СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА
основана 1892 године

КОЛО LXVI КЊИГА 443

ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ

МИТ И РЕЛИГИЈА У СРБА

ПРИРЕДИО ВОЈИСЛАВ ЂУРИЋ

БЕОГРАД
1973

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР

1. СКРАЋЕНИЦЕ
2. КУЛТ ДРВЕТА И БИЉАКА КОД СТАРИХ СРБА
3. СУБОТА - ЂАЧКА БУБОТА
4. ВУНА И ЛАН
5. СЕКУЛА СЕ У ЗМИЈУ ПРЕТВОРИО
6. ДА ЛИ СУ СТАРИ СРБИ ЗНАЛИ ЗА ИДОЛЕ?
7. ИМЕНА ОД УРОКА
8. ДВА СТАРИНСКА СЛУЧАЈА АСИЛИЈЕ
9. ДОЊИ СВЕТ КОД СТАРИХ
10. САХРАЊИВАЊЕ ПОД ПРАГОМ
11. МАГИЧНИ СМЕЈ
12. ГОСТОПРИМСТВО И ТЕОФАНИЈА КУМСТВО У КАПИ
13. СВЕКРВА НА ТАВАНУ
14. ПО ГРЕХУ РОДИТЕЉ
15. БАДЊИ ДАН И БОЖИЋ
16. ТРИ БОЖИЋНА ОБИЧАЈА
17. БОЖИЋ, ЊЕГОВО ПОРЕКЛО И ЗНАЧАЈ
18. О УСКРШЊИМ ОБИЧАЈИМА
19. КЛИЦАЊЕ ПРЕДАКА
20. УБИЈАЊЕ ВАМПИРА

21. НЕКОЛИКЕ ОПШТЕ ПОЈАВЕ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

1) Панспермија
2) Епифанија предака
3) Пост
4) Свадбени ораси
5) Custodia feralis

22.О ВРХОВНОМ БОГУ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

Увод
I Традиција о светом Сави
II Свети Сава и вуци
III Свети Сава као θεός νόμιος
IV Зимски свеци
V Божански кум
VI Крвна освета
VII Црни бог
VIII Тројан
IX Свети Ђорђе
X Фетиши: вериге и секира
XI Атрибути, епитети, функције
XII Име и епиклезе
XIII Хроми вук и хроми Дабог
XIV Ђаво
XV Спасилац на белом кољу
XVI Божић и Ђурђевдан
XVII Култ
XVIII Мистерија спаса
XIX Дабог
XX Словенски и индоевропски Dis pater

НАПОМЕНЕ

23. БЕЛЕШКЕ О ЧАЈКАНОВИЋЕВИМ РАДОВИМА ИЗ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

1) О трагичном песништву и позоришту код Грка
2) *(О једној митолошкој басни у Федра)
3) „И ту има његова масла"
4) О жени у Грка и Римљана
5) О читању Библије .
6) „У бога су вунене ноге, а гвоздене руке"
7) Из српског фолклора. Примедбе уз неколике пословице
8) Из српске религије и митологије. I. Мајка Југовића
9) Српске народне песме, II. Песме митолошке
10) Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић
11) De argumento et fontibus proverbii Serbici 4 Vuk
12) Из наших народних пословица. Примедбе и коментар
13) Имена од урока
14) Мотиви прве арнаутске песме о бoју на Косову
15) Убијање вампира
16) Српске народне песме, друга књига, Митолошке и друге различите песме
17) Божићна слама
18) Бадњи дан и Божић
19) Студије из религије и фолклора

