

Александар ЛОМА  
Филозофски факултет  
Београд

## НЕКЕ СРПСКЕ ПАРАЛЕЛЕ ИСТОЧНОСЛОВЕНСКОМ ВИЈУ<sup>1</sup>

*Анстракт:* Мада је у новије време доказано да насловни лик Гогољеве приповетке *Виј* има фолклорну подлогу, остаје спорно колики је у њему удео пишчеве фикције; исто питање поставља се за „грдобу“ у првој Глишићевој приповеци *Ноћ на мосту*, и то још заостреније, с обзиром на Гогољев утицај на Глишића. Локална предања из Колубаре и један обичај забележен 1929. у Банату пружају основ за закључак да је Глишић у овом случају црпао из аутентичне народне традиције. Ланац идентификација води са ниже на вишу митолошку раван, преко „Хромог Дабе“ и „воденог ђавола“ до Дабога и староруског Дажбога, а на ширем поредбеном плану до индоиранског Вајуа.

Вија Гогољ изводи на позорницу истоимене приповетке у кључном тренутку: млади богослов Хома Брут под присилом три ноћи заредом сам у сеоској цркви чита молитве уз одар девојке-вештице чију је смрт скривио и притом бива изложен све већој напасти злодуха, но он је описао око себе чаробни круг који га чини невидљивим за њих, све док се не појави Виј: здепаст, хром човек, сав у земљи, гвоздена лица, са очним капцима спуштеним до самог тла. Његови садрузи подигну му очне капке и он угледа Хому; и нехотице, Хома му узврати поглед и сруши се мртав. У првој приповеци Милована Глишића „Ноћ

---

<sup>1</sup> Овај рад представља допуњен и поправљен текст реферата поднесеног на међународном научном скупу „Нижа словенска митологија“ у Сокобањи октобра 1995. године. Његова популарна и скраћена верзија под насловом „У потрази за Хромим Дабом“ објављена је у *Колубара. Велики народни календар за просту 1999*, Ваљево 1999, 196–205.

на мосту“ објављеној у часопису „Преодница“ за 1873/74, за коју писац у поднаслову, као и Гогољ за свога „Вија“, тврди да ју је узео „из народног веровања“, има једна слична сцена и сличан лик. Иван, који се одузео пошто је нагазио на „циновско коло“, да би оздравио мора преноћити у пуну пределу на мосту, где га, слично као Хому у цркви, у све већем броју и све снажније салеће нечиста сила, а да се он не сме маћи ни проговорити. Насртаји демона на мост ређају се у градацији, а онда долази врхунац:

Мало постаја па поче да се чује звиждање, најпре једно па друго, па треће, па се после осу – рекао би има их милијун милијуна те звижде. Чу се и звекет букагија... Мост поче да се улеже и да пуца страшно као год да се крши. Зачу се неки ход као да се ваља по мосту воденично камење... Иван погледа, али загустило! Мост се више и не види од сабласти... Обискоше као плева око њега. Док ето ти воде једну грдобу у букагијама, уста јој стоје више обрва а једно око испод носа... Доведоше је пред Ивана, па све сабласти нагрнуше чисто да га угуше; он опази како је вода већ пролила одоздо кроз мост и оквасила му чарапе и чакшире, тако се мост угнуо од тешка терета! Сабласти у тај мах загрокташе разним гласовима: „О, је! Је, је, је!... Хо, Хо, хо!“ па онда све одјурише као ветар под мост. Одмах се чу лупање у један дирек као да се удара најдебљи паламар – тако се мост тресе... Иван одскаче од јака зора за читав педао... – Утом, децо, запева петао. Док – ништа ти Бог не даде... само стаде пљесак и писка испод моста. Све се утиша. Иван, богме, мало и поплашен, кад чу петла, помете се те махну левом руком да се прекрсти... „А, где!“ помисли: „па ова ми рука здрава!“... Онако радостан прекрсти се десном и диже се. Ништа га не боли – здрав као од мајке рођен!“ (Глишић 99 д.).

Млади Глишић био је под снажним Гогољевим утицајем и нема сумње да му је док је писао ову сцену „Виј“ лебдео пред очима, па се у начелу чини оправдана сумња да је, упркос ономе што тврди у поднаслову, није узео из народног веровања, већ да ју је измислио према завршној сцени „Вија“. Са друге стране, и аутентичност самог Вија доводи се у питање: има оних који га сматрају Гогољевом фикцијом.<sup>2</sup> При таквом стању ствари неком би се могао наметнути закључак да се ове две сцене и два лика дају поредити само на књижевноисторијској равни, а да немају фолклористичког интереса. Новија истраживања су, међутим, показала да Гогољев Виј има подлогу у народним веровањима, где се јавља аналоган лик, пре свега под именом Светог Касијана.<sup>3</sup> Је-

<sup>2</sup> Најскорије Левкиевская 1998.

<sup>3</sup> Св. Касијан се слави 29. фебруара и оличава преступну годину која је била сматрана лошом по људе и по стоку, па је и овај светац у источносло-

дино за име *Вий* нема фолклорне потврде, но то не значи да га је Гогољ измислио: могуће је, и чак вероватније, да се ради о ранијем имену претхришћанског митолошког лика које је накнадно потиснуо хришћански хагионим. Наш начелни став, проистекао не само из анализе ових двају места код Гогоља и Глишића, него из увида у њихово целокупно стваралаштво, гласи да су обојица имала приступ изворној фолклорној грађи коју донекле доста верно преносе, а однекле књижевно надограђују. Одредити меру те надоградње деликатан је, али користан и потребан посао, јер може изнети на видело вредан фолклорни материјал, забележен сразмерно рано и пером врских записивача, који су добро познавали народни живот и дух. Пут до тог циља води кроз изналажење паралела за поједине елементе двају прича у оним записима народних веровања и предања чија изворност не подлеже сумњи.

