter und Naturkräfte, welche der alte volksglaube und die älteste Naturdichtung verherrlichte, aber sie sind aus dem übersinnlichen Dasein ihrer göttlichen Verehrung und einer bildlichen Bedeutung auf den wirklichen Boden des irdischen und menschlichen daseins hinübergetreten, vermittelt einer kühnen Vermischung der idealen Welt des Glaubens mit der nationalen Geschichte und der wirklichen Gegenwart, wie sie sich in den epischen Dichtung aller Völker wiederholt, die es zu einer eigentlichen Heldensage gebracht haben.⁷⁰

Руварац пише у време кад је школа природне митологије тек у успону (Макс Милер, који се данас обично наводи као главно име, још није објавио своја кључна дела у време кад Руварац пише). Он говори о соларном карактеру јунака, али исту такву пажњу посвећује и карактеру јунака као громовника, а противника проналази не у ноћној тами већ у мрачним облацима, као змајског господара облака, отмичара вода, што га чини блиским Куну, за ког је олуја била извор мита. Ове ставове Руварац је објавио 1857–1858. У то време он још није полемичар против романтичарске историографије, али полемичан јесте према идејама Вука и Шафарика о односу епике и историје. Значајно је што је ту студентску расправу прештампao 1884, под називом *Две студентске расправе* потврђујући тако свој став према епици, историји и миту, а тезе је понављао и у другим радовима.⁷¹ На пример у прилогу о Леђену граду из епике (1892) потврдиће став да песме и нису историјски поуздане јер су обрасци који се могу везати за различита историјска имена „Скоро све старије јуначке песме наше не садрже друго до опће индоевропске приче, које путују од места до места, прелазе с лица на лице“.⁷²

69 De Vries, *op. cit.*, 216.

70 *Ibid.*, 206–207. Cf. Иларион Руварац, *Две студентске расправе* (Нови Сад: И. Руварац, 1884), 24–25.

71 Што не значи да му је митолошка школа сузила хоризонт; нпр. показао је како је једно „народно предање“ могло ући у усмено казивање из популарног спева Јована Суботића.

72 *Зборник Илариона Руварца* (Београд: Српска краљевска академија, 1934), 416.

Када се има у виду Руварчев значај за формирање критичке историографије и за „културне ратове“ који су се водили око ње, јасно је да овоме није допринело само његово критичко читање извора, односно „негативни“ аспект, већ и дубље разумевање усмене традиције и мита („позитивни“ аспект). Мада се полемика није водила око фантастичних и митских елемената, управо расправа о Леђену граду показује методолошку разлику, јер је и ту Руварац критиковао Панту Срећковића због мишљења да (друга) песма о женидби Душановој садржи историјски траг. Савременици су у Руварчевој расправи препознали нов поглед на народну поезију. До одјека је дошло и код Чеха, због његовог позивања на Ханкине мистификације.⁷³ Руварац усмену епiku није обезвредио, већ јој је придао један нов статус који је у терминима романтизма, овим смештањем у претпостављену дубину, чак и виши, а који је сасвим у складу с научном парадигмом тог доба. У том смислу запажање Јована Радонића, који младог Руварца смешта у контекст романтизма, због утицаја немачких митолога и због ослањања на Ханку,⁷⁴ показује да и код младог Руварца постоји једна снажна веза са романтизмом: она је више везана за научни аспект дихотомије поменуте поводом Грима, али осећа се и онај други, у жељи да се Словенима пронађе митолошки извор достојан поређења с Ведом.