20) „Пуштање воде" о Великом четвртку
21) „Не бојим се никога до Бога"
22) Доњи свет у јами
23) Туђ погреб
24) Oleum et opera
25) Људски и животињски полаженик
26) Свети Сава и вуци
27) Српске народне приповетке. Антологија
28) Задушнице и сиротиња
29) Петнаест српских народних песама
30) Obiectus pectorum
31) Два старинска случаја асилије
32) Доњи свет код старих
33) Ћорава Анђелија
34) Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану
35) Carmen Arvale
36) *(Крвна освета; Ђурђевдан и римске Парилије)
37) Тацитова Германија
38) Српске народне умотворине
39) Три српске пословице
40) Пресипање дукатима
41) *(Преглед римске књижевности)
42) Клицање предака
43) Магично седење
44) *(Јеванђелије по Матеју)
45) Српске народне приповетке
46) О ускршњим обичајима
47) Вергилије и његови савременици
48) Српска народна песмарица
49) Свекрва на тавану
50) Једна божићна легенда
51) Три божићна обичаја
52) Неколике опште појаве у старој српској религији
53) Два празника из животињског култа
54) *(Свети Сава у народном веровању и предању)
55) Ein frühslavisches Märchenmotiv bei den Byzantinern
56) Светац на десном рамену
57) Свети Сава у народним приповеткама
58) Босиљак
59) Хидромантија код Филипа Вишњића
60) *(Гласник Етнографског музеја)
61) По греху родитељ
62) Das Rätsel von Trebenište
63) Трн и глог у народној српској религији
64) *(Психофизичко изражавање српског народа)
65) De numinibus apud Setbos coniugalibus
66) De nucibus in Romanoriim nuptiis usurpatis
67) De diis et daemonibus Serborum medicis
68) Poetae Serborum epici quid et de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint
69) Једна књига о Мојсију
70) Инкубација под јасенком
71) De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus
72) Старинска религија у нашим дневним листовима
73) *(Живот светога Саве)

74) Крсна слава
75) Култ дрвета и биљака код старих Срба
76) Прича о човеку који је преварио смрт
77) Божић, његово порекло и значај
78) Српска религија и фолклор у Годишњици
79) О врховном богу у старој српској религији
80) Необјављени рукописи
81) *(Литература о миту и религији)

24. БИОГРАФИЈА ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА
25. БИБЛИОГРАФИЈА ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА
26. ПОГОВОР
27. РЕГИСТАР – (непотребан у ел.верзији)

ПРЕДГОВОР

Међу малобројним оснивачима појединих наука у Србији угледно место има Веселин Чајкановић, први српски историчар религије. Ако се изузме теолошка литература, пре њега је, углавном, скупљана грађа за српску религију и митологију.

Тај посао је започео и у великој мери обавио Вук Стефановић Караџић, а наставили су га многи посленици, међу њима и старији и млађи Чајкановићеви савременици, од којих су се неки огледали и у научној обради појединих религијских појава (Јован Ердељановић, Тихомир Р. Ђорђевић, Сима Тројановић и др.). Међутим, систематско проучавање српске религије и митологије, у оквиру светске науке о религији и помоћу савремених научних метода, први је започео и до завидног степена довео Веселин Чајкановић.

Он је, како се види из његове биографије, био изврсно припремљен за овај изванредно тежак посао.

Већ као млад човек, по завршеној Великој школи у Београду и положеном докторату у Немачкој, у доба пред балканске ратове, био је темељно упућен у целокупну науку о старини: у класичну филологију, у велику литературу о старим источним и европским народима, о византијском и латинском средњем веку, о садашњим европским и ваневропским народима. Неуморан радник, он је у току наредних година израстао у ерудиту првог реда, какав се ретко налази и у најразвијенијим срединама: познавао је не само обимну стручну и научну литературу, страну и нашу, из области књижевности, религије и митологије, фолклора, историје, етнологије, археологије, лингвистике, него и многобројне изворе на разним језицима.

Већ у првим својим радовима испољио је снажну научну радозналост у три правца: 1. према класичној филологији, 2. према фолклору и 3. према религији и митологији. У тим правцима, како показује и његова библиографија, кретало се његово научно интересовање и делање до краја. И у свакоме од тих праваца, који су се у његовом раду срећно допуњавали, постигао је запажене успехе. Низом студија, превода и коментара обележио се као врстан класични филолог (нарочито у радовима о античким пословицама, у књизи Вергилије и његови савременици, у преводу Плаутових комедија, у преводу и тумачењу Тацитове Германије).