Невесињски Тунгуз алиас Радован Перовић објавио је 1904. приповетку „на народну“ са фабулом сасвим сличном Глишићевој „Ноћи на мосту“: Петар Чатовић, угледан трговац из Рисна, помери памећу, и сви покушаји његових да му нађу лека остајали су узалудни док његов брат Марко није срео на Голији некога „низамског хоџу“ родом чак из „Шама“ (Персије), који му из својих књига протумачи да је Петар нагазио на „динско коло“ те је у њега ушао ђаво („шехитан“), и објасни му како да брата излечи: треба да га уочи Илина дне одведе на мостарски мост, па ту да чека „до испред кокота“, када ће наићи сватови цинског цара; тада нека падну ничице пред кочије и запомагају, а цар ће се за љубав своје невесте смиловати и истерати ђавола из горопадника. Хоџа му још да неки прашак да обојица попију како би могли видети цинове. Тако и буде: заноћивши на мосту, болесник и његов брат дочекају сватовску поворку, у којој се нађе и познати херцеговачки „здухаћ“ Мато Глушац; цар се сажали на молиоце и уз Матову помоћ дозна да су Петру напакостила четири брата „шехитана“ Цум, Цем, Цим и Цам, на чију је вечеру нагазио; овај последњи се у њега увукао. Цар га изгна из Петра, и нареди да сву четворицу обесе; уто петли запевају и „хавети“ нестане; Петар се пробуди здрав и примети да над мостом висе о влакнима своје паучине четири паука (Српски књижевни гласник бр. 93 [XIII, 7], од 1. децембра 1904, стр. 489–493). Несумњиво је угледање на раније објављену Глишићеву причу, што не мора да значи да је целу фолклорну подлогу Перовић измислио. Пре ће бити да је спојио

---

венском фолклору окарактерисан демонским епитетима и атрибутима, између осталог очним капцима спуштеним до земље које му подиже нечиста сила и убитачним погледом (Назаревский 1969; Ито 1989; Белова 1995; уп. и В.В. Иванов / В.Н. Топоров у МНМ I s.v.).

домаћи мотив излечења на мосту (њему познат из Глишића или са друге стране) са мотивом „џинске војске“ која се приказује у поноћ или у подне на путевима и раскршћима (уп. Stulli 239°–241°); сусрет с њом опасан је, али се везује и са магичним исцелењем, које се постиже тако што болесников рођак замоли џинског старешину, а овај у војсци нађе џина одговорног за болест која је човека снашла (id. 240°). Сам назив *џин* упућује на оријентално порекло, као и улога хоце у Перовићевој причи. У вези с тим занимљива је једна паралела из народног веровања забележеног почетком шездесетих година XX в. у Жепи:

У тежим случајевима лудила тражи се хоца који зна да сакупи и растури „даиру“, тј. да сакупи све ђаволе. Ово, наводно, ретко који хоца зна. И од оних који то знају ретко се који усуђивао да то учини, јер би га сакупљени ђаволи могли, ако их на време не растури, растргнути. По причању, то се врши овако: Хоца „учи“ (моли) с једним дечком кога упути у то како ће му помагати. Кад се ђаволи искупе, хоца разговара с њиховим старешином Хромом (Хромо се појављује и у причама српског становништва), каже му какво је стање болесника због кога је сазван тај скуп и пита који је од ђавола то учинио. Кад се то испита, Хромо нареди да се кривац обеси. Хоца тада растури даиру, а сутрадан се на ћуприји нађе цркнути миш (Fabijanić 223).

*Хромо* као ђаволски старешина није нико други до Хроми Даба, и ми овде очито имамо посла са укрштањем домаћих и источњачких мотива. Ове паралеле, на које нам је љубазно указао проф. др Љубинко Раденковић, указују да Глишић није био једина, а можда ни главна инспирација Невесињском-Перовићу, али што се тиче изворности саме Глишићеве приповетке, доказе за њу свакако треба тражити другде, не у књижевним обрадама попут ове, него у изворним фолклористичким записима.

За почетак, препознајемо најмање један несумњиво аутентичан фолклорни детаљ на Глишићевој „грдоби“. Букагије – ланци – на њеним ногама биће исто што и оне, најчешће „златне букагије“ за које се у поречјима Дрине, Саве и Дунава верује да водени ђаво њима обмотава ноге својих жртава и повлачи их у дубину да се удаве (Зечевић 1981, 29 д.). Мост на којем Иван проводи ноћ Глишић лоцира „на страшном месту“, близу вира где се удавила нека баба Јока, па се прозвао *Јокин вир*, где се људима „много превиђало“ и куда је било опасно „проћи ... саму човеку увече или ноћу“: то илуструје причом о утопљенику Авраму, који је у неко доба ноћи сишао онамо да се окупа, па га „на један мах стаде нешто вући за ноге, тешко као олово, и одвуче га на дно. После неки Тимотије и Пантелије с Бобије зароне у вир и нађу Аврама где седи на дну вира као год жив, а на крилу му чучи црно дете – није веће од мачета. И ту га изваде и укопају онде крај обале“ (ор. cit. 96). На истом веровању темељи се прича о Петрову виру у другој Глишиће-

вој приповеди „Глава шећера“: Петар је тамо ловио рибу ноћу, па му се закачи пређа за неки пањ под водом; он зарони да је распетља, но кад је то урадио и хтео изронити нешто га стегне за обе ноге и повуче наниже, „као олово“. Ухвати се рукама за неке жиле и једва некако изађе на обалу, „кад има шта видети! ... На ногама му жуте букагије, као восак! ...“ Док је ишао кући, у три наврата Петра је салетао неки поп „црн као угљен, а лице и све му зарасло у саму браду“ тражећи букагије, но он га сва три пута одбије, и једна пранга за другом саме му спадну с ногу. Однесе букагије кући и баци у ватру, а оне огоревши остану и саме „црне као угљен“ (ор. cit. 163 дд.). Слична једна прича забележена је у Славонији: један човек се спасе из воде са букагијама од сувога злата око ногу, па му сутрадан дође водени демон и понуди да му букагије скине и натраг узме (Зечевић ор. cit. 30). Све ово не оставља сумње да Глишићева „грдоба“ рефлектује фолклорни лик воденог ђавола, свакако оног најстаријег, за којег се сматрало да је најопаснији (ор.cit. 29 д.). Можемо се, наравно, питати да ли је сваки детаљ у Глишићеву опису те сподобе аутентичан. То што сама она има на ногама ланце којима би иначе требало да повлачи људе на речно дно може бити одраз схватања о воденом демону као о првом утопљенику (ор. cit. 27), али и реплика Вијове хромости. Уста више обрва одговарају Вијовим очним капцима спуштеним до земље и могла су бити према њима измишљена, али је мотив демонског бића са трепавицама до земље (које, као ни Виј ни Глишићева „грдоба“ није у стању само да иде, већ га воде и подижу му капке) забележен у оближњем Срему (в. ниже). Као додатну, но не особито специфичну сличност забележимо да и Виј, као и „грдоба“ и „црни поп“ у Глишића ишчезавају на петлов пој, само што се то дешава за Хому прекасно а за Глишићеве јунаке у прави час да их спасе.