Даље кроз 19.в. разумевање мита везано је за „народну поезију“, чему су допринели канонизација Вуковог дела и утицај Руварца – односно, јавља се као присуство тзв. митолошке школе у проучавању фолклора, које је и само део филологије и историје књижевности. Временом су се ова схватања мењала, како у Европи, тако и у српској култури. Стојан Новаковић, на пример, признавао је порекло неких сижеа из праиндоевропског мита,⁷⁵ али сама његова интересовања и методологија његових главних радова суштински су другачији, јер истражују однос историје и песме. То се може видети на примеру контакта Новаковића с Анђелом Де Губернатисом. Италијански професор, заинтересован за балканске народе са симпатијама, макар и површним, имао је везе са српском средином, чак га новије истраживање (С. Алое) описује као србофила: постао је почасни члан Српске краљевске академије (1886), долазио је у Србију (1897), где је одржао јавна предавања и био примљен на двору краља Александра,⁷⁶ познавао је лично и Новаковића и Миленка

73 Радонић, *op. cit.*

74 *Ibid.*

75 V. нпр. *Историја српске књижевности* (Београд: Државна штампарија, 1867), 176, где чак те песме назива најважнијима.

76 Где је упознао и дворску даму Драгу Машин коју описује као „une veuve intéressante, distinguée et intelligente“ (према: Aloe).

Веснића, Марка Цара, Владана Ђорђевића и Лазу Костића, с неким од њих се и дописивао. Објавио је једну књигу о Србији (на француском, непреведenu), у договору са српским пријатељима и као део помоћи пропагандним намерама српске политике.⁷⁷ Па ипак, утицај Де Губернатиса, названог „највећи тумачем“ Макса Милера, који је „најистрајније ширио Милерову мисао“⁷⁸ – не видимо. Новаковићево писање о народној поезији различито је од Де Губернатисовог, мада је читао његове књиге.⁷⁹ Његову смрт је *Српски књижевни гласник* пропратио читуљом у којој на две стране заправо није имало ништа похвално да се каже.⁸⁰ Лични контакт и трансфер идеја не морају нужно бити повезани.

Тек је књига о биљкама Павла Софрића (Нишевљанина) из 1913. одјек италијанског митографа; српски аутор је узео Де Губернатисову *Митологију биљака* (1878) као узор и следио је, али Софрићева књига је данас корисна због навођења српске грађе на једном месту, не због дивулгације митолошких теорија. Далматинац Натко Нодило исто врло касно, у време кад је митолошка школа увелико застарела, даје дело синтетичких амбиција. Митолошка школа 19.в. као суштински компаративистичка и филолошка захтевала је језичка знања која на универзитету нису систематски предавана, на првом месту знање санскрта. А чак је и полиглота Руварац ту морао да се ослања на преводе извора и студије. У 19.в великих митолошких синтеза у српској култури нема. Дошло је до преузимања других модела (историјска школа, миграционистичке теорије) који су утицали на критичан, па и скептичан приступ митографским покушајима.⁸¹ Г. 1904. преведена је *Словенска митологија* Луја Лежеа, пример филолошког приступа најстаријим изворима, дистанциран од претеривања митолошке школе. Леже у уводу принципијелно одбацује фолклор као извор.⁸² (Један Лежеов рад о словенској митологији превео је још 1883. Стојан Новаковић).⁸³ Почетком века се са

77 Stefano Aloe, „Note inedite di Stojan Novaković sulla Serbia, la sua storia i suoi rapporti con il resto d' Europa“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Vol. 74, No. 1–4 (2008), 95–108.

78 Ђузепе Кокјара, *Историја фолклора у Европи* 2 (Београд: Просвета, 1985), 20–21.

79 Никша Стипчевић, „Лаза Костић, Анђело де Губернатис, Дора д'Истриа“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Vol. 22, No. 2 (1974), 284.

80 Миодраг Ристић, „Анђело де Губернатис“, *Српски књижевни гласник* Vol. 30, No.5 (1913), 399–400.

81 Овде треба додати и везе српске филологије с Јагићем и Маретићем који су били врло критични према митолошким приступима.

82 Сем у неким случајевима.

83 „Словенска митологија. Кратак нацрт Л. Лежеа“, *Просветни гласник*, Vol. III, No. 21 (15.11.1882), 788–795.

радом Тихомира Ђорђевића и Симе Тројановића формира научна етнологија.