Као испитивач нашега фолклора (особито песама, приповедака и пословица), како у засебним радовима тако и у радовима о религији и митологији, сврстао се међу неколико најзаслужнијих наших научних радника у овој области: његови коментари народних приповедака (посебно у књигама Српске народне умотворине и Српске народне приповетке), његове интерпретације многобројних народних песама, његове неупоредиве студије о пословицама, на највишем европском нивоу и по правцу и по методу проучавања, са многобројним продорима у суштине које су дотле измицале и најобавештенијима и најоштроумнијима, означили су нов тренутак у развоју наше науке и налметнули се као узор потоњим истраживачима. Али, при свем том, главни правац био је онај којим је овај необични трагалац ишао ка скидању вела са српске митске прошлости, ка реконструкцији старе српске

религије и старих религијских облика уопште, и ту се он, више него игде, показао и као изузетан класични филолог и фолклориста.

Обим овога посла и методе којима је савладан, фазе и резултате у току пуне четири деценије (а највећим делом између два рата) приказао сам, хронолошки и исцрпно, у Белешкама о Чајкановићевим радовима из религије и митологије.

У српском материјалу (забележеном, углавном, у XIX и XX веку) нашао је Чајкановић једне поред других, у синкретизму, често и у противречности, најразличитије појаве из митологије и религије, од најстаријих до најмлађих: преанимизам, анимизам и тотемизам, безличне демоне и божанства (у облику камена, биљке и животиње), демоне у полуљудском и људском облику, историјске личности с одликама митских јунака, хришћанске свеце с особинама паганских божанстава, прастаре и новије култне и магичне радње.

Филолошким, историјским и понајвише компаративним методом — елеменат по елеменат и црту по црту — разлучио је Чајкановић раније од познијег, домаће од примљеног са стране, и утврдио: 1. да су неке српске религијске форме старије од античких и 2. да је српска религија, углавном, претхришћанска, паганска, онаква каква је била до VII и делимично до XII века, тј. пре примања и у првим вековима увођења хришћанства.

Српске религијске форме старије од античких, редом како их је Чајкановић откривао, приказане су у Белешкама: сеновити белуци низ које се „пушта вода" о Великом четвртку (и који су прва фаза у историји надгробног камена), хватање Месеца у тепсију с водом, инкубација под јасенком итд. Кад се томе додају и сродне форме из необјављених рукописа Стара српска религија и митологија и Речник народних веровања о биљкама, може се без претеривања рећи да је Чајкановић веома много допринео и реконструкцији најстарије индоевропске религије. Али то је ипак само узгредни резултат, настао у оквиру (и саставни део) реконструкције старе српске религије и митологије, једног од најзамашнијих подухвата у историји наше науке, о чему већ довољно убедљиво сведоче Белешке о објављеним радовима и што ће моћи да се у потпуности сагледа тек кад се штампају необјављени рукописи.

У читавој нашој науци нема резултата од далекосежнијег значаја него што је констатација да је српски народ до најновијих времена остао привржен паганској вери. То је једини велики, хиљадугодишњи континуитет у постојању српског народа. Какви су били пре VII века, и пре досељења на Балканско полуострво, у основи такви остали су најпопуларнији празници (Божић и слава) најраспрострањенији обичаји (кумство и гостопримство), најважнији обреди (свадбени и погребни), сви у тесној вези са прастарим култом предака — као и многе друге манифестације и установе. Неки митови преношени су с поколења на поколење без већих измена, а неки су везани за поједине историјске личности (св. Саву, Милоша Обилића, Марка Краљевића, Стевана Високог, Ивана Црнојевића). Функције главних паганских богова, а нарочито врховног бога, пренесене су на најугледније хришћанске свеце (св. Јована, св. Николу, св. Ђорђа и понајвише на св.Саву). Хришћанска црква, принуђена на многобројне компромисе (не само са паганским култовима него и са паганском магијом), морала је да се задовољи деградирањем главних паганских богова, врховног бога у првом реду, али њена настојања у томе правцу неупоредиво више су допринела стварању народних представа о ђаволу него о хришћанском Богу. Српски народ показао се веома конзервативан у религијским схватањима, особито у култу предака — језгру своје религије, и чак је црквено светосавље прерадио у митско и многобожачко.