Било како било, можемо узети да Глишић овде, противно оном што би се у први мах могло поверовати, није напросто измишљао по угледу на „Вија“, него би се пре могло рећи да га је за његов књижевни „првенац“ надахнула та – с обзиром на словенско прасродство нимало случајна – околност, што је у веровањима и предањима свог завичаја препознао мотиве сличне онима који чине фолклорну подлогу Гогољеве приповетке. То не важи само за лик главног демона, него и за целу сцену на мосту. Она се упадљиво подударе са једним банатским веровањем, које је између два светска рата забележио Петар Ж. Петровић:

У околини Врачева Гаја верује се за децу која се роде са „репићем“ (подужом кичмом), да их је *нечисти* (ђаво) претворио у „пркуљиша“ (ђаволче). Таква су деца обично и душевно болесна. Оваква се деца могу излечити само на Нери код Ђавољег Моста. На мосту треба за-ноћити и чекати да се појави *даба* (најстарији ђаво) и то само врхом своје црвене капице. Ако га дете угледа, оно ће оздравити. Код Ђаво-

љег Моста се неће нико окупати ни за живу главу, јер би даба одвео купача у дубину и удавио. Немци зову овај мост *die Töufelbrücke* [sic!] и причају, да се за време „Границе“ купали немачки војници и да су се сви подавили. Све ове и сличне несрећне случајеве, који се догоде код овог моста, народ приписује ђаволима, који живе у води испод моста. У ствари Нера је на томе месту брза и пуна вртлога, па се често дешавају несрећни случајеви.“ (Петровић 1929).

Ова паралела несумњиво доказује да се сцена на мосту код Глишића заснива на изворној народној представи. То значи да у фолклору посавских и подунавских Срба срећемо митолошки лик аналоган источнословенском Вију, који се појављује у драматуршки и сценографски сличној ситуацији као и Виј, на врхунцу ноћних искушења којима усамљена човека подвргавају демонске силе, с том разликом што код Гогоља Хома бива невољно подвргнут том врхунском искушењу и не одолевши му умире, а у српским варијантама оно је драговољно, и онај ко му одоли бива исцељен. Друга разлика је у тесној вези српског лика са водом, каква се за Вија не да установити. Банатски Даба борави у виру под Ђавољим мостом и утапа оне који се усуде да се тамо купају, а аналоган мотив присутан је и код Глишића: он мост на којем Иван проводи ноћ смешта крај једног озлоглашеног вира где су демони већ утопили многе људе, а на појаву „грдобе“, која функционално одговара Вију и банатском Даби, сам Иван заједно с мостом почиње тонуту у воду и потонуо би да петлова песма није разбила чаролију. Опис и дејство банатског Дабе, означеног као „најстарији ђаво“ у потпуности одговара лику водењака или воденог ђавола у српским веровањима која је прикупио Слободан Зечевић. Водени демон описује се као „матори“ или „стари“ ђаво са карактеристичном црвеном капицом на глави; он дави људе у речним вировима и крај воденица прибављајући тако поданике за своје подводно царство где влада над утопљеним душама столујући у стакленом или кристалном дворцу; рибари гаштују различитим жртвама ради добра улова. По Зечевићевим речима, изглед и функције воденог демона су слични или исти у поречјима Дунава, Тимока, Мораве, Саве и Дрине, а не недостају примери из самог Баната. На општесловенском плану српском водењаку одговарао би чешки и пољски водник, руски „водени“ (*водяной*) (Зечевић 1981, 22–30; Раденковић 2000). Зечевић нема ни један пример да се водени ђаво зове *Даба*, али га ми осим у Банату и суседном српском Подунављу<sup>4</sup> налазимо под тим именом и у области Колубаре. На реци Колубари, у селу Јабучју, има место *Дабин*

<sup>4</sup> У народној причи из Брзе Паланке објављеној у „Кићи“ за 1925, бр. 2, 3 и 4, јавља се *Роми Даба* у виду човека који стоји у реци, заглибљен у блату.

*брод*. Легенда каже да се то оно прозвало по Даби, човеку натприродна порекла и необична изгледа: родио се од оца ђавола и мајке виле, крај воденице; био је хром на десну ногу, кљаст у леву руку, разрок (Радовановић-Ерић 1981, 105–107). Дошавши онамо из Босне, примио се у службу код Турака да буде „царев бродар“ на Колубари, па је убијао турске хаџије које су ишле на хабу бацајући их у вир (ор. cit. 107–110). Исти легендарни лик познат је и другде у тој области: тако су забележене приче о уклетој воденици на реци Бељаници где се *Даба* прихватио да буде воденичар излажући се напасти својих ђаволских рођака (ор. cit. 111–112). Име *Даба*, хромост, ђаволска природа, мотиви прелаза преко реке и давлeња у реци, све се у тој мери подудара са предањем о ђавољем мосту на Нери да не може бити сумње у заједничку митолошку подлогу банатске и колубарске традиције.

Врло је вероватно да се име *Даба* изворно везивало и за Глишићеву „грдобу“. Наиме „Ноћ на мосту“ дешава се „под Ћелијским висом“, у амбијенту који подсећа на клисуру реке Граца код манастира Ћелије јужно од Ваљева, али одређене топографске појединости и локалне легенде указују на друго место истог имена у истом крају као на исходиште оне фолклорне традиције из које је Глишић црпао материјал за своју приповетку. Наиме, Градац се код ман. Ћелије, као и другде, гази, и није било моста све док није подигнут велики вијадукт на барској прузи. У вези с овом чињеницом је свакако и то што Глишић нигде не наводи име реке која тече испод моста, иако је у опису сабласне ноћи у много наврата помиње, углавном као „воду“, и мада иначе и са мање повода наводи низ топографских имена из ваљевског краја, обogaћујући њима локални колорит приповетке. Непомињање Граца је утолико упадљивије што је то река на чијим је обалама у истоименом делу Ваљева Глишић одрастао. Чини се основана претпоставка да је фолклорна подлога Глишићеве приповетке ноћно исцељење лоцирала на неко друго место и другу реку, а да је Глишић ради живописнијег амбијента тај догађај пренео у добро му познату градачку клисуру, где се заиста над реку надносе високе стене у којима се гнезде сове и друге птице, како је он то описао (ор. cit. 96). Усмено предање из којег је Глишић несумњиво црпао није морало прецизирати локацију моста, но ми бисмо указали на могућност да Глишићево смештање „под ћелијски вис“ није било сасвим произвољно, већ да је пошло од истоветности имена. Наиме, у истом крају постоје још једне *Ћелије*, село названо по старом манастиру који је сада порушен, смештено на десној обали Љига код самог ушћа ове реке у Колубару. И ту има вис, тачније побрђе које се доста стрмо спушта ка ставама двеју река, носећи у разним деловима разна имена: *Враче(во) Брдо*, *Човка*, *Чот*. И Љиг и Колубара код Ћелија