Усамљен стоји Лаза Костић који је разматрања о античком миту или о митским траговима у српској усменој поезији тумачио преко своје филозофије поларности. Ово подређивање мита филозофији не мора бити само Костићева идиосинкратичност. Мирон Флашар је препознао у Костићевом поступку наслеђе романтичарског симболичног схватања мита Гереса и Кројцера.⁸⁴ Флашар Костићево истовремено позивање на природне науке види као новији додатак; међутим, романтизму нимало није било страно укључење природних наука у оваква тумачења, како показује Шелинг или Шубертова *Ноћна страна природних наука*. Костић је, како је поменуто, с Де Губернатисом имао контакт. У његовом часопису објавио је чланак о песми „Женидба краља Вукашинова“ и крилатом коњу Јабучилу, као допуну раније објављеном чланку о култу животиња Доре д'Истрије, заснованом на Де Губернатису.⁸⁵ Али у том Костићевом раду нема ничег од природно-митолошког приступа.

5. Закључна разматрања

Преглед неколико кључних имена показује основна кретања схватања о миту која су обележила културу 19.в. За шире схватање требало би погледати часописе и новине, или школске програме (има ли учења класичног језика без митологије?) Али ако се одмакнемо од оног што би била дисциплинарна историја – у овом случају везана за усмену књижевност – ка широј културној историји, слика се мења.

Псеудобожанства преднаучне кабинетске митографије никад нису отишла. Заправо, живе до данас, како показују популарне представе о словенској митологији по којима шетају Ладе и Љеље. Ако је историја дисциплине везана за смену теорија и полемике,⁸⁶

84 Мирон Флашар, „Лаза Костић и симболичка теорија мита“, *Изабрана дела* 2, прир. Александар Лома, Ненад Ристовић (Београд-Нови Сад: Филозофски факултет, Матица српска, САНУ), 165–180. V. и „Хеленство Лазе Костића“, *Изабрана дела* 3, прир. Војислав Јелић, Ненад Ристовић, 548–554.

85 Никша Стипчевић, „Лаза Костић, Анђело де Губернатис, Дора д'Истрија“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Vol. 22, No. 2 (1974), 282–292.

86 Па ни ту ситуација није онако јасна како би се могло помислити по прегледима теорија. Азадовски је скренуо пажњу на то да је граница преднаучног и научног приступа више пропусна него оштро оцртана, као и да је хронолошка смена теорија (митолошка-миграциона-антрополошка) „лажни еволуциони след“ који не одговара стварности и датумима (Азадовски, *История русской фольклористики* I, стр. 25–30.) На методолошки

културна историја је више као низ наплавина. Ни израз „популарна представа“ не треба одмах да наведе да се све под овим термином једноставно сведе на недовољну обавештеност. И висока култура окреће се истим изворима. Како је примећено за улогу божанстава кабинетске митологије, иако су „плод фантазије читавог низа митографа [...] њихова појава као и појава других словенских богова у књижевним и уметничким делима чини део словенских култура, те да их истраживачи историје књижевности и историје уметности морају испитивати у склопу промена односа ствараоца према словенској митологији“.⁸⁷

Као што кабинетска митологија наставља свој живот, „природна митологија“ од које се академска наука све више окреће, „спушта“ се у популаризаторске радове. Нов живот и једној и другој удахнуле су и мистификације Милоша Милојевића и Стефана Верковића. Код Милојевића се укрштају кабинетска словенска митологија са хиндуизмом и представом о Индији као о завичају. У Верковићевој *Веди Словена* индијска митологија је парадигма, првенствено ведска (као и код Макса Милера, с чијим је радом био упознат). Верковићева *Веда Словена* изазвала је полемику у академском свету, али је придобила и Лазу Костића. Мистификаторска, политичка, али на крају крајева и митопоетска обрада митографских теза јесте нека врста „дивљег“ идејног трансфера, бриколажа. На крају, ако је Флашар у праву кад тврди да код Лазе Костића постоји наслеђе романтичарског симболичког тумачења мита, онда је то још један слој присутан у деветнаестовековном схватању мита код Срба (а који слику српског романтизма чини сложенијом; као што присуство космичких, мистичних, месмеристичких тема даје нов профил српској романтичарској поезији, тако и присуство овог наслеђа показује снажнију струју „ноћне“ стране српског романтизма).