Доследно примењујући научни поступак, Чајкановић је, упркос неким својим интимним склоностима и границама, извршио реконструкцију старе српске религије и митологије у материјалистичком духу. Још је у VI веку пре нове ере Ксенофан из Колофона рекао да људи стварају богове према својој слици и прилици: Етиопљани црне и тупоносе, а Трачани плавооке и црвенокосе, и да би и коњи и говеда, кад би за то били способни, давали боговима своје ликове[1]). У сажетом виду, то је мисао свих материјалиста до Маркса и после њега[2]): религију стварају људи под притиском несавладаних природних и друштвених сила, и та мисао нашла је пуну потврду у Чајкановићевој реконструкцији.

[1] Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Hamburg, 1957, стр. 19, (15—16).

[2]) А. Д. Сухов, философские проблем**и** происхождени**х** религии, Москва, 1967, стр. 9—52.

Он је, између осталог, као битне карактеристике народне религије, нарочито истакао: 1. старије и млађе религијске форме једне поред других и 2. истовремене пријатељске и непријатељске мере према вишим силама (ради савеза с њима и ради одбране од њих). С једне стране, народ у различним фазама свога развоја, ма и веома успореног, измишља или прима нове форме за савлађивање природних и друштвених сила, и, са друге стране, чува старе форме, које су се некад потврдиле као добре, а то значи не само да сам ствара своје празноверице него и да сумња у њихову моћ. И, несигуран између (често противречног) ранијег и познијег сујеверја, стално је у двоструком односу према вишим силама, пријатељском и непријатељском, јер их замишља као добре и зле у исти мах, налик на људе, са сличним потребама и сличним начином живљења. Али, још снажније него ова паганска двострукост, потврђује материјалистичку мисао сукоб хришћанства и старе вере у Чајкановићевој реконструкцији. То више није стање у коме различне несавладане силе делују као скривени и складни чиниоци, како је било вековима у првобитној заједници; сада друштвене силе (тј. феудална држава) постају отворен и, на почетку, скоро искључив чинилац.

Хришћанство није природна фаза у развоју народне религије, него је у супротности с њом. Створено на страни и већ утврђено као државна религија према потребама новонасталог феудалног друштва на развалинама римске империје, оно налази прве и праве присталице међу српским феудалцима, који га примају као религију своје класе и намећу својим поданицима као јемство своје владавине. Већ подозрив према њима због наглог увођења феудализма, народ је утолико мање расположен да прими непознату и несхватљиву веру која му од њих долази. Надживевши с тих разлога српску феудалну државу, паганство добија маха у вековима турског господства, кад је српски народ угрожен не само од исламске Турске него и од католичких држава: Венеције, Аустрије и Мађарске, и кад враћање старој вери и старим облицима живота значи тражење безбедности у континуитету ради очувања идентитета. У то време ни црква — и сама у тескоби, и са необразованим калуђерима и свештеницима — не може много више него да ставља печат хришћанства и православља на многа паганска веровања као знак распознавања према исламу и католичанству, на шта народ узвраћа извесним већим отварањем или мањим неповерењем према њеном учењу. Тако се, у посебним историјским околностима, коначно уобличава „српска вера". Према Чајкановићевој реконструкцији, она је замршен сплет супротности прастаре паганске двострукости, која чини њену основу, и паганско-хришћанских супротности, које најрељефније представљају свеци у улози богова из старог пантеона.

Већ на почетку свога рада, 1911, Чајкановић је „српску веру" изједначио са сујеверјем: „Наш народ има чудну религију: интелигенција је, углавном, или потпуно апатична или скроз ирелигиозна; народна маса је, исто тако, или апатична или фетиш. Наши погребни и свадбени обичају пренесени су, непромењени и недирнути, још из бронзаног доба. Када се сабере све, ми имамо не праву религију него суперстицију. Да ли је овај недостатак праве религије имао као последицу извесну моралну неосетљивост и незрелост" — то, вели Чајкановић, треба испитати. Сам није стигао то да учини. Планирани одељак Побожносг и верски морал у необјављеном рукопису Стара српска религија и митологија, где би се могло очекивати такво расправљање, није написао. Обузет утврђивањем и распоређивањем података ради реконструкције, није се упуштао у објашњавање дубљих узрока и последица конзервативности и празноверица, које је стално истицао, па чак ни такве чињенице „да су многи преступи и злочини или резултат народних религијских схватања или у каквој било вези са њима".[3])

[3]) В. белешку у овој књизи о Чајкановићевом раду Старинска религија у нашим дневним листовима (из 1939).

