

Иван Димитријевић (Нови Саг)

Једна могућа семантизација антропонима Марко и Андреј као прилог објашњењу улоге историјског Марка Краљевића у српској традицији

✦ Кључне речи:

Марко Краљевић и браћу му Андријаш, српска народна епска поезија, фолклор, култи била, медвеђи култи, антиройонимија.

Рад је посвећен проблематици узрока славе Марка Краљевића у српској традицији, лика чија је историјска важност опречна његовој великој популарности у легенди. Уз већ познате хипотезе узрока Маркове славе нуди се и нова, заснована на могућој семантизацији личних имена Марка и његовог брата Андријаша, једне од ретких заједничких одлика тих личности у историји и епу.

Марко Краљевић је лик којем је, након Исуса Христа, у богатој историји светске књижевности посвећено највише стихова, преко милион у песмама из Србије и оближњих земаља. О његовој харизми довољно говори то што је у њему Мирча Елијаде видео последњи пример истинске моћи (Елијаде 1959: 44), Радоје Домановић огледало преображаја Срба кроз векове (Домановић 2004), па и чињеница да у наше време баш Марко служи као знак препознавања једној релативно новој етничкој заједници каква је македонска. Међутим, никада није разјашњено

на основу чега је та не нарочито утицајна историјска фигура, упркос титули краља један најпосле турски вазал, погинуо у овом својству 1395. године у бици на Ровинама, стекла у српском народу тако значајну улогу, поред мноштва других, за повест свакако битнијих ликова. Овом загонетком бавили су се многи српски и страни научници, посвећујући јој студије или је се макар узгред дотичући, показујући и на тај начин колико је питање порекла славе Марка Краљевића важно за разумевање друштвених токова на Балкану. Ти тумачи полазили су од различитих



премиса, најчешће историјских, митолошких, социолошких и лингвистичких, тражећи узроке Марковог чувења у добу пре или после његове историјске смрти и уносећи у објашњења утицаје сопственог времена, чинећи тако нешто слично оном што су претходно вековима чинили певачи народних песама, када су, како је још Јован Н. Томић приметио, од Марка стварали легенду са шароликим етничким, етичким и верским карактером (Томић 1909: 10–11). При том је узрок Марковог чувења неретко тражен у непотврђеним детаљима из повести, па је велики део ових хипотеза одбачен након каснијих открића, поготово оних да Марков отац Вукашин није узурпирао власт од цара Уроша и тиме нарушио јединство Српског царства, те да Марко није био дру-

горазредни династ, већ од децембра 1371. номинално краљ свих Срба (Михаљчић 2001: 207, 210). Међу такве спадају претпоставка да Маркова популарност потиче од нарочите физичке снаге те историјске личности¹, она да је захваљујући свом вазалном односу могао да помаже подјарљеним хришћанима², теза да су Маркову славу створили Срби најамници, који су се махом борили уз њега³, мишљење да је окупирани део српског народа доживљавао султана као наследника наших династа, па је Марка славио као оног ко је први прихватио туђинску власт и био од свих у најбољим односима са Османлијама⁴, гледишта да је Марко на основу етичких одлика постао славан⁵, позната тврдња да је Маркова слава потекла не из народа већ са двора тог средњовековног

- 1) Овако су писали Вук Караџић, под одредницом Марко Краљевић у *Српском рјечнику* (1987), те Томислав Маретић (1889: 72). Да Марко није одскакао овом особиним од других, наводи Спасоје Д. Мирчић (1988: 7).
- 2) То је аргуменуу о Марковој снази додао Ватрослав Јагић (1881: 444), али колико је из повести познато, за такве интервенције обично није ни било потребе, јер је Марко у својој области владао доста слободно (Мирчић 1988: 8), након што је после Маричке битке пристао да плаћа данак султану како му ини српски племићи не би сасвим преотели земљу (Михаљчић 2001: 212). Осим тога, остаје нејасно зашто онда толику популарност није стекао рецимо деспот Стефан, који се као турски вазал заиста истицао и телесном грађом и ублажавањем мука народу.
- 3) Овако је унапредио Јагићеву идеју Стојан Новаковић (1893: 189, н. 1), но ту је најпре спорно зашто би народ који је борца против Турака Вука Бранковића памтио као издајника, проносио славу Марку, који се борио за те мрске освајаче, а ако се и допусти да су најамници које је Марко водио да гину далеко од куће то чинили, није јасно зашто у песмама нема ни трага од њих, ни од било какве Маркове војске (Мирчић 1988: 9–10).
- 4) Тако је сматрао Андре Вајан (1932), али овај став, осим без историјских потврда, остаје и без одговора на питања зашто онда чувени краљевић није тако описан и у народним песмама, те како Турска током вишевековног владања над Србима није успела да од њих избрише српску и направи турску нацију, ако су већ толико волели султанову власт (Мирчић 1998: 10–12).
- 5) Ту спадају прво становиште које претпоставља психолошки елемент Маркове личности осталим, оно Петра П. Ђорђевића да је узрок Маркове славе у томе што је много волео свој народ (Ђорђевић 1880: 212), те оно Сретена Ј. Стојковића, који набраја још неке хришћанске и витешке врлине првог Вукашиновог сина познате усменој поезији, али не и повести (Стојковић 1909: 64–65).

племића⁶, такозвана завичајна теорија⁷, те она да је узрок Маркове славе његов однос са оцем⁸.

Како је Драгослав Срејовић истицао, подударност између историјског и епског Марка, осим у неким детаљима од споредног значаја, постојала је само у имену и месту рођења и пореклу (Срејовић 2002, 78), па су и при тумачењу узрока славе легендарног краљевића даље одмакле хипотезе које су се ослањале на општа места у историјском, митолошком или литерарном смислу. Тако је Халански претпостављао да је Вукашинов првенац постао популаран због саосећања Срба према његовој трагичној судбини, пошто је након погибије оца и стрица 1371. године Марко као владалац запао у незавидну позицију (Халански 1893–1896). Та претпоставка се темељи на чињеници да се трагични јунаци у народу знатно дуже памте и више поштују, но и њу оспорава

поменути детаљ да је историјски Марко у својој области столовао углавном поштеђен турског зулума, изазивајући саучешће свакако мање него рецимо кнез Лазар или деспот Ђурађ. Зато је Ђурић допуштао да је у Марковој популарности очувана успомена на стање Срба за његова живота, кад беху поштеђени тешких намета (Ђурић 2009: 32), али и ту остаје питање зашто онда такав статус у традицији није стекао најмоћнији српски владар, Марков вероватно чак савременик, цар Душан? Мирчић је то објашњавао самом Марковом титулом *краљевић*, која је по њему асоцирала народ на царевиће и краљевиће из народних приповедака и бајки, те је стога и касније, кад се о историјском предлошку једва још знало међу Србима, остао у предању митски Марко Краљевић (Мирчић 1988: 18–21, 22–23)⁹. Међутим, бар у примерку књиге који је мени био доступан¹⁰, овај професор књижевности