су знатне реке које се данас прелазе мостовима; камени мост на Љигу одмах узводно до Ћелија, између Боговађе и Жупањца, постојао је већ у доба настанка Глишићеве приповетке (Милићевић 1876, 128); како се Љиг у доњем току не може бродити (СЕЗБ 8/1907, 386), њему је на истом месту или негде у близини морала претходити дрвена „ћуприја“ на каквој је преноћио Глишићев јунак. За ове Ћелије као изворну позорницу „Ноћи на мосту“ не говори само подударно име и одговарајуће топографске одлике места, већ и неки фолклорни показатељи. По врачевом упутству, Иван је имао заноћити на мосту уочи младог петка, а непосредно до Ћелија налази се село *Петка*, названо по старој цркви, данас преправљеној. Ова појединост може бити и случајна, али више значаја треба придати податку да се управо у селу Петки до Ћелија, испод Голог Брда, налази место са остацима старих грађевина, где је по предању некад била непресушна бара, крај које се свашта привиђало: „коњ у води, пласт сена како плови по бари, запаљена кандила итд.“ (Петровић 1949, 195). Та привиђења истоветна су или слична онима која је имао Глишићев јунак Иван пре него што су га цинови „устрелили“ (јахач на белом коњу, пластови који прелазе преко пута). Закључак је да се целокупна сценографија фолклорне фабуле на којој се заснива Глишићева приповетка и коју је Глишић разбацао на низ локалитета, махом јужно од Ваљева, може препознати згуснута на малом простору око ушћа Љига у Колубару: место где се привиђа и где човека може снаћи изненадна болест (код Глишића оп. cit. 88 то је поље Мравињци на планини Повлену); седиште врача који је у стању да нађе лек тој болести: *Врачево Брдо* у Ћелијама за које се везује предање о *врачу* који је ту живео (Радовановић-Ерић 1981, 74 д.; код Глишића Иван иде неком врачу Новаку у тамнавске Чучуге); култно место Свете *Петке* за које се могла везивати пракса магијских радњи ради исцелења о *младом петку*; мост на реци под висом који се с правом може означити као *ћелијски јер* је над селом које се зове *Ћелије*. Поврх свега, у Ћелијама има *Дабин брод* на Љигу (Петровић оп. cit. 216.), а видели смо да име *Даба* пристаје главном демону чију појаву на мосту Глишић описује. Овај *Дабин брод* на Љигу код ушћа је само десетак километара узводно од другог *Дабиног брода* на Колубари, за који су везана горе поменута предања о хромом воденичару и скелесији Даби. Што се тиче фабулације, заједничка је веза са реком (мост : брод, воденица), затим мотив јахања на сабласном белом коњу (у легенди о „Дабиној бедевизи“ на таквом коњу јаше сам Даба). Можемо закључити да је Глишић из уметничких разлога своју причу преместио из једних Ћелија у друге, са ушћа Љига у Колубару у живописнији истоимени предео на Грацу. Ако су наша топографска запажања исправна, паралелизам између Глишићеве приповетке и ба-

натског веровања протеже се и на име централног лика: и овде, и тамо био би то *Хроми Даба*, ђаволски поглавар.<sup>5</sup>

Овај ономастички налаз помаже нам да превазиђемо проблем који се наизглед испречио пред нама на компаративном плану, с обзиром на то да лик којим се бавимо показује црте воденог демона коме код источних Словена одговара *водяной*, а не *Вий*. *Хроми Даба* је иначе познат и комплексан фолклорни лик, који се никако не може свести на просто отеловљење водене стихије. Осим тога, и мотив исцељења на мосту изворно не мора имати везе са водом. Ради се о симболу који је у сличним контекстима магијског лечења широко распрострањен и мање-више јасан: мост ту представља прелаз са овог света на онај, а лечење на њему одраз је оностраног путовања врача-шамана преко границе која раздваја два света ради повраћаја одбегле болесникове душе. Неће бити случајно што се „Ђавољи мост“ налази у селу *Врачев Гај*, а изнад *Дабина Брода* у Ћелијама диже се легендама обавијено *Врачево Брдо*. Сличне шаманистичке представе већ су препознате у источнословенској традицији о Вију. По Пропу, Виј је нека врста шамана међу ђаволима, тј. у царству мртвих, способног да види живе људе на исти начин на који живи, овоземаљски шаман једини има моћ да види мртве (Пропп 1946, 60), а по убедљивом тумачењу Вјачеслава Иванова, Хома Брут умире зато што је погледавши Вија у очи заправо ступио у царство мртвих (Иванов 1973, 156; уп. Цивьян 1979, 202).

Представа о мосту који дели овај свет од онога среће се и иначе у српском фолклору, посебно у веровању да људска душа по смрти иде у рај преко пакла мостом или брвном који се пред праведном душом шири, а пред грешном сужава као длака, тако да она пада у пакао. Са овим веровањем је везан и такође веома распрострањен мотив спроводника умрлих душа: најчешће је то Свети Арханђео. Елиаде у својој синтези о шаманизму (Eliade 1968) констатује да су сличне представе распрострањене од Кавказа до Индонезије и претпоставља да су се по

---

<sup>5</sup> Даба колубарских предања, разуме се, није једини и врховни ђаво, већ само син једног од многих ђавола и сам обдарен ђаволским особинама. Ту, дакле, имамо посла са ђаволом као генеричким појмом („черт как родовое понятие“: Толстой 1995, 256). Но његово име и хромост не остављају сумње да се овде ради о деградираној хипостази Хромог Дабе као ђаволског цара (главни ђаво је и код Руса хром, уп. Толстой, *op. cit.* 246 д.). Што се тиче банатског Дабе, он јесте означен као „најстарији ђаво“; не носи, додуше, свој иначе уобичајен епитет *хроми*, но у Банату постоји веровање о *хромом деду Давиду* за кога је изнета претпоставка да може бити у вези са Хромим Дабом (Толстой 1990, 104–105).