Али, ако због тога његова реконструкција није цела историја религије, она је њен најважнији и највећи део, који омогућује испитивања у различитим правцима (антрополошка, социолошка, психолошка, филозофска).

Вредност Чајкановићеве реконструкције утолико је већа што је она у знатној мери и реконструкција религије и митологије низа других народа, старих и нових, пре свега сродних и суседних. Наша наука, међутим, једва да је и приметила то велико дело — чак и у радовима са религијским и митолошким насловима. Трагајући за мотивима и сликама, много већу пажњу поклонили су му неки наши песници. Али, ако не код нас, у свету — после Чајкановића, у току последње четвртине века — нашло се много посленика у области изучавања мита и религије.

Нарочито плодно било је изучавање мита: структуре, функције, видова, односа према фолклору, науци и уметности. Нови резултати у различитим правцима потврдили су

Чајкановићеву реконструкцију као драгоцену основу за даља истраживања, и тиме је наша наука добила разлог више да се позабави свим питањима која она намеће.

Војислав Ђурић

СКРАЋЕНИЦЕ

ARW — Archiv für Religionswissenschaft
БВ — Босанска вила
ГЕМ — Гласник Етнографског музеја
ГЗМ — Гласник Земаљског музеја
ГНЧ — Годишњица Николе Чупића
ЖСС — Живот Срба сељака
ЛМС — Летопис Матице српске
RJA — Rječnik Jugoslavenske akademije
СЕЗ — Српски етнографски зборник
СКГ — Српски књижевни гласник
СКЗ — Српска књижевна задруга
СУД — Српско учено друштво
ZNŽOJS — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena

КУЛТ ДРВЕТА И БИЉАКА КОД СТАРИХ СРБА

Култ дрвета и биљака једини је од старих култова са којим се црква, нарочито наша православна, брзо и безусловно измирила, тако да он данас у њој има нарочито своје место и своју симболику. Као што се у старим религијама ниједна култна радња, ни молитва, ни жртва, нису могле ни замислити без манипулација са гранчицама каквог светог дрвета, тако се у нас не може извршити водоосвећење без босиљка; и када наше старе жене, идући у цркву, носе у руци босиљак или, у Приморју, гранчицу маслине, оне чине исто што и савременици Софоклови, који су, идући у храм, обавезно носили свете гранчице у руци. Колико је наша црква показала мало интересовање да ратује против старинског култа дрвета, најбоље се види из чињенице да у култу светога дрвета, записа, у адорирању његовом и приношењу жртава њему, узимају учешћа и свештеници. Све то учинило је да је култ дрвета и биљака у нашем народу и данас још необично свеж и јак.

Дрвета са демонском или чак божанском снагом има много. Обично се обожава или цела специја, на пример: **липа, храст, леска**, или поједини истакнути примерци: **бор** краља Милутина у Неродимљу, **крушка** код Ђевђелије, **брест** у Петровграду, о коме је недавно било говора и у нашој штампи, **орах** код Моловина у Срему, **липа** код извора Цорника у Славонији („најстарија југословенска липа" — Шулек) и толики други. Светих шума и гајева, којих је у доба цветања паганизма било врло много, данас има само по ретком изузетку; али да су раније постојали у већем броју, смемо закључити из имена манастира као што су Грабовац, Крушедол, Ораховица: манастири су, по свој прилици, заменили старинска претхришћанска светилишта, чији су центри били у одговарајућим светим гајевима.