- 6) Њу је изнео још Михаил Г. Халански (1884: 93–115), међутим, овај процес преношења наших јуначких песама у ниже друштвене слојеве изискивао би од Маркових дворских песника и посебан стваралачки дар (на шта су помишљали поједини заговорници ове идеје), и познавање бројних детаља из народног живота Срба, старијих и од феудализма а присутних у тим песмама (Ђурић 2009: 101), и све то у континуитету од макар неколико деценија, пошто мит не настаје одједном. А док Марковим најамницима има трага бар у историји, овим уметницима нема ни у њој ни у епу. О феудалном пореклу наше јуначке поезије негативно се изразио и Ђурић (2009: 99–114).
- 7) И њу и претходну, осим недостатка историјских потврда, доводи у питање и чињеница да баш у крајевима у којима је чувени краљевић владао, усмена поезија њега приказује у најлошијем светлу, као варалицу без врлина. А уколико је на том простору раније и било песама о Марковом јунаштву, Мирчић се с правом пита где су оне нестале (1998: 12–14).
- 8) На такву могућност указивао је Никола Банашевић, мислећи да је песник желео да оцу узурпатору власти супротстави сина верног слугу (Банашевић 1935: 34), но поред поменуте чињенице да Вукашин није узурпирао трон, повесни списи не казују ништа ни о раздору између њега и Марка (Михаљчић 2001: 228).
- 9) Мирчић наводи и да је ова титула била срећан компромис између два звања историјског Марка, јер он није могао као вазал остати упамћен у народу и као краљ, док је име краљевић у средњовековном схватању означавало и браниоца царства и турског вазала (Мирчић 1988: 16).
- 10) Ради се о примерку из Матице српске, којем недостају странице 33–40.

не објашњава зашто у том случају најмлађи Марков брат Димитар није стекао ту славу у нашем фолклору, или бар други Вукашинов син Андријаш, који је такође носио титулу краљевића (Костић 1936: 5, 14)¹¹, с обзиром на то да је тај краљевић или царевих у бајкама обично најмлађи а не најстарији владарев мушки потомак. Најзад, Михаљчићев навод да је Марко био последњи законити наследник династије Немањића, запажања Ђурића и Халанског, Љубинковићево истицање Маркове вишеслојности у легенди, а нарочито Марковог својства ослободиоца (Љубинковић 1977: 15–18), сублимисао је Драгош Калајић у закључак да је наш краљевић, као онај који би наследио славу старе српске државе да је исход Маричке битке био другачији, постао популаран јер је био спона између поражене прошлости Србије и будућности у којој ће се њена слава обновити (Калајић, 2006).

Спорна места у Калајићевом „ретушу“ ваља тражити најпре у Марковој обновитељској улози. Она по себи није дискутабилна, не потврђују је само народне епске песме, према Веселину Чајкановићу најмање поуздан извор за реконструк-

цију наших старих веровања (Чајкановић 1994¹: 17), већ и анегдота по којој су у Балканском рату 1912. српски војници у близини Прилепа угледали Марка на Шарцу, а он их је повео омађијане у победнички јуриш на Турке (Елијаде 1959: 43)¹². Уосталом, исти Чајкановић наводи управо епског краљевића као саставни део древног мита о смаку и обнови света у нашем народу, оваплоћеног у судару старе и нове вере и поразу од Турака на Косову (Чајкановић 1994³: 512–515), при чему је и он истицао краљевићеву смрт у епу као вид легенде о јунаку који не умире већ *нестиаје а њоб му се не зна*, где је Марко оно што у Немачкој беше Фридрих I Хохенштауфен а у Вавилону Мардук, божји изабраник који ће спасти земљу и подарити јој благостање, укратко, *соштер* (Чајкановић 1994¹: 138–143)¹³. И други трагови старог српског врховног бога, најважније личности при тој обнови, очувани у предању о нашем краљевићу, кореспондирају са овим обележјем. Тако онај о Марку као *иасширском боју* (Чајкановић 1994¹: 142) није ништа друго до рефлекс схватања о том изабранику, који попут *божанског стиада* води и чува свој народ¹⁴, док је кра-

- 11) У овом раду су коришћени историјски подаци о Марковим најближим сродницима из књиге Алексе Ивића, који ову породицу не назива *Мрњавчевићима*, већ *Мрњачевићима* (Ивић 1928), Мавра Орбина, који Дмитра назива *Мишраш* (Орбин 1968: 118), Љубомира Стојановића (1902) и Лазара Мирковића (1928: 18).
- 12) Ту је у ствари реч о такозваној *визији невидљивој свеца* односно *анђела райника*, која се приказује у боју искључиво верницима, и то судећи по њеним манифестацијама православним, а коју су и остали најзад могли да виде у филму Џона Милијуса о Конану Варварину.
- 13) Између осталог и по томе што према неким предањима чувени оснивач Рима није умро већ нестао (Плутарх 1914: 175–178), и Ромул је имао ову одлику митског спасиоца. Она би требало да потиче од анимистичког веровања да владар, оличење бога на земљи, не може умрети природном смрћу, јер би тада његова душа неповратно напустила овај свет остављајући вернике без заштите, па у таквим случајевима овај такозвани божански краљ само „нестaje“ (Фрезер 1992: 342).
- 14) Према легенди, Марко је одрастао као пастир пошто га је отац бацио у Вардар (Стојковић 1907: 30). То је опште место у тотемистичким предањима о такозваном

љевић као *йуѝуѝуѝе дожансиѝво* (Чајкановић 1994¹⁵: 110–111)¹⁵ заправо реминисценција *доѝа биѝа*, праузора тог обновитеља, који као Озирис у старом Египту путује да би људима „сејао“ вештину гајења пољопривредних култура (Фрезер 1992: 460), а на коју је упућивао још Иларион Руварац кад је Марка видео као хипостазу митског соларног јунака, пониклог „из старог назора о сунчаном богу, који у јесен одлази у даљне пределе, а с новом годином опет се натраг враћа“ (Руварац 1884: 73). Повесни Марко се није само као краљ уклапао у носиоца функције српског месије, сходно древном схватању да народ симболизује његов поглавар, већ је био и једини од наших владара савременика судбинске Косовске битке који је подсећао и на доба пре и на оно после ње: мада су Срби гледали националног бога и у Стевану Високом, он је постао чувен тек после 1389, кад је Србија већ била фактички поробљена, и без обзира на то што ју је привремено чак ослободио, сународнике није могао асоцирати на „стара добра времена“ колико је то чинио Марко, док друга хипостаза нашег *sumtusa deusa*, кнез Лазар, страдањем од Турака у тој одсудној бици није могао у психологији народа бити онај који ће га ослободити истог освајача. Најзад, Маркову улогу фаталне споне две епохе истиче и његов назив краљевића у предању,

несуђеної владара свих Срба у смислу да никад није поседовао власт над њима коју је Урош наследио од Душана, одакле је разумљиво и што га народ не памти као нејаког, како је упамтио последњег цара, од којег се Вукашинов син као суверен није превише разликовао.