Ови таласи мешају се у уметностима. Већ је поменут пример кабинетске митологије. Мада је примећено да је управо култ Вука и његова критика Видаковића допринела да се српски писци 19.в клоне високе митологије, фокусирајући се на виле,⁸⁸ крајем 19.в.-почетком 20.в. та имена (Љељо или Лада) јављају се код Војислава Илића, Драгутина Илића,⁸⁹ Алексе Шантића. Група уметника почетком 20.в. своје удружење назива Лада. Уметности показују више-

проблем овог тобожњег еволуционизма скренуо је пажњу и Топорков (*Теорија мифа*, стр.14–17).

87 Ајдачић, *op. cit.*, 119.

88 Ајдачић, *op. cit.*, 131.

89 „Љељо“, *Отаубина* 12.4 (1883). Драгутинов Љељо остао је у сенци Војислављевог.

струке смерове и начине преноса из једне области у другу. Сува научна књига Лежеа ће после Првог светског рата бити извор Растку Петровићу за визију словенског мита у *Бурлесци господина Перуна, бога грома*,⁹⁰ као што ће се Т. С. Елиот инспирисати Фрејзером, Попа Чајкановићем, а Ивана Брлић Мажуранић Афанасјевим. Истраживање митских тема у уметности често је било трагање за архетипским обрасцима, али промене у приказу мита показују и смену поетика. Довољно је упоредити класицистички приказ митолошких ликова антике са „Фаунским сонетом“ Мирка Королије из 1910 („Фаун сам млади, опаљена лица,/широке, вреле и рутаве груди/с очима пуним младости и жуди,/ и с осмехом блудним про усница....У врело подне, кад скривен у хладу/увребама мирисну Хамадријаду/где сунцу пружа на пољубац недра,/ја јурнем за њом, док мој кикот звони/к’о рика младог јелена што гони/кошуту тиху у пролећа ведро!“).⁹¹ Сензуалност сонета блиска је савременом сликарству сецесије, а подсећа на фауна из балета Нижинског из 1912. То што су практично савременици књига Софрића, поетски Љељо и Лада, Королијини фауни и менаде и превод Лежеа потврђује да је схватање мита као смене теорија другачије у широј култури где се различити периоди културних преноса спајају и прелазе из једне области у другу.

Библиографија (по абecedном реду):

Скраћенице:

ВП – Вукова преписка

А. ИЗВОРИ:

Бојић, Лазар/Боичћ, Лазаръ, *Памятникъ мужелъ у славено-сербскомъ книжеству славнымъ* (Беч, 1815).

Бранковић, Ђорђе, *Хронике славеносрпске*, прир. Ана Кречмер (Београд: САНУ, 2008).

Дамјановић, Василије/Даміановичъ, Васіліе, *Въра древности*, (въ Будинъ градъ: Писмены Крал. Всеучил. Пештанскогъ, 1817).

Даничић, Ђура, *Рјечник из књижевних старина српских*, (Београд: Вук Караџић, 1975), фототипско издање 1863–1864.

Грим, Јакоб, „Народне српске пјесме (I 1824; II 1823)“, у: Светозар Кољевић (ур.), *Ка поетици народног песништва* (Београд: Просвета, 1982), 128–130.

90 Предраг Петровић, *Авангардни роман без романа* (Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008), 234.

91 *Српски књижевни гласник* 24.9 (1910). Његова „Менада“ такође даје приказ из екстатичне антике, не из класицистичке антике белих кипова.