Ако бисмо хтели да говоримо о сваком дрвету понаособ, прво што би требало да учинимо то је да их поделимо на две категорије: на добра и зла древета, или — како су их делили још стари народи, Грци и Римљани, такође и Германци — на дрвета срећна и несрећна. Једно од најважнијих дрвета из прве категорије била би, свакако, **леска**. Код нашег народа постоји читава религија овог дрвета. Лескина шибљика има изванредну магичну снагу; таква магична шибљика може испунити сваку нашу жељу; и њоме се може убити ђаво, човек претворити у животињу, и понекад чак и мртвац оживети. У леску не удара гром, и због тога се чобани, кад загрми,ките њеним лишћем, или га мећу под појас, или беже под њу. Леска је и дрво знања. Ко би метнуо у уста месо од змије која под леском живи, разумео би говор животиња; а ко би појео срце те змије, томе би свака травка рекла од чега је лек.

Међу света дрвета могу се још убрајати липа, храст, **тисовина** и многа друга. **Липа** је свето дрво свих Словена. Липови гајеви и поједини примерци били су некада центар култа: око старих цркава и џамија налазе се и данас липе, или их је, према локалној традицији, било раније; цркве су, можда, у појединим случајевима замениле свете липе. Од липовог дрвета

правили су се старински идоли; „крст липови" у познатој турској псовци упућиваној Србима у ствари је алузија на старински идол од липовине; око липе вршена су некада венчања. Иначе је култ липе од давних времена у декаденцији; вероватно је да је та декаденција отпочела још пред крај паганизма. Данас липе нема у нашим крајевима много; међутим, велики број топографских имена по њој, много већи но по осталим дрветима, доказује да је липе пре било много више, свакако у вези с тим што је и поштовање према њој било јаче.

Храст је у старим индоевропским религијама познато дрво бога громовника. Код нас се храст по правилу узима за бадњаке и за записе. Где се поред цркве налази храст или храстов гај, то су вероватно света дрвета преостала још из времена паганизма. И обичај да се под храстом одржавају зборови и врше суђења старински је и у вези са религијским уважењем тога дрвета. Од осталих светих дрвета можемо само споменути још тисовину, која је „вилинско дрво" и расте само на чистом месту. Ниједно дрво, осим можда глоговине, није тако снажан утук против злих демона. Некаква Циганка, за опкладу, од педесет плугова који су на њиви орали, зауставила је својим басмама четрдесет девет, а педесети није могла, јер је у роговима волова било помало тисовине: „Такав плуг" — рекла је Циганка — „не би могли зауставити ни сви сихирбаизи што их има на свету."

Списак божанских и демонских дрвета, ако бисмо хтели да споменемо сва дрвега која долазе у обзир, испао би врло велики. У томе каталогу једно од угледних места припадало би и **јавору**, који има везе са мртвачким култом, и култом предака, и није случајно што су се мртваци некада често сахрањивали у издубеним јаворовим деблима; што се мртвачки ковчег често прави од јаворових дасака („Сине мили, је л' ти земља тешка, Ил' су тешке даске јаворове"); и што су гусле, које су инструменат епске поезије, а епска поезија је у вези са култом предака и један део тога култа, од јаворовине.

Од биљака које су имале значај у старој српској религији не можемо а да не споменемо **босиљак**, за који је Панчић рекао да Србина прати кроз сав његов живот, у радости и жалости, од колевке па до гроба. Он је божји цвет; најпре у башти треба посадити босиљак, па онда остало цвеће. Према српским легендама, поникао је он на гробу цара Уроша; или чак на гробу Спаситељевом; или је постао од суза светога Саве. Једна легенда каже да Богородица најрадије мирише тај цвет; и када је једном „овца Разблудница" била код Бога на вечери, Бог јој је дао јабуку, а Богородица киту босиљка. Као што грчки Хермес вади душе чаробним штапом, тако свети Арханђео вади душе праведника босиљком.

Оволико о религији појединих дрвета и биљака. Ако се сада посматрају све укупно, моћи ће се добити занимљива и, углавном, јасна слика о целокупној религији и култу њиховом у нашој старини. Ми ћемо од свега тога дати само неколико фрагмената, узетих преко реда. Унапред бисмо сасвим укратко могли рећи да, према старинским схватањима и нашег народа и других народа, дрвета и биљке могу бити — мада то нису увек — сеновите, то јест, оне припадају или каквој души (то су, на пример, воћке и лозе које се саде по гробовима; ружа која је поникла на гробу невино погинуле Јованбеговице; косовски божури; босиљак који је самоникао на Исусовом гробу), или каквом добром или злом демону (брест, јасен, јела, бор припадају вилама; зова и орах неким злим демонима), или дивовима, који су у ствари најстарије форме паганских богова (отуда дивље воћке и дивље животиње — тј. које припадају дивовима), или најзад божанствима (храст богу громовнику, леска неком великом женском божанству, липа такође неком великом божанству).