свему судећи шириле из индоиранског извора. Слободан Зечевић у својој књизи о култу мртвих код Срба (1982, 25–31) запажа да у кругу сличних веровања код разних индоевропских народа српска стоје нарочито блиско иранским, па са једне стране указује на сродство старих Словена и Иранаца, а са друге помишља на персијски утицај на Србе посредством Турака, премда према овој другој претпоставци изражава ту резерву, да су таква веровања присутна и у српским етничким оазама на северу, у Мађарској и Румунији, где Турци нису имали дуготрајног и непосредног утицаја, између осталог у Банату, где је Ердељановић установио један старији словенски слој који никада није прелазео Саву и Дунав. У прилог таквом мишљењу ишао би банатски Хроми Даба под „Ђавољим мостом“, док би на могућност да овде ипак има познијих оријенталних примеса указивала горепоменуто улога хоца и њиховог „окупљања даире“.

Наш налаз, да српски лик Хромог Дабе као чувара моста на прелазу из овог у онај свет одговара источнословенском Вију омогућује прецизније сагледавање тако постављеног проблема на ширем компаративном плану. У старој иранској митологији душе после смрти иду на мост Чинват који води у рај на небу преко провалије која представља царство Злог Духа-Ахримана, дакле пакао. По зороастријском веровању душе онуда води Сраоша, Ахурамаздин „послушни“ помоћник, нека врста арханђела, но у пехлевијском спису „Бундахишн“ одражено је раније, предзороастријско схватање, по којем ту улогу игра старо индоиранско божанство Вају, удвојено у две хипостазе, добру и злу. „Добри Вају“ (*Vāi i vēh*) узима за руку праведнике и одводи их на небо, док грешнике његов антипод, „Зли Вају“ (*Vāi i vattar*) убија, под чим се свакако подразумева да он њихове душе обрушава са моста Чинват у бездан пакла (уп. Wikander 1941, 18). Даба који дави људе у вировима неће бити ништа друго него одблесак овога демона смрти, тим пре што се и иначе прелаз са овог света на онај може пројектовати на земаљску воду: тако се у источној Србији пред четрдесетодневни помен полагало брвно преко неке воде: чин имитативне магије коме је сврха да се покојниковој души помогне при преласку преко моста у рај (Зечевић 1982, 29).

Упадљива подударност ликова иранског Вајуа и српског Хромог Дабе у веровањима везаним за пут на онај свет и аналогна улога Вија као вратара царства мртвих која произлази из наведених запажања Пропа и Иванова омогућују да се већ претпостављена етимолошка веза између иранског теонима *Vāyu* и митолошког имена *Вий* постави на чвршћу садржинску подлогу. В. И. Абајев први је (Абаев 1958; 1965, 111 дд.) указао на могућност да иза укр. *Вий* стоји стари словенски теоним *\*Veǰь* (*\*Veǰь?*) идентичан индоиранском *Vāyu*-. Неки, као О. Н. Трубачев, од-

бацују ту етимологију, поричући сродност двеју представа. Абајев је, додуше, указао на семантички паралелизам између Вија на једној, иранског Вајуа и демонских дивова *væuig*-а у осетским предањима на другој страни; његову аргументацију допуњују и продубљавају Бонгард-Левин и Грантовский (1983, 77–84); њена суштина је у томе, да је, у складу са горе наведеним Проповим и Ивановљевим запажањима, и Виј, као и Вају, вратар царства мртвих. Занимљива би могла бити и та аналогија, да су вејузи – чудовишни горостаси, а у првобитној верзији Гогољеве приповетке Виј је „какой-то образ человеческий исполинского роста“, но ми не знамо коју је Вијову црту Гогољ узео из народног веровања: дивовски или здепаст стас, а која је плод његове интервенције. Могуће је да су обе аутентичне фолклорне. Међутим, у Гогољевој причи недостаје један детаљ карактеристичан за иранске традиције: мотив моста. Вајуу који води душе умрлих преко моста Чинват одговара осетски Вејуг који стоји на вратима царства мртвих до којих се долази преко једног моста: важно је да овај детаљ фигурира у тексту који се изговара у склопу веома архаичног обреда посвећења коња покојнику и који заправо представља упутство покојниковој души како да доспе у своје вечно боравиште. Даба, који се у горе размотреној српској традицији јавља као очит пандан Гогољеву Вију, а истовремено је чувар моста који води на онај свет, на тај начин посредно потврђује дубинску везу између Вија и иранског Вајуа. Абаев рачуна са прасродством сл. *\*Veǰь* и индоиран. *Vāyu-* на индоевропској равни, но ако та веза стоји пре би се могло помишљати на словенску позајмицу из иранског (уп. Svetko-Orešnik 1983, 201).

Етимологији *Вий* : *Vāyu-* противставља се тумачење украјинског митолошког имена из словенских језичких средстава. Пре свега се оно, с обзиром на Вијове до земље спуштене очне капке, везује са речју *ve-ja* која управо то значи у источнословенским говорима (уп. ЭСУМ s.v. *вия*). Иванов у наведеном раду шири то етимолошко повезивање на низ других словенских речи, међу њима за јужнословенски назив женских демона *вила*. То би са своје стране имало поткрепу у околности да се као српски пандан Вију јавља и *вила*. По легенди коју је у првој половини прошлог века слушала и доцније забележила у свом родном Врднику, у Срему, Милица Стојадиновић-Српкиња, у кули Врдничког града спава најстарија вила, од које су све друге виле, и која не може сама да отвори очи, него је у пролеће изведу њене унукe и праунокe и подигну јој трепавице, па их држе док она не види који ће облак тога лета на коју страну послати (1862, 171 д.). Може се узети да и овде имамо митолошки лик аналоган Вију, тим пре што пол бића са капцима до земље и у источних Словена варира, па је то каткада вештица – *ведьма*. Две могућности

тумачења имена *Вуј* које смо набацили чине се међусобно противречне, јер се индоирански теоним *Vāyu-*, као и сродан први део литавског имена бога ветра *Vejo-patis*, изводи од глаголског корена *vā-* ‘дувати’ < ие. *\*vē-*, који је и у сл. *ve-trъ*, док би реч *вила* била од слов. глагола *вити* коме у Авести одговара *vay-* ‘гонити’. Ово последње извођење добро се слаже са функцијом коју има „најстарија вила“ у наведеној сремској легенди: она ту иступа као демон ветра који усмерава облаке, другим речима одређује правце ветрова који их *вију*, гоне преко неба: треба ли нагласити да се у том сегменту нашег поређења опет пројављује функционална блискост са индоиранским Вајуом, који је у основи бог ветра и олује. Но противречност која се тиче крајњег индоевропског порекла речи и која се заострено поставља пред модерне етимологе могла је у међувремену избледети за језичко осећање и избрисати се у говорној и култној употреби. Стари Иранци доживљавали су теоним *Vayu-* као изведен од глагола *vay-* ‘гонити’, прасродног словенском *viti*. О томе сведочи химна Авесте посвећена Вајуу, која ставља богу у уста овакво тумачење сопственог имена: „Ја се зovem *Vayu* зато, што прогоним (*vayemī*) обоја створења, и она која је створио Свети Дух, и она која је створио Зли Дух“ (уп. Wikander 1941, 7). Да то не треба схватити као произвољну игранију аутора химне сведочи чињеница да се у целокупној писмености „Авесте“ теоним *Vayu* пише са кратким уместо очекиваног дугог *a*, што се не да објаснити друкчије него дејством његовог паретимолошког наслањања на глаголски корен *vay-* (op.cit. 15).<sup>6</sup>