Но, да ли је та функција спасиоца била она из које је и изникла Маркова слава? Проблем са Калајићевим закључком је што је слој у којем Љубинковић чувеног краљевића дефинише као „весника и јемца коначне победе“ најмлађи, четврти (Љубинковић 1977: 18), а то значи да је на основу нечег другог Марко већ био славан кад га је наш народ, надахнут идејом о ослобођењу, профилисао као обновитеља. Није искључено ни да је Љубинковић погрешно овај слој видео као последњи, јер обичан човек, који је опевајући Марка изражавао своје мисли и емоције, није био жељан слободе само почетком XIX века¹⁶, а осим тога, Љубинковић је до таквог закључка дошао на основу поделе развоја наших епских песама на етапу зачињања легенде интерпретацијом историјског догађаја, етапу прилагођавања чињеница епском клишеу, и ону у којој се временски и просторно ограничене вредности претачу у трајну уметничку величину (Љубинковић 1977: 12); међутим, за песме које славе ослобођење чак је и логично да не достигну

йринцу-чобанину: Париса Александра је потом отхранила медведица, Зевса голубови, Ромула вучица, док је Марко Краварић преживео захваљујући крави, Милош Обилић кобили, а Међедовићу је медвед чак био родитељ.

15) Марка Краљевића као путујућег бога Чајкановић наводи и у раду *Мийски мошиви у традицији о десѝошѝу Сѝефану Лазаревићу* (1927: 187), у којем се опширније бави мотивом божанског путника у митологији.

16) Колико је та жеља понекад била изражена, најбоље показује бруталност којом је кажњавана: грофа Ђорђа Бранковића, који је стотинак година раније разбуктао код Срба идеју о ослобођењу, Аустријанци су до смрти држали затвореног далеко од њих, у Хебу у Чешкој, док је Синан-паша после устанка у Банату 1594. године спалио мошти светог Саве на Врачару.

трећу фазу, или ако достигну, да се у немирно доба, кад су махом забележене, дегенеришу, пошто су оне заправо борбени поклич, и као такве не трпе комплексне архаичне детаље, за разлику од песама из витешког и митолошког палимпсеста о српском краљевићу. Војислав Ј. Ђурић (1968: 87–88) на основу Марковог портрета у његовом манастиру код Скопља штавише тврди да је месијанска идеја о Вукашиновом сину постојала још после Маричке битке, али тај траг је из Маркове области, где га је сâм могао подстаћи, те је и даље нејасно како се ово својство легендарног краљевића проширило на подручја у којима тешко да је доживљаван помазаником тек на основу чињенице да беше наследник Уроша, пошто „нико није ни помишљао да га призна за врховног владара“ (Михаљчић 2001: 211). Марково преузимање улоге прастарог митског јунака, према Александру Ломи још индоевропског (Лома 2002: 104), дакле улоге са јасно дефинисаним карактером, захтева ипак јачи, неоспорни подстрек, тачније, наш народ, и то читав а не само онај под влашћу првог Вукашиновог сина, морао је на темељу нечега што, како је сугерисао Срејовић, није непосредно у вези са историјом, што је могло опстати упркос многобројним призорима стварности сасвим различите од мита, прихватити Марка као свој симбол и одатле развити мисао баш о њему као ослободиоцу.

Прва помисао о том темељу је представа Марка као бога плодности, односно соларног јунака, како га је називао Руварац. Истина, соларна теорија, коју

следи тај наш историчар, као и природно-митолошка школа чији он беше „пионир“ у српској науци (Сувајџић 2007: 61), доживела је „апсолутно разорну критику“, јер су теренска изучавања показала да примитивни човек ни изблиза нема толиког „чисто уметничког или научног“ интересовања за природу колико му следбеници ове школе приписују (Малиновски 1971: 91–92); међутим, мит о Марку као сунчаном јунаку могао је имати корене и у сасвим конкретной зависности наших предака од метеоролошких услова у погледу рода усева и прехране¹⁷. Ипак, и даље недостаје одговор на питање како је баш Марко примио обележја тог божанства, утолико интригантнији јер је сунчани јунак важна фигура у српском фолклору, о чему довољно говори то што га је представљао највећи јунак наше највеће битке, Милош Обилић (Лома 2002: 209). Зато није згорег још једном се сетити Срејовићеве опаске да је међу ретким заједничким одликама епског и историјског Марка њихово лично име, јер могуће је да је чувени археолог њоме стигао надамак решења вишевековне енигме, односно да је тај одлучујући оригинални постојани мотив да српски народ прихвати Вукашиновог првенца за божанство биља и националног бога био управо његов преномен. Тачније, куриозитет да се звао баш Марко, а да је имао брата који се звао баш Андрија односно Андријаш.

Антропоними *Андрија* и *Андријаш* потичу од грчког *Ἀνδρέας*, „храбар, мужеван“ (Грковић 1977), но етимологија личног назива Марко унеколико је спорна.

17) У том смислу су их „сушне године“ након првих пораза од Турака морале подсетити на економски сигурније време док се чекало да Марко завлада, па и подстаћи на погоршање става о великашима у нашим епским песмама. Овако би се могло објаснити и због чега су најружније описе Марка дали народни песници из западне Македоније и Бугарске, где је владао, и где је Србима стога било најтеже да га идеализују.