- Grimm, Jacob, *Kleinere Schriften* 4 (Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhaldlung, 1869), 103–104.
- Караџић, Вук Ст. *Пјеснарица 1814; 1815*, Сабрана дела, том 1 (Београд: Просвета, 1965).
- Idem, *Етнографски списи*, Сабрана дела, том 17 (Београд: Просвета, 1972).
- Idem, *Српске народне пјесме. Књига прва. 1841*, Сабрана дела, том 4 (Београд: Просвета, 1975).
- Idem, *Преписка I–XIII*, Сабрана дела, Београд: Просвета (1987–2014).
- Леже, Луј, „Словенска митологија. Кратак нацрт Л. Лежера“, *Просветни гласник*, Vol. III, No. 21 (15.11.1882), 788–795.
- Idem, *Словенска митологија* (Београд: Бонарт, 2003).
- Miklošič, Franc, *Lexicon palaeoslovenico-greaco-latinum. Emendatum auctum*. Edidit Fr. Miklosich (Vindobonae, 1862–65).
- Новаковић, Стојан, *Историја српске књижевности* (Београд, Државна штампарија, 1867).
- Обрадовић, Доситеј, *Сабрана дела*, томови 2–3 (Београд: Задужбина Доситеја Обрадовића 2007).
- Петковић, Сава, *Речник црквенословенског језика* (Сремски Карловци, 1935, репринт 1971).
- Рајић, Јован/Раичџ, Јоаннџ, *Исторія разныхъ славенскихъ народовъ наипаче Болгарџ, Хорватовџ, и Сербовџ. Часть 1* (въ Виѣнѣ: при б. Г. Стефанџ Новаковиџ итд., 1794).
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика* САНУ, Београд: САНУ, 1959 – Руварац, Иларион, *Две студентске расправе* (Нови Сад: И. Руварац, 1884).
- Idem, *Зборник Илариона Руварца* (Београд: Српска краљевска академија, 1934).

Литература

- Ајдачић, Дејан, *Перунославија* (Београд: Алма, 2016).
- Азадовский, Марк К. *История русской фольклористики I* (Москва: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1958).
- Aloe, Stefano, „Note inedite di Stojan Novaković sulla Serbia, la sua storia i suoi rapporti con il resto d' Europa“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* Vol. 74.No.1–4 (2008), стр. 95–108.
- Idem, *Angelo De Gubernatis e il mondo slavo*, <https://italia.rastko.net/delo/12720>
- Dundes, Alan. *The Meaning of Folklore. Analytical Essays of Alan Dundes* (Logan UT: Utah State University Press 2007).
- Ђорђевић, Тихомир, „Доситеј и фолклорно градиво“, у: *Споменица Доситеја Обрадовића* (Београд: СКЗ, 1911), 38–52.
- Ђурић, Михаило, *Мит, наука, идеологија* (Београд: БИГЗ, 1989).
- Feldman, Burton; Richardson, Robert D. *The Rise of Modern Mythology 1680–1860* (Bloomington-London: Indiana University Press, 1975).
- Филиповић, Миленко, „О Милошу Обилићу. Настанак и карактер списа“, у: Вук Ст. Караџић, *Етнографски списи*, СД XVII (Просвета: Београд, 1972), 513–573.