Наше истраживање се постепено са равни демонологије преноси на вишу митолошку раван, јер нас је на једној страни *Вуј* одвео до *Vayu-*а, једног веома важног староиранског божанства, а на другој страни српски *Хроми Даба* води нас преко легендарног лика Божјег супарника *Дабоба* до *Дажбога*, једнога од богова староруског пантеона. За даље поређење важно је боље сагледати природу иранског Вајуа, у светлу у

<sup>6</sup> Тиме се релативизује Гершевичева критика Димезиловог (G. Dumézil) извођења осет. *væjug* ‘див’ од *Vayu-* (које изм. осталих прихвата и Абаев). Гершевич претпоставља да је осетски митолошки назив изворно значео ‘гонич > ловац’, позивајући се на согд. *w'uwq* < *\*vayuka-* ‘ловац’ и осетски глагол *vain* ‘трчати’ < стيران. *vay-* ‘гонити’ (Gershevitch 1959, 321 д; поред њега, сумњу у везу *væjug* : *Vayu-* исказао је и Е. Benveniste, а у везу *Vayu-* : *Вуј* О. Н. Трубачев, уп. Бонгард-Левин/Грантовский l.c.). Контаминација двеју основа у „Авести“, као и поменута функционална подударност вејуга и Вајуа у формулаичним текстовима о путу душе на онај свет, јасно очитују да иза осетских *væyug-*а, без обзира на евентуалну етимолошку речи везу са *vay-* ‘гонити, ловити’, и именом и представом стоји стари ирански бог *Vayu-*.

којем је предочава Hermann Lommel. По Ломелу, Вају, који се под истим именом среће и код старих Индијаца, није пука персонификација ветра – то је бог *Vāta*, који је такође заједничко индоиранско наслеђе – већ оличење ваздуха, које обухвата не само атмосферске феномене какви су ветар и олуја, него и дах којим човеку бива удахнут живот и који га напушта на издисају; стога је он божанство краја и почетка, живота и смрти (Lommel 1927, 143–150). У Ведама то схватање долази до изражаја кроз прво место које Вају редовно има у литургијском обраћању боговима и које је на први поглед необично јер он иначе у староиндијској религији нема неку истакнуту улогу нити развијену митологију. Код старих пак Иранаца добио је улогу психопомпа зато што оличава атмосферу која раздваја земљу од неба и у којој остају да блуде душе оних који не оду ни на небо ни у пакао, слично као што се у Срба несмирених душе утопљеника и самоубица замишљају у ветру који води олујне облаке. Код Срба смо се већ упознали са „најстаријим ђаволом“ који под водом влада душама људи које је утопио и који носи име *Даба*, а једна приповетка из Крушевца приказује нам *Хромог Дабу* као владара над несмиреним душама грешника уопште, независно од начина смрти (Ђорђевић 1953, 18 и 36). Значајно је да такву власт има у мачванској скаски *Дабог*. Име *Дабог*, од кога је *Даба* изведено као хипокористик, ту носи супарник небеског Бога. Између њих двојице постоји погодба да *Дабогу* иду после смрти грешне душе, а небеском Богу праведне. У сукобу са Божјим сином *Дабог* разјапи чељусти од земље до неба да га прогута, но овај му заглави копље међу вилице и он остане заувек тако (Вила 2, Београд 1866, стр. 642). У овој скаски досадашњи коментатори на челу са Јагићем (Јагић 1881; уп. Милошевић-Ђорђевић 1971, 163–175, са даљом литературом) једнодушно су видели утицај богумилско-манихејског дуализма, превиђајући њено космолошко значење. Посреди је једна варијанта распрострањеног мита о одвајању Земље од Неба: *Дабог* који се, савладан, нашао између њих раздвајајући их зевом својих чељусти може се схватити најпре као ваздух, атмосфера, дакле оно што оличава ирански Вају. У складу с тим је и што се у другој скаски са истог подручја, која говори о томе како је *Дабог* нехотичним саветом помогао Богу да створи свет, испољава *Дабогова* власт над ветровима (Вила I.c.; уп. за варијанте Ђорђевић 1958, 12–16).

Даљу потврду идентификације Вија са хромим *Дабом/Дабогом* пружа нам други круг српских предања о *Дабогу*, који је усредсређен око Кучајне, старог рудника у српском Подунављу. Ту има брдо *Дажбог* у којем по врло развијеној, од прве половине прошлог века низом записа фиксираној традицији живи *Сребрни цар*, човеколико биће цело или само са главом од сребра, господар руде, уопште подземнога блага,