Када сам рекао да извесна дрвета — поједини примерци или цела специја — припадају извесним демонима или божанствима, ја сам нарочито употребио овај неодређени израз. Каква је то припадност, каква веза између дрвета и демона? Има научника (какав је нпр. халски професор Ото Керн) који мисле да дрво или биљка сами по себи, као такви, никада нису обожавани, него да њихов религијски карактер и углед долази отуда што су они евентуално могли бити стан, привремени или стални, каквог божанства или демона; света дрвета, према томе, не би била ништа друго него најпримитивнији храмови, с обзиром на то да храмови у паганизму доиста нису били ништа друго него зграде у којима божанство станује (у извесној супротности са данашњим храмом, који је у првом реду зборница). Још Плиније Старији, из I века после Христа, рекао је за дрвета да су „храмови богова", numinum templa. Међутим, у нашој народној религији постоји и постојало је и једно и друго схватање. Да дрво може бити, пре свега, склониште, **седиште људске душе,** доказ су нам воћке и дрвета која се саде по гробовима, и у која народ замишља да се склања душа покојникова. Из народне књижевности и из народних веровања знамо да је на Момировом гробу изникао бор, а на Грозданином лоза;

или на гробу неког другог момка **лоза**, а на девојчином **ружа**; да су из крви косовских јунака поникли **божури**, а на гробу светога Јована Владимира **бршљан**.

Дрво може бити и **вилин стан**. У једној нашој народној песми, Бог је дао момчету златне роге, и ово „прободе бору кору, ал' у бору млада мома, пак засија као сунце". На неким дрветима — на пример, на бресту и јасену — виле се нарочито радо скупљају. Занимљиво је, још, да се и данас из наших обичаја и традиције може видети да је дрво понекад могло имати потпуно исти значај који и храм. У источној Србији старинско причешћивање копривом, о Ускрсу, врши се под зеленом шљивом или другим зеленим дрветом, онако како се у старим култовима вршило у храму или његовој непосредној околини. Света дрвета, записи, под којима се чине молитве и приносе жртве и у које се урезује крст који се сваке године обнавља или на који се прикуцава икона, у ствари није ништа друго него један такав примитиван храм.

У једној нашој легенди прича се како некакав цар није никада ишао у цркву да се Богу моли (јер му се ту "није дало"), него је то чинио под крушком („крушчица је моја црквица") и његове молитве ту имале су толико успеха да се он посветио. Није немогуће да и у познатој лепој српској легенди "Ко мање иште, више му се даје" имамо тамну успомену на култ који се вршио под крушком као светим дрветом: „чување" крушке у том случају имало би се схватити као остатак култа који је чињен крушки, и тек тада било би јасно нешто што се из данашње приче не види — наиме, због чега су била награђена браћа која су крушку чувала.

Један, на жалост заборављен али врло даровит, наш истраживач, Павле Софрић, с правом је рекао да није случајно што се у нашим народним песмама хајдук моли Богу под зеленом јелом: јела, за коју иначе довољно знамо да је сматрана за сеновито, свето дрво, имала је овде да замени храм. Из наведених примера види се да је дрво доиста могло бити седиште, или храм, каквог демона или божанства. Из других примера, међутим, види се да је дрво и само по себи, као такво, могло важити за демона или божанство. За то најубедљивије говори бадњак, коме се о Бадњем вечеру приносе жртве, упућују поздрави и молитве и који се уопште целога вечера, у свима церемонијама, третира не као дрво него као личност, као божанство које се прописно спаљује. да би се (према схеми која нам је позната из религије Атиса, Озириса, Адониса, Сандана и других) поново родило.