- Флашар, Мирон „Лаза Костић и симболичка теорија мита“, изабрана дела 2, прир. Александар Лома, Ненад Ристовић (Београд-Нови Сад: Филозофски факултет, Матица српска, САНУ, 2017), стр. 165–180.
- Idem, „Хеленство Лазе Костића“, *Изабрана дела* 3, прир. Војислав Јелић, Ненад Ристовић, 548–5
- Hafstein, Valdimar Tr., „Biological Metaphors in Folklore Theory. An essay in the history of ideas“, in Alan Dundes (ed.), *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies* (London and New York: Routledge, 2005), 407–435.
- Јелић, Војислав, *Античка и српска реторика* (Београд: Чигоја штампа, 2001).
- Клеут, Марија, *Из Вукове сенке* (Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012).
- Cluckhohn, Paul, *Das Ideengut der deutschen Romantik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1961).
- Кокјара, Ђузепе, *Историја фолклора у Европи* 2 (Београд: Просвета, 1985).
- Костић, Ђорђе С., *Књижевни појмовник Вука Караџића* (Београд: Народна књига, 1987).
- Lincoln, Bruce, *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999).
- Лотман, Юрий М., *Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени* (Тарту, 1958).
- Милошевић-Ђорђевић, Нада, „Доситеј и српска народна књижевност“, *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, Vol. 3 (2007), 33–42.
- Мојашевић, Миљан, *Јакоб Грим и српска народна књижевност* (Београд: САНУ, 1983).
- Недић, Владан, „Прва Караџићева књига Српских народних пјесама“, у: Вук Ст. Караџић, *Српске народне пјесме. Књига прва. 1841*, сабрана дела, том 4 (Београд: Просвета, 1975), 367–380.
- Павић, Милорад, *Рађање нове српске књижевности* (Београд: СКЗ, 1983).
- Петровић, Предраг, *Авангардни роман без романа* (Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008).
- Пешић, Радмила, „Однос Доситеја Обрадовића према нашој усменој књижевности“, у: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Vol. 10/1 (1981), 215–224.
- Раденковић, Љубинко, „Значај дела Вука Караџића за изучавање српске митологије“, у: Нада
- Милошевић-Ђорђевић (ур.), *Вук Стефановић Караџић (1787–1815–1864)* (Београд: САНУ, 2015), 413–429.
- Радовановић, Миљана, *Вук Караџић. Етнограф и фолклорист* (Београд: САНУ, 1973).
- Радонић, Јован, *Слике из историје и књижевности* (Београд, 1938).
- Radulović, Nemanja, “Voices of the people in letters. Romantic concept of folklore as cultural transfer Europe-Serbia/Serbia-Europe“, in Slobodan G. Markovich (ed.), *Cultural Transfer Europe-Serbia. Methodological Issues and Challenges* (Belgrade: FPS and Dosije Studio, 2023), 145–170.
- Ристић, Миодраг, „Анђело де Губернатис“, *Српски књижевни гласник* Vol. 30. No. 5 (1913), 399–400.

- Самарџија, Снежана, „‘Особито митологичке’ песме у збиркама Вука Караџића“, *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, Vol. 16 (2021), 11–48.
- Eadem, *Речи у времену* (Београд: СКЗ, 2018).
- Solomon, Jon, "Introduction", in Giovanni Boccaccio, *Genealogy of the Pagan Gods*. Volume I Books I-V, edited and translated by Jon Solomon (Cambridge MA-London: The I Tatti Renaissance Library Harvard university press 2011), viii–xxxvi.
- Српски биографски речник*, том 3 (Нови Сад, Матица српска, 2007).
- Стипчевић, Никша „Лаза Костић, Анђело де Губернатис, Дора д’Истриа“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Vol. 22, No. 2 (1974), 282–292.
- Шекара, Лука, *Српска народна пјесма у руској књижевности 19. вијека* (Бања Лука-Српско Сарајево: АНУРС, 2000).
- Топорков, Андрей Л., *Теория мифа в русской филологической науке XIX века* (Москва: Индрик, 1997).
- Idem, „Кабинетная мифология“, *Славянская мифология. Энциклопедический словарь* (Москва: Международные отношения, 2002).
- Трифуновић, Ђорђе, *Стара српска књижевност. Основе* (Београд: Филип Вишњић, 1994).
- Витезовић, Милован, „О пореклу античких и митолошких мотива у делу Вука Караџића“, у: Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.), *Вук Стефановић Караџић (1787–1815–1864)* (Београд: САНУ, 2015), 551–553.
- de Vries, Jan, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1961).

Nemanja Radulović

Faculty of Philology of the University of Belgrade

New Understanding of Mythology in Serbian Culture of the 19th Century

Abstract: Romanticism brought about a profound change in the European understating of myth. In its polemics with the Enlightenment, it re-evaluated myth but also offered the first scholarly approach to it. Jacob Grimm considered folklore a source to research myth based on claims that former myths were preserved in folk poetry and customs. Serbian authors of the 18th century showed a hostile attitude to myths as a result of their attachment to either the Enlightenment or theology (Jovan Rajić, Dositej). At the same time, an interest in Slavic mythology may also be detected. A shift took place with Vuk Karadžić, who accepted some of Grimm’s ideas and sent some examples to Grimm and planned to make a review of Serbian mythology. The first scholarly work, based on what was then the European methodology of “natural mythology”, was published by Ilarion Ruvarac. He used epic poems as a source for reconstructing myths.

Keywords: mythology, Romanticism, folklore