подземних и лековитих вода (Ђорђевић 1934, 120 дд.). Сличне представе о демонском чувару рудника познате су код Немаца, па постоји претпоставка да су оне Србима дошле од саских рудара, који су у средњем веку били присутни у већини српских рудника, па и у Кучајни. Но предања о Сребрном цару садрже и мотиве који немају много везе са рудничким демонима, пре свега мотив отете Персефоне, преко кога се тај лик доводи у везу са краљичким поворкама и са познатим падањем жена у транс у Дубокој: реч је о архаичним обичајима у том делу Србије који су временски фиксирани за хришћански празник Духова или Тројица, који међутим имају своје претхришћанске корене на Балкану у античком празнику „Русаља“ (*Rosalia*). У Кучајни је археолошки установљен антички рудник, а вредно је пажње да су нека предања слична кучајнским забележена у Срему и српској Посавини, где се могу узети за други римски рударски центар на планини Церу. Све ово упућује на претпоставку да лик Сребрног цара има супстратну подлогу. Најпре помишљамо на трачког Залмоксида, владара подземног света за кога је била везана својеврсна мистерија спаса и који је изгледа овде, а и другде бивао поистовећен са грчким Асклепијем, богом коме грчка митологија приписује способност не само да лечи живе, већ и да васкрсава мртве. Култ Асклепија (Ескулапа) епиграфски је посведочен у Кучајни, а једна легенда помиње лековиту воду у близини станишта Сребрног цара. Име за брдо, а првобитно свакако за његова митског станара *Дајбог* било би ту својеврсна *interpretatio Slavica* која је имала своје упориште не само у функцији даваоца блага израженој значењем (или једним од могућих значења) тога имена, него и у есхатолошкој улози коју смо управо сагледали код Дабога, а какву је морао имати и његов предсловенски претходник у овом делу Подунавља, био то Залмоксид или неко друго божанство. Што се пак тиче аспекта Сребрног цара као господара подземних блага, ни ту није потребно посезати за германским адстратом, јер смо видели да је Даба/Дабог изворно истоветан источнословенском Вију, а за Вија Гогољ у напомени уз наслов истоимене приповетке вели да је то по малоруској празноверици *начальник гномов*, старшина гнома, тј. патуљака или горских духова који живе у дубинама земље и чувају рудна блага. Дабога/Хромог Дабу повезује са демонима рудника у српском веровању и један карактеристичан атрибут – црвена капа.<sup>7</sup> Исти детаљ срели смо на другој страни код воденог демона, са којим се Сребрни цар/Дајбог може поредити и по другим основима: као господар подземних вода, владар над мртвима и давалац обиља (које је код једног изражено у уловљеним рибама, а код другог у племенитим рудама).

Са Сребрним Царем, којег смо се у овој прилици могли само летимице дотаћи, не прекида се ланац међусобно скопчаних проблема,

какви су: однос српског Дабога према староруском Дажбогу, контекст у којем оба лика иступају као митски преци, право значење поистовећења Дажбога са Хелијем у преводу Малалине хронике, његов однос према Хорсу и Стрибогу унутар Владимировог пантеона, порекло и значење теонима \**Dad'ьbogъ* и \**Xьrsъ*, лунарне црте код Дабога и сродних фигура у српском фолклору, међусобна сродност иранског Вајуа, српског Дабога, германског Водана, можда и балтског Вејопатија и трачког Хероја, проблем словенског дуализма, аутентичност Хелмолдовога Чарнобоха у светлу српских паралела и његова идентификација са Дабогом итд.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> СЕЗб 50/1934, 175. И не знајући за банатску традицију о Даби и Ђавољем мосту, Чајкановић (1941, 435) црвену капу узима за Дабогов атрибут, очуван не само у веровању о рудничким демонима, него и у погребним обичајима, јер га добија мушки покојник у разним српским крајевима (Левач и Темнић; Војна Крајина).

<sup>8</sup> За даље везе овде размотреног митолошко-обредног склопа, посебно са куцајнским Сребрним царем и са староруским Дажбогом, уп. Лома 1998 и Лома 1998. Везама Да(ж)бога са Воданом, Вајуом и Трачким коњаником бавим се у свом прилогу са научног скупа одржаног новембра 1995. поводом 120-годишњице класичне филологије у Београду (зборник још није објављен); уп. сада Лома 2002, 208 д., 213; тамо и за мачванску скаску о Дабогу (стр. 222, 225), као и за проблем словенског дуализма (186 д.). За име *Дабог* в. ОС 23 д. Уп. још одредницу **Дажбог** В. В. Иванова и В. Н. Топорова са мојом допуном у *Словенска митологија* 145 д.

## ЛИТЕРАТУРА

- Абаев 1958: В. И. Абаев, Образ Вия в повести Гоголя, *Русский фольклор*, в. 3, Москва/Ленинград.
- Абаев 1965: В.И. Абаев, *Скифо-европейские изоглоссы. На стыке востока и запада*, Москва.
- Белова 1995: О. В. Белова, одредница Вий у: *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва 1995, стр. 90 д.
- Бонгард-Левин/Грантовский 1983: Г. М. Бонгард-Левин / Э. А. Грантовский, *От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история*, Издание второе, исправленное и дополненное, Москва.
- Ђорђевић 1934: Т. Р. Ђорђевић, *Наш народни живот X*, Београд, 120 дд.
- Ђорђевић 1953: Т. Р. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ LXVI, Живот и обичаји народни 30.
- Ђорђевић 1958: Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа I*, СЕЗБ LXXI, Живот и обичаји народни 32, Београд.
- ЭСУМ: *Этимологичний словник української мови*, Київ 1982–.
- Глишић: М. Ђ. Глишић, *Сабрана дела I–II*, прир. Г. Добрашиновић и Д. Влатковић, Београд 1963.
- Гоголь: Н. Гоголь, *Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород. Повести*, Москва 1959.
- Зечевић 1981: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд.
- Зечевић 1982: С. Зечевић, *Култ мртвих код Срба*, Београд.
- Иванов В. В. 1971: В. В. Иванов, Об одной параллели к гоголевскому Вию, *Труды по знаковым системам*, в. 5, Тарту.
- Иванов В. В. 1973: В. В. Иванов, Категория „видимого“ и „невидимого“ в тексте. Ещё раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому Вию, *Structure of texts and semiotics of culture*, The Hague/Paris, 151–176.
- Иванов В. В. 1989: И. Ито, Общеславянский фольклорный источник гоголевского „Вия“, *Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка* 1989, 5.
- Левкиевская 1998: Е. Е. Левкиевская, К вопросу об одной мистификации или гоголевский Вий при свете украинской мифологии, *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana/Pisa, 307–315.
- Лома 1998: А. Лома, Древние славянские божества у сербов, *Живая старина* 1 (17) 98, Москва, стр. 2–4.
- Лома 2002: А. Лома, *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*, Београд.
- Милићевић 1876: М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија I–II*.