Наиме, уобичајено тумачење да води порекло из латинског и да значи „рођен у месецу марту“, „син Марсов“ или „ратник“, које наводи Милица Грковић у свом именослову, при чему сва та значења имају исходиште у имену староримског бога рата Марса, коме је у част назван некада први а данас трећи месец, није разрешило недоумицу о ономотологији овог теонима. Стога је било доста претпоставки и о пореклу назива Марко, утолико више јер је оно често повезивано с латинским *mas*, „муж, мужјак; мушко дете; мужеван, срчан“, тачније са генитивом те именице *maris*, вероватно позајмљенице из недовољно познатог етрурског језика, а која према Милану Будимиру потиче од истог корена од којег и *-мир* у нашим двосложним именима попут Владимир, Радомир (Будимир 1956: 21–25). Но, Радост Иванова, која је такође у митској семантици Марковог преномена тражила узрок његове епске популарности, оспорила је и то прасловенско *-мир* као дериват индоевропског *terǵ* односно *tǵ-ros*,

tǵ-ros, са значењима „мир; свет“ односно „велик, славан“¹⁸: према овој докторки филолошких наука, име епског српског краљевића потиче од *ter* и *tǵro-s*, али са значењем „убијати“ и „смрт“, одакле прасловенско *tar*, „смрт, болест“ (Иванова 1984: 136)¹⁹. Ипак, тешко је замислити да су се Маркови савременици још сећали древног корена његовог имена: они су у доба кад су стварали Маркову популарност преномен нашег највећег епског јунака увелико доживљавали као пореклом латински од *Marcus*, мотивисан хришћанским календаром, то јест у првом реду именом јеванђелисте. Утолико је необичније што је пажњи тумача узрока славе српског краљевића промакла могућа семантичка подударност имена Марка и његовог брата Андријаша, при чему би оба значила – мужеван.

У односу на лик Марка Краљевића у српском епу, Андријашев је једва приметан, са релативно ретким траговима, а ако се томе дода да је историјски Марко имао још два брата, Иваниша и Дмитра, која

18) Петар Скок 1972: 427–428. За лично име Марко овај етимолог не нуди објашњење порекла (1972: 376).

19) Ономастика коју предлаже Иванова огледала би се најпре у Марку као оваплоћењу нашег старог подземног бога (Чајкановић 1994¹: 202), јер смрт указује на „доњи свет“, болест је у примитивној мисли њен синоним (Цемс 1978: 88), а најзад, „убијање“ беше саставни део култа посвећеног божанству биља. У српским предањима, на везу Марка и смрти упућују пре свега мотиви *камена* и *коња*. Да први има хтонска обележја сведоче *беле стене*, улази у „доњи свет“, то јест границе између живих и мртвих (Чајкановић 1994¹: 251, н. 8), а Маркову везу с њим одсликава *Марков камен*, стена коју по легенди једино чувени краљевић може померити (Чајкановић 1994³: 167; Мирчић 1988: 5), готово извесно рефлекс *међној камена*, седишта божанског заштитника имања или атара (Чајкановић 1994³: 166), али и камен у који је забодена Маркова сабља док он спава у пећини, при чему ће излазак бодежа из њега најавити и Марково и буђење „целокупног племена српског“ (Стојковић 1907: 4). То је део легенде још једног митског спасиоца, краља Артура, који је ово својство стекао извукавши једини Екскалибур из стене, и који је пред „нестанак“ са овог света бацио тај чаробни мач у воду да изрони кад се месија врати, као што је Марко пред свој „одлазак“ бацио буздован у море. Коњ, опет, па и Марков Шарац, у митологији представља претходну, животињску инкарнацију хтонског бога оличеног у коњанику (Чајкановић 1994¹: 175).

наша традиција и не помиње²⁰, намеће се питање да ли и Андријашу треба при-
давати већу важност. Стојковић, који је при проучавању највећег српског епског
јунака обрадио можда и највише наших народних песама, у суштини описује дру-
гог Вукашиновог сина или као неког за кога Марко дуго није знао јер је још као
дете одведен од Турака, па старији брат одлази да га *шражи*, или као неког ко је
нераздвојан с Марком, у лову, биткама и међусобним надметањима, углавном
уз љубав, али при чему Андријаш најче-
шће страда после заваде или растанка са
братом (Стојковић 1907: 35–37)²¹. Ипак, у
оној најшире познатој грађи нашег епа на
име другог Вукашиновог сина наилази се
само у бугарштини забележеној на Хвару
средином хви века од стране Петра Хекто-
ровића²², и у три песме из Вукове збирке
народних јуначких песама (1988): оној
названој од сакупљача *Женидба краља
Вукашина*, у којој се Марков брат наводи
као Андрија, као Андријаш се истиче и у
песми забележеној под насловом *Марко
Краљевић и деј Косијадин*, док се трећи
пут помиње, опет као Андрија, у оној на-

словљеној *Смрти Марка Краљевића*²³. У
тим песмама Марков брат се, осим у оној
дугог стиха, у којој га наш највећи јунак
убија након свађе, ни не појављује као
актер: у другој наведеној песми указује
се на рођење Марка и Андрије, у трећој
се Андријаш узгред наводи као неко кога
је Марко тражио, што је траг лајтмотива
о Марковој потрази за одведеним бра-
том, а у четвртој чувени краљевић пре но
што напусти овај свет помиње најближег
рођака. На основу тако ретког опевања
Марковог јединог епског брата рекло би
се да је само историјска околност одре-
дила у усменој књижевности име другом
сину краља Вукашина, те да се и лични
назив Андрија међу ондашњим Србима
ширио под утицајем хришћанства, пре
свега легенде о светом *Андрији Првозва-
ном*, првом апостолу који је следио Хри-
ста. Такав утисак се утолико пре стиче
ако се зна да се једној од те четири песме
оспорава порекло у нашем народу: оној о
женидби краља Вукашина, чији је сиже по
неким мишљењима преузет из француске
витешке поезије²⁴. Ипак, не само огроман
значај епског Марка Краљевића за Србе,

20) Маретић (1909: 177) је сматрао да Иваниша треба одбацити, јер га осим Орбина (1969: 123, 131) извори не познају, но Мирковић (1928: 18) потврђује Орбина, као и Ивић (1928), који се позива на Стојановића (1902: 58, № 187).

21) Неки видови тог надметања, трпљење глади и жеђи, могу се гледати као део Маркове хтонске природе, јер познато је да у подземном свету влада вечита жеђ (Чајкановић 1994²: 331–332). Ту је поново присутан мотив коња, којег би Андријаш да закоље кад огладни, али га Марко спречи и отера у кафану да једе и пије, где млађег брата након кавге убију, што Марко освети; ако се коњ идентификује са коњаником, Марком, то је само варијанта мита о браћи завађеној око плена.

22) Његова књига *Ридање и ридарско њриоварање*, довршена 1556. а објављена у Венецији 1568. године, садржи прву записану народну умотворину о Марку Краљевићу, песму дугог стиха о њему и његовом брату Андријашу, приказану као певање једног од двојице рибара, Паскоја Дебеље.

23) У збирци из 1988. године ове песме, штампане први пут 1845, објављене су под бројевима 25, 60 и 74.

24) Први је тај страни утицај у њој поменуо Халански (1889: 6 и д.), приметивши у овим десетерачким стиховима елементе италијанског средњевековног романа о Бови од

него и детаљ да је Андријаш истицан у најважнијим моментима братовог живота, при рођењу и смрти, а најзад и то што су ове песме пуне митолошких обељја, упућују на пажљивију анализу лика Андријаша у нашој јуначкој поезији.

Ако у некој од тих песама треба тражити одговор на питање какву је улогу у српској традицији имао Марков једини еписки брат, прва помисао свакако би била бугаршtica, у којој је Андријаш једино активни учесник. Његова погибија тумачила се у науци пре свега као мотив класичног ривалства између браће са фаталним исходом (Елијаде 1959: 40),

док разлог њихове свађе, отимање о коња, дакле о имовину, као и молба Андријаша да брат мајци прећути истину и каже јој да је отишао у туђину за девојком, на основу закључака Малиновског (1971: 182–183, 187–189, 191) указује на матријархални оквир те песме. Има мишљења и да је ово братоубиство траг *завешта крви* у виду људске жртве, нужни чин поглавара као персонификације неприкосновене заједнице и при важним моментима (Дамјановић 2005: 177–180)²⁵. У том случају, у убијању Андријаша треба гледати некада раширени обичај да се жртвује владарев најближи сродник као јемство његовог

- Антоне. Но, изгледа да је тек после 1750. године догађај који се опева у њој пренесен са Егејског мора на Дурмитор, те да је тада Момчило за противника добио Вукашина (Владан Неђић 1964: 62), што значи да су он и Марко са већ изграђеним митским одликама преузели ове улоге. Зато не чуде многа општа места наше народне епике у овој песми, попут Вукашина као властољупца, узурпатора и скоројевића, или нарочитог односа између Момчила и Марка, па и мотива неверне љубе, присутног у роману Бови. Корен омражености Марковог оца Мирчић је видео у томе што се он једини од великаша одвојених од Уроша прогласио краљем, а народни певач то није могао да схвати другачије но као два владара од којих је један узурпатор (Мирчић 1988: 17), међутим, и на основу оног предања о Вукашиновом бацању Марка у Вардар јасно је да су њих двојица у српској традицији симболизовала познати сукоб о право првенства између старијег и млађег мушкараца у патријархалној заједници (Малиновски 1971: 154, 164, 170). Пошто је уобичајено да се одступања од строго утврђене структуре мита правдају израженом људском кривицом (Малиновски 1971: 120), и Вукашинов грех према Момчилу је тек митолошко оправдање губљења његових привилегија у односу на Марка у тако уређеном друштву, будући да је њима угрожавао статус свог сина као хипостазе националног бога, дакле култног претка. О Момчиловој неверној жени *Видосави* писао је Лома као о оличењу митске *баде издајнице*, типичном и по преномену (Лома 2002: 233–234), а тај аутор истицао је и да је веза између ујака и сестрића, каква је она између Момчила и Марка, одраз давног српског обичаја да искусни јунак упућује у ратничкој вештини млађег (Лома 2002: 85). Истина, ова песма одступа од обрасца утолико што Момчило није за живота ујак Марку, ког је Вукашину по смрти брата родила Момчилова сестра Јевросима, но Алојз Шмаус ипак сматра да њихов однос сеже до архаичних корена матријархата (Шмаус 1969: 21), у којем је најважнији мушкарац у одгоју детета, матријарх (хранитељ, учитељ и економски гарант), био мајчин брат (Малиновски 1971: 138–139), а и примери цара Душана и Милоша Војиновића или Сибињанин Јанка и Бановић Секуле показују у нашој епизи живо сећање на авункулат.
- 25) Тај историчар пореди овај Марков чин са Ромуловим убиством Рема, и то је још један митски детаљ који повезује српског краљевића са оснивачем Рима. Да су Срби практиковали људску жртву, претпостављају и Чајкановић (1994¹: 456) и Сима Тројановић (1983: 101).

деловања у корист колектива, па и јемство да ће га повести у битку за ослобођење, које је помињао Љубинковић, међутим, да ли је непуних сто година од пада Србије под турску власт до Хекторовићевог бележења ове песме био довољно дуг период да се један изразито пагански обичај зачне у предањима о Марку и рашири до Хвара, средине која није била под Османлијама и није имала разлога за повратак старој вери? Да је епски Андријаш имао улогу јемства у српском предању, пре указује други лајтмотив везан за њега, одвођење од породице, који се може посматрати као завет Турцима да ће им Марко бити одан, у чему се вероватно крије оправдање у народу за вазални положај нашег највећег јунака, али и ту Марко и Андријаш имају већ оформљена митска својства јемца и жртве, па опет следи питање на основу чега су их баш њих двојица стекла? Зато треба размотрити могућност да није само Маретић желео да одбаци Иваниша, јединог Вукашиновог историјског сина којег је Марко надживео, већ да је и српски народ смрт тог Марковог млађег брата из неког разлога у епу везао за Андријаша. А можда је најбољи путоказ до тог разлога поменути лик светог Андреја.

Као што је познато, Првозвани у српском народу има и паганску симболику, његов празник је и медвеђа светковина

(Кулишић 1970: 136–137), слављена управо у месецу који у Прекомурју њему дугује име, *андрејићаку*, новембру (30. новембра према јулијанском календару), при чему се медведу приносила и жртва (Чајкановић 1994⁴: 198). Та животиња је у нашој старој религији позната као пророк и видар (Чајкановић 1994²: 454–455; Чајкановић 1994⁴: 192), а осим у митолошкој скаски о Међедовићу, остатке веровања у медвеђи тотем код нас чува и поистовећивање те звери и човека у Кучима (Кулишић 1970: 12), те ритуално облачење ратника у медвеђу кожу (Лома 2002: 90). У тим сведочанствима јасан је траг прастарих териантропских створења, а ова бића се углавном двојако тумаче у науци: према једном објашњењу, њихова животињска половина представља тамну страну човека, док је према другом она израз човекове тежње да се врати у епоху у којој је живео слободан од правила заједнице. Медвед је у нашем фолклору без сумње оличење првог схватања, што најбоље показује његова улога пророка, очувана до данас у обичају да се свршетак зиме и почетак пролећа препознаје по томе хоће ли та животиња изаћи из пећине након зимског сна, при чему се у контрасту хладне зиме и бујног пролећа огледа контраст тамне и светле половине, смрти и живота²⁶. А ако је излазак медведа

26) Од свих животиња баш је медвед имао тако важну улогу при промени ових годишњих доба код нас зато што беше познат по снази, која је зими, као и код човека у одсуству пољских радова, „спавала“, да би се „будила“ у периоду у ком се будила и природа, и кад је и човек морао обновити сву силу неопходну за пролећне радове, изгубљену током дугих зимских месеци. На то указује и Кулишићева опаска да се месо ове звери јело као свети обед ради магијског преноса њене снаге на човека пред тај симболични почетак живота, пролеће (Кулишић 1970: 93), а одраз ове особине медведа је, најпосле, и чин имитативне магије у виду давања личног имена по њему, попут Бернارد, Бјорн, или Врсајко, настало од латинског *ursus* према Милици Грковић (1977). Можда смо и ми имали слично мотивисан антропоним, но оригинални словенски назив за медведа је заборављен, према Чајкановићу јер је био у великој мери табуизиран, па нам је остала та перифраза са значењем „животиња која једе мед“ (1994³: 62).