- Милошевић-Ђорђевић 1971: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције* (= Филолошки факултет Београдског универзитета. Монографије књ. ХLI), Београд.
- МНМ: *Мифы народов мира, Энциклопедия I-II*, Москва <sup>2</sup>1987–88.
- Назаревский 1969: А. А. Назаревский, Вий в повести Гоголя и Касьян в народных поверьях о 29 февраля, *Вопросы русской литературы*, Львов.
- ОС: Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, *Огледна свеска*, Београд 1998
- Петровић 1929: П. Ж. Петровић, Ђавољи мост на Нери код Врачевог Гаја у Банату, *Записи. часопис за науку и књижевност*, Цетиње, књ. IV, св. 2, фебруар 1929, стр. 119.
- Петровић 1949: П. Ж. Петровић, *Шумадиска Колубара*, СЕЗб LIX, Насеља 31, Београд.
- Пропп 1946: В. Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград 1946.
- Раденковић 2000: Љ. Раденковић, Митолошки становници вода – водењак, *Даница за 2001*, Вукова задужбина, Београд, стр. 310–316.
- Радовановић-Ерић 1981: Б. Радовановић-Ерић, *Дабина воденица – легенде из околине Београда*, Београд.
- СЕЗб: *Српски етнографски зборник* Српске академије наука и уметности, Београд.
- Словенска митологија*: С. М. Толстој / Љ. Раденковић (ред.), *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*, Београд 2001.
- Стојадиновић 1862: Милица Стојадиновић Српкиња, *У Фрушкој Гори II*, Земун 1862, пон. изд. Београд 1985.
- Толстой 1990: Н. И. Толстой: Јужнославјанские *Тодорица/Тодоровден*. Обряд, его структура и география, *Балканские чтения 1. Симпозиум по структуре текста*, Институт славяноведения и балканистики Академии наук СССР, Москва, 101–109.
- Толстой 1995: Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва.
- Фабијанић 1964: Р. Фабијанић: Цар Дукљанин у народним предањима, *Гласник Етнографског музеја на Цетињу IV*, 373–384.
- Цивьян 1979: Т. В. Цивьян, Категория видимого/невидимого: Балканские маргиналии, *Валсаница. Лингвистические исследования*, Москва.
- Чајкановић 1941: В. Чајкановић, *О врховном богу у старој српској религији*, Посебна издања СКА књ. СХХХII, Философски и филолошки списи књ. 34, Београд 1941, прештампано у id., *Мит и религија у Срба*, Београд 1973, стр. 307–462 .

\*

Cvetko-Orešnik 1983: V. Cvetko-Orešnik, Zu neueren iranisch-baltoslavischen Isoglossen-Vorschlägen, *Linguistica XXIII*, Ljubljana, 175–256.

- Eliade 1968: M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris.
- Fabijanić 1964: R. Filipović-Fabijanić, Narodna medicina i narodna verovanja, *Glasnik Zemaljskog muzeja – Etnologija XIX*, Sarajevo.
- Gershevitch 1959: I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge.
- Jagić 1881: V. Jagić, Mythologische Skizzen. II *Daždbog-Dažbog-Dabog*, *Archiv für slavische Philologie* 5, 1–14.
- Loma 1998: A. Loma, Interpretationes Slavicae. Some Early Mythological Glosses, *Studia mythologica Slavica* 1, Ljubljana/Pisa, 45–53.
- Lommel 1927: H. Lommel, *Die Yäšt's des Awesta*, Göttingen/Leipzig.
- Stulli: M. Bošković-Stulli (prir.), *Usmene pripovijetke i predaje*, Zagreb 1997.
- Wikander 1941: St. Wikander, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte I (Quaestiones Indo-Iranicae 1)*, Uppsala/Leipzig.

#### SOME SERBIAN PARALLELS TO THE EAST-SLAVIC VIJ

##### Summary

*Vij* is a kind of monster or rather an archidaemon, appearing in the finale of Gogol's tale thus entitled. The recent folkloric research confirms that an analogous figure is rooted in the East Slavic tradition. In a story inspired, too, by the popular beliefs, the 19<sup>th</sup> century Serbian author Milovan Glišić introduces, under similar circumstances, a similar demoniac personage. The resemblance between the both stories consists in the hero spending the night alone in a haunted place and being exposed to more and more dangerous attacks of the evil force, which culminate in the appearance of a lame creature with deeply pending eyelids: in Gogol it is called *Vij*, in Glišić simply *grdoba* 'monster'. In view of the fact that the young Glišić was largely influenced by Gogol, a pure imitation of the latter by the former can not be excluded; nevertheless, it seems more probable that in this particular point the Serbian story-writer is not slavishly imitating the great Russian, but rather following his example in using some traditional topic he knew from his own country, for in the folklore of this, north-western part of Serbia and of some other Serbian regions very close parallels to Glišić's narrative are to be found, which match also its details disagreeing with the Gogol's story. The main difference consists in Gogol's hero being unwillingly closed in an empty church and finally put to death by taking the look at the monster, *Vij*, while Glišić's hero spends the night on a bridge voluntarily subjecting himself

to the demonic temptation, in order to find a cure of a disease provoked by diabolic charms. Such a healing procedure is more than a folk tale motif; as late as the first half of the 20<sup>th</sup> century it was practised in Serbian Banat, where the patient (mostly a mentally handicapped child) used to be let to spend the night alone on the so-called Devil's bridge (*Đavolji most*) over Nera river and to expect the epiphany of the oldest devil, *Daba* (it was desirable to see only the top of *Daba*'s red cap emerging, and not his face). In a widespread Serbian superstition, *Hromi* („The Lame“) *Daba* is the king of devils, and there are some place names and local legends indicating that Glišić's monster was originally identical with him. As for Ukrainian *Vij*, Abaev and some other scholars compared him with the Iranian *Vayu*, in regard both to his name and to his function of the doorkeeper in the kingdom of dead. The Serbian evidence corroborates this comparison by supplying the characteristic motif –lacking in the East-Slavic tradition– of a bridge between this and the other world; in the Zoroastrism, it is the „Good *Vayu*“, *Vāi i vēh*, who conducts the righteous souls of dead over the Činvat-bridge to the paradise, while his evil hypostasis *Vāi i vattar* prosecutes the impious ones. *Vayu* is believed to play this double role because he personifies the atmosphere, i.e. the element mediating between the earth and the sky, where the souls of dead keep roaming, who are prohibited from approaching to heaven. *Daba* deriving from *Dabog*, the Serbian „Lame Devil“ can be traced back to the legendary personage thus named, figuring in the folk tales from Mačva as the dualistic rival of God, who rules over the evil souls –not unlike the „Evil *Vayu*“– and finishes up by being fixed between the earth and the sky, which recalls the archaic cosmogonical myth about the separation of the primordial couple, Mother Earth and Father Sky, by creating the airspace in between. In another legend *Dabog*'s affinity to the winds is manifested, corresponding to the nature of the Indo-Iranian *Vāyu*, who is above all a windgod. A further functional tie can be established between Gogol's *Vij*, said to be the chief of the gnomes, and NE Serbian „Silver King“ of the miners' legends, the master of underground treasures, whose name seems to have been originally *Dajbog*. All this can throw a new light on the relationship of Serbian *Da(j)bog/Daba* to the homonymous Old-Russian god *Daž(d)ьbogъ*, as well on the much-discussed problem of Slavic dualism.