из шпиље, симбола подземног света²⁷, најављивао буђење природе и отопљење, улазак те животиње у њу указивао је на умирање вегетације, односно улазак колектива заједно са тотемом у најмрачније и најхладније годишње доба, па не чуди што је наш народ празновао медведа у месецу у којем ова звер почиње припреме за хибернацију, названом по том захлађењу код Словена још и *сѣудени*.

Та два момента, почетак и крај зиме, интервал од смрти до новог буђења природе, омеђен је дакле месецима који се зову андрејшћак и март²⁸, баш као Андрија и Марко. Да је наш народ био свестан ове подударности не упућује само могуће „уметање“ Андријаша уместо Иваниша у песмама, већ још више предање да једно велико племе поменутих Куча, братство *Мрњавчића*, потиче управо од Марковог и Андријиног стрица Гојка (Ердељановић 1981: 126–128)²⁹. Ово би значило да је у предању о Марку убијан баш други Вукашинов син пре свега због поклапања њихових личних имена са називима месе-

ци, јер је у миту таква коинциденција без сумње могла иницирати симболику првог брата као месеца у ком природа почиње да буја, симболику живота, а другог, млађег, као оног у којем растиње умире. На ту улогу Вукашинових епских синова наводе још неки детаљи. На пример, буђење природе је у многим народима замишљано као плод везе између богиње земље и бога биља оличеног у *младићу*, при чему је та младост указивала на *мушку снају*, и без обзира на то што је објашњење порекла Марковог имена од латинског *mas*, „мужеван“, вероватно било непознато његовим савременицима Србима, период у којем је овај атрибут нарочито потребан јесте месец март, с којим су извесно повезивали тај антропоним, тим пре што је и оно Краљевић, краљев син, упућивало на ново, млађе поколење. Тај младолики бог биља би, како је и Руварац приметио, крајем године умирао попут природе коју је персонификовао, да би са почетком следеће године као и она оживљавао, а у нови циклус заједница је, опет као и флора,

27) У оквиру објашњења космогонијског мита, Малиновски наводи неколико врста „рупе“, то јест излаза кроз који је из подземног света изашао први пар, а један од тих отвора била је и пећина (1971: 102).

28) За Словене је и прослава Нове године некада падала у марту, кад су „сахрањивали“ стару годину (Фрезер 1992: 384).

29) Ово предање највероватније нема много додира са историјским чињеницама. Сâм Ердељановић на истом месту наводи да тај родоначелник Мрњавчића по свему судећи није био Гојко Мрњавчевић (тачније, Гојко из породице познате данас под тим породичним именом, које у оно доба није постојало), већ Гојко Баошић, историјски потврђена личност, а осим тога, спорно је уопште постојање овог брата Вукашина и Угљеше, јер о њему историја не зна ништа. Међутим, овде је од историјске заснованости много важније то што су Кучи у ту легенду веровали, и право питање је зашто су веровали, тачније, због чега су своје порекло везали баш за Марковог легендарног стрица, а не неког другог? Можда због истоветног личног имена, али можда и због Марка, јер нема сумње да је народ преко једног члана породице лако могао своје порекло даље везати и за остале њене чланове, па и за нашег највећег епског јунака, чије је сродство свакако било пожељно. А лик Гојка је, као неисторијски и самим тим мистичног порекла, допуштао више простора за стварање оваквих легенди од личности Вукашина, Угљеше, Марка и Андрије, чији је животопис био много познатији народу.

могла ући једино ритуално чиста, уклонивши сваки знак старог, што су Словени називали „изношење смрти“ (Фрезер 1992: 693–694), и што би значило да је Марко убијањем Андријаша заправо изнео смрт и обредно опрао свој род. Вероватно се временом из незнања да се другачије објасни, ова ритуална сезонска смрт бога биља оправдавала и *издајом*³⁰, мотивом који постоји и у једној од најпознатијих песама с поменима Марка и Андријаша, оној о Вукашиновој женидби. А истозначност њихових личних имена, уз раширено племенско схватање да два брата „представљају једно тело“ (Малиновски 1971: 188), могла би, најзад, значити да је и код нас у ранијој верзији овог мита у улози духа вегетације био један једини младић, као и Атије у Фригији, Адонис у Сирији, Озирис у Египту или Хиполит у Грчкој³¹.

Из овакве матрице лако су се могле развити остале одлике легендарног краљевића кад је матријархално уређење заменио агресивнији патријархат. Медведов улазак у пећину, дуго спавање у њој и излазак који оглашава обнову, постао је митско објашњење смрти, то јест истоветног „нестанка“ апокалиптичног спасиоца. У новим животним условима младост и мушка снага прелазе у јуна-

штво³², а бог биља се преображава у *доја райи* (Чајкановић 1994¹: 142–143), баш као у случају инспирације за имена Марка и марта, староримског Марса³³. Коњ, важна животиња при пољским радовима, такође постаје марцијални елемент, преносећи на Марка особине древног балканског јунака коњаника (Срејовић 2002: 88), а то значи *џрачкој коњаника* (Миленко Филиповић 1950). Исту генезу имао је још један атрибут та два јунака, вино (Чајкановић 1994¹: 109, 141–142). Пре него што је као енергент хероја (Стојковић 1907: 61) постало обавезни Марков пратилац при ратним подвизима, вино је било саставни део пролећног култа, јер је резидба лозе дан пре Сретења и изласка медведа из пећине у српској традицији ознака краја зиме и почетка бујања природе, те је и легендарни краљевић био „пијаница и кавгаџија“ по угледу на старе богове плодности (Љубинковић 1977: 17), а жедни Андријаш у епу бивао убијан после кавге у кафани, као и божанство биља у миту пред крај годишњег циклуса. То обавезно ритуално умирање бога биља пред зиму, оличено у Андријашу, у новом друштвеном амбијенту могло је еволуирати не само у крвни завет Марка као представе култног хероја, него чак, услед

30) Тако је, на пример, било са Озирисом у Египту, против којег је заверу сковао брат Сет (Фрезер 1992: 460).

31) Фрезер иначе помиње удвостручавање бога услед територијалног раздвајања племена са првобитно истим култом (1992: 221), а наводи и удвајање улоге божанског представника на земљи на свештеника и краља због тешких прописа везаних за тај положај у заједници (1992: 233–234).

32) Ту промену најбоље показује сама реч *јунак*, пореклом од придева *јунъ*, „млад“, или у руском *молодец* „јунак“ од *молод* „млад“ (Лома 2002: 165). Слично важи и за реч *ђеишић*, насталу од именице *геише*.

33) Марс је најпре био бог *млагој* биља, такозвани *Mars Silvanus* (Фрезер 1992: 693). И овде постоји паралела између Марка Краљевића и Ромула, пошто је према једном предању тај јунак био син бога Марса (Плутарх 1914: 94, 100). Још један детаљ о оснивачу Рима, онај да му име потиче од *рума* („сиса“), односно *Румилија*, назива римске богиње дојења (Плутарх 1914: 100, 104), указује на његову везу с култом вегетације.

дугог ропства под Турцима, и у *massa pescati*, грех читавог колектива, поставши митолошко образложење чињенице да је чувени краљевић, и поред обожавања у нашем народу, „нестао“ као турски вазал а не као ослободилац Србије. Убивши брата, Марко је ритуално осакатио и себе (пошто су они „једно тело“), при чему је судбина Андријаша одсликавала судбину братства, српског народа, а белег Маркове осакаћености беше вечити вазалски однос³⁴. Она првобитна неодвојивост браће као два кохерентна отелотворења бога биља, тако се претворила у

трагичну располућеност, несклад између јучерашње надмоћи и данашње немоћи, па успутним поменом најближег рођака бегу Костадину Марко можда и најбоље описује коначну функцију Андријаша у српском фолклору: као неког кога несудђени наследник великог Српског царства непрестано тражи, своју другу половину, која се из сезонског ритуала умирања и оживљавања природе у патријархалном култу хероја претворила у симбол националног тамновања и буђења, тачније у чежњу за ослобођењем сабраће и обновом некадашње славе Србије.

387

summary

Σ One possible semantization of the first names Marc and Andrew as the contribution to the explanation of the role of Marko Kraljevic in Serbian folklore

Looking for an answer on the question of the cause of Marko Kraljevic's glory in Serbian epic poetry unproportional to his historical role, the author researched a constant link which could have spread his popularity and maintained it in the form of folksongs for centuries under the Turkish occupation of Serbia. After analyzing a previous hypothesis the author focused on the historical status of Marko as a real heir to the Serbian crown but without real influence in the time of the fall of the Serbian medieval empire, as well as on his role of an apocalyptic saviour, confirmed in Serbian folklore. That role was a result of the Serbian people identifying the tragic fall of their country with Marko's misfortune of losing power, but this was not his primary function in legends. For that role of saviour, which is an incarnation of God of Vegetation, according to the author, Marko has been chosen due to his and his brother's (Andrija) personal names, which coincides with the names of the months when nature reawakes and dies, March and November (Andrejskac in South Slavic dialect). Many superstitious beliefs involving bears describe such cycle, like celebrating that animal on the day dedicated to Saint Andrew, from whom the name

34) Оваква порука је можда скривена и иза Маркових речи пре одласка са овог света да је боље укопати Шарца (метафорички себе), него брата Андрију (свој народ), тим пре што се при опису смрти чувеног краљевића, о којој говори та песма, често истицало његово покајање јер се борио за Турке а не за Србе.

Andrejscak was derived, bear totem in the tribe Kuci, which takes its origin after one legend from the Marco's family (his uncle Gojko), tradition of eating bear's meat as an act of contagious magic to recharge one's strength for spring farming season. And above all, similarity between bears and saviour figure, which both enter in the cave to sleep for a long period of time and come out to announce either the arrival of spring or salvation of the people who glorifies them. The author presented the development of the roles played by Marko and Andrija in Serbian epic poetry from spring and winter incarnation figures like matriarchal Gods of Vegetation to patriarchal martial Gods, concluded that renewal of the land as a vegetation lead to the renewal of the land as a country with Marko playing the most important role.

388

Литература:

- Банашевић 1935: **Банашевић, Никола**. Циклус Марка Краљевића и одједи француско-талијанске витешке Књижевности. – Скопље: Скопско Научно Друштво. – 208 с.
- Будимир 1956: **Будимир, Милан**. *Pelasto-slavica*. – In: Рад ЈАЗУ. Одјел за филологију. – Загреб. – Књ. 1х. – С. 81–194. За овај рад коришћен је посебан отисак из 309. књиге Рада ЈАЗУ у pdf форми: www.scribd.com/doc/14959144/Milan-Budimir-PelastoSlavica. – С. 1–118.
- Vaillant 1932: **Vaillant, André**. *Les chants épiques des Slaves du sud*. – In: *Revue de cours et conférences*. – Paris. – Књ. XXXI. – С. 306–346.
- Грковић 1977: **Грковић, Милица**. Речник личних имена код Срба. – Београд: Вук Караџић. – 321 с.
- Дамјановић 2005: **Дамјановић, Радован**. Српско-српски речник: Етимологија – кључ историје Срба. – Београд: Р. Дамјановић. – 251 с.
- Домановић 2004: **Домановић, Радоје**. Краљевић Марко по други пут међу Србима. Изабране сатире. – Београд: Евро. – 198 с.
- Ђорђевић 1889: **Ђорђевић, Петар П.** Кратки преглед српских народних песама. – In: Братство. Друштво св. Сава. – Београд. – Књ. III.
- Ђурић 2009: **Ђурић, Војислав**. Антологија народних јуначких песама. – www.ask.rs/ASK_SR_AzbučnikPisaca.aspx. – 1006 с.
- Ђурић 1986: **Ђурић, Војислав Ј.** Три догађаја у српској држави XIV века и њихов одјек у сликарству. – In: Зборник за ликовне уметности. – Књ. IV. – С. 67–100.
- Eliade 1959: **Eliade, Mircea**. *Cosmos and History. The Myth of the Eternal Return*. – New York: Harper Torchbooks. – 175 с.
- Ердељановић 1981: **Ердељановић, Јован**. Кучи, Братоножићи, Пипери. – Београд: Слово љубве. – 725 с.
- Иванова 1989: **Иванова, Радост**. Везвѣрнатата вода. Характеристиката на митологични слој на епически пенесен циклус за Крали Марко. – In: Единство на българската фолклорна традиция. – София. – С. 117–145.
- Ивић 1928: **Ивић, Алекса**. Родословне таблице српских династија и властеле. – Нови Сад: Матица српска. – 19 с.
- Jagić 1881: **Jagić, Vatroslav**. *Kraljevic Marko kurz skizziert nach der serbischen Volksdichtung*. – In: *Archiv für slavische Philologie*. – Berlin. – Књ. V. – С. 439–355.
- Калајић (2006): **Калајић, Драгош**. Монблан – Марко Краљевић међу Европљанима. – Телевизија Аполо Нови Сад – 25/03.

- Караџић 1986: **Караџић, Вук**. Српски рјечник. – Београд: Просвета. – 853 с.
- Костић 1936: **Костић, Драгутин**. Кад је рођен Марко Краљевић? – Београд: Српска краљевска академија. – 14 с.
- Кулишић 1970: **Кулишић, Шпиро**. Из старе српске религије. – Београд: Српска књижевна задруга. – 176 с.
- Лома 2002: **Лома, Александар**. Пракосово. – Београд: Балканолошки институт. – 352 с.
- Љубинковић 1977: **Љубинковић, Ненад**. Епска легенда о Краљевићу Марку и епска легенда о Титу. – In: Гласник Етнографског института сану. – Београд. – Књ. ххvі. – С. 11–25.
- Малиновски 1971: **Малиновски, Бронислав**. Магија, наука и религија. – Београд: Просвета. – 381 с. – Оригинал: Malinowski Bronisław. Magic, Science, Religion. – New York: Doubleday Anchor Books, 1954.
- Маретић 1889: **Маретић, Томо**. Косовски јунаци и догађаји у народној епизи. – In: Рад Југославенске академије знаности и умјетности. Разреди филогичко-хисторички и филозофичко-јуредички. – Загреб. – Књ. ххvі. – С. 69–181.
- Маретић 1909: **Маретић, Томо**. Наша народна епика. – Загреб: Југославенска академија знаности и умјетности. – 263 с.
- Мирковић 1928: **Мирковић, Лазар**. Мрњавчевићи. – In: Старинар. Орган Археолошког друштва. – Београд. – Серија 111, књ. 111. – С. 11–41.
- Мирчић 1988: **Мирчић, Спасоје Д**. Краљевић узрок славе. – Ниш: С. Д. Мирчић. – 41 с.
- Михаљчић 2001: **Михаљчић, Раде**. Крај српског царства. – Београд: Српска школска књига: Knowledge. – 324 с.
- Недић 1964: **Недић, Владан**. Епске песме у Зборнику Аврама Милетића. – In: Зборник Матице српске за књижевност и језик. – Нови Сад. – Књ. х11/1. – С. 61–74.
- Новаковић 1893: **Новаковић, Стојан**. Срби и Турци х1v и хv века. – Београд: Државна штампарија Краљевине Србије. – 397 с.
- Орбин 1968: **Орбин, Мавро**. Краљевство Словена. – Београд: Српска књижевна задруга. – 475 с. – Оригинал: Orbini, Mavro. Regno degli Slavi. – Pesaro, 1601.
- Plutarch 1914: **Plutarch**. The Parallel Lives, Vol. 1. The Life of Romulus. – Harvard College: The Loeb Classical Library. – 89–188 с.
- Руварац 1884: **Руварац, Иларион**. Две студентске расправе И. Руварца. – Нови Сад: аутор. – 116 с.
- Скок 1972: **Скок, Петар**. Етимологијски рјечник хрватскога или српскога језика 11. – Загреб: ЈАЗУ. – 700 с.
- Срејовић (2002): **Срејовић, Драгослав**. Древни балкански елементи у лику Марка Краљевића. Илири и Трачани. О старобалканским племенима. – Београд: Српска књижевна задруга. – 348 с.
- Српске народне пјесме. Књ. 2, 1845: Сабрана дела Вука Караџића, књ. 5. – Београд: Просвета, 1988. – 672 с.
- Стојановић 1902: **Стојановић, Љубомир**. Стари српски записи и натписи 1. – In: Зборник за историју језик и књижевност српског народа. – Београд. – Књ. 1. – С. 1–480
- Стојковић 1907: **Стојковић, Сретен Ј**. Краљевић Марко – литерарно истраживање узрока његове славе и популарности у српском народу. – Београд: Државна штампарија Краљевине Србије. – 65 с.
- Сувајџић 2007: **Сувајџић, Бошко**. Иларион Руварац и народна књижевност. – Београд: Институт за књижевност и уметност : Друштво за српски језик и књижевност Србије. – 523 с.
- Томић 1909: **Томић, Јован Н**. Историја у народним епским песмама о Краљевићу Марку. – Београд: Српска краљевска академија. – 208 с.

- Тројановић 1983: **Тројановић, Сима**. Главни српски жртвени обичаји. – Београд: Просвета. – 395 с.
- Филиповић 1950: **Филиповић, Миленко**. Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа. – Нови Сад: Матица српска. – 48 с.
- Фрезер 1992: **Фрезер, Џемс**. Златна грана, студија о магији и религији. – Земун: Алфа : Драганић. – 851 с. – Оригинал: Frazer, James G. The Golden Bough – a Study in Magic and Religion. – New York: MacMillan, 1922.
- Халански 1884. **Халанский, Михаил Г.** К вопросу о заимствованиях в южнославянском народном эпосе. – In: Русский филологический вестник. – Варшава. – Књ. XI/1. – С. 93–115.
- Халанский 1889: Халанский, Михаил Г. К вопросу об отражениях сказания о Бове в сербском эпосе. – In: Русский филологический вестник. – Санкт Петербург. – Књ. II. – С. 260–282.
- Халанский 1893–1896, **Халанский, Михаил Г.** Южнославянские сказания о кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса: Сравнит. Наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа, Вып. I–IV. – Варшава: Варш. учеб. окр. – 800 с.
- Хекторовић 1997: **Хекторовић, Петар**. Рибане и рибарско приговарање. – Стари Град: Фарос. – 203 с.
- Чајкановић 1927: **Чајкановић, Веселин**. Митски мотиви у традицији о деспоту Стефану Лазаревићу. – In: Богословље, – Београд. – Књ. III. – С. 180–187.
- Чајкановића 1994а: **Чајкановић, Веселин**. О врховном богу у старој српској религији. Сабрана дела из српске религије и митологије. – Београд: Српска књижевна задруга: бигз. – 396 с.
- Чајкановић 1994б: **Чајкановић, Веселин**. Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. Сабрана дела из српске религије и митологије. – Београд: Српска књижевна задруга: бигз. – 473 с.
- Чајкановић 1994в: **Чајкановић, Веселин**. Студије из српске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из српске религије и митологије. – Београд: Српска књижевна задруга: бигз. – 547 с.
- Чајкановић 1994г: **Чајкановић, Веселин**. Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије. – Београд: Српска књижевна задруга: бигз. – 437.
- Џемс 1978: **Џемс, Е. О.** Упоредна религијае. – Нови Сад: Матица српска. – 400 с. – Оригинал: James, E. A. Comparative religion an Introductory and Historical Study. – London: Methuen and Co. Ltd., 1961.
- Шмаус 1969: **Шмаус, Алојз**. Погибија војводе Момчила. Народно стваралаштво – In: Folklor. – Београд. Књ. XXIX–XXXII. – С. 19–31.