Други занимљив пример имамо у необичном култу који се о Бадњем вечеру чини тисовини: када се она унесе у кућу, морају је „предворити" две младе девојке или момак и девојка, исто онако "као мрца". Божанска снага дрвета или биљке претпоставља се и у обичају да се листом или пупољком појединих дрвета и биљака, на пример леске, коприве, тисовине, у нашој старој религији и причешћивало. Најзад, да се и дрвета и биљке могу персонификовати, види се и из неких старинских схватања, од којих имамо мање или више јасних трагова у традицији и обичајима.

Примитивни људи понекад сматрају да су са овом или оном биљном специјом у неку руку равноправни, да су истога порекла и сродници; такве случајеве имамо у такозваним тотемистичким заједницама; али и код класичних и код оријенталних народа постоје мотиви у којима се прича да су први људи рођенн из дрвета. У нашим народним приповеткама познат је мотив да се девојка рађа из босиљка или из јабуке, или из бора. У Херцеговини причају да виле постају из биљке мразовца (colchicum autumnale), зато момци никада неће ову биљку да згазе; док напротив старе жене чине то кришом, рано у зору.

Арапи причају за **палму** да ју је Бог створио заједно са човеком и зато је називају братом (ми бисмо рекли „сестром", али је палма, нахли, у арапском мушкога рода). Код нас се биљке често апострофирају са „сестрице" ("видовчице, по Богу сестрице", "лешчице, по Богу сестрице"), и то, што је важно, не у лирским песмама, него у баснама и молитвама, у којима су најбоље сачувани старински култни називи и старинска веровања. Бајалица назива уопште сваку магичну траву коју ће да ископа "о травице, по Богу сестрице". Леску и Немци зову "Frau Hasel". — Очевидно је, дакле, да дрво или биљка, сами по себи, могу бити божански нумен.

Кад је реч о старинском култу, може бити од интереса — мада неће представљати никакнву сезацију — да утврдимо како су се наши преци обраћали, како су адорирали света дрвета. Ако се упореде данашњи наши фрагменти са стањем ствари у религијама старих народа, моћи ће се конструисати ови главни моменти у нашим старинским молитвама: метанисање пред светим дрветом, хватање руком, целивање. Поред тога, обавезно је било и седење под светим дрветом или у светом гају. Пред дрветом коме се старински Србин обраћао молитвом, требало би дакле најпре метанисати, па га онда ухватити рукама, и рећи своју жељу. Тако и данас раде у Босни стари Срби када се, уочи Ускрса, исповедају лески и причешћују њеним пупољком; тако је урадила и Латона са палмом и маслином, пре но што ће родити Аполона и Дијану.

Старински, још грчки и римски, пропис да се путник када пролази поред светога гаја, треба ту да задржи и неко време поседи paulisper assidere, може послужити као леп коментар за један наш познати обичај у мртвачком култу, и за једно место у песми „Женидба Милића барјактара". Када је Милићева заручница умрла, сватови су је прописно сахранили, па онда око гроба, који је био одмах засађен ружама, клупе поградише:

Ко ј' уморан, нека се одмара.

У песми је заборављен прави смисао седења, али после овога што смо рекли јасно је да је то доиста кудтна радња, у најмању руку одавање почасти покојнику. Ми, уосталом, и са друге стране знамо да седење може имати извесно позитивно, магично дејство: сетимо се само прописа да гост, када уђе у кућу ма за најкраће време, мора сести; и да такође мора сести и полаженик када нам о Божићу дође. — Што се тиче целивања светих дрвета, мени је, из ове области, познат само случај целивања бадњака, код нас у Шумадији и иначе.

Али да је тај пропис обухватао раније и друга света дрвета, смели бисмо закључити из чињенице да је целивање светих предмета одувек имало у култу велики значај. Цицерон на једном месту спомиње бронзану статуу Херкулову у Агригенту, која је од силних целива сва била излизана. Ја се лично сећам да сам у Риму, у капији Аурелијановога бедема кроз коју иде пут за Тиволи, видео такође један јако излизан мраморни крст, испод кога је писало италијански:

„Ко пољуби овај крст, 100 дана опроштаја у пургаторијуму".

О жртвама које се светим дрветима и биљкама приносе имамо интересантних докумената. У много случајева дрвету или биљки, односно божанском нумену који се у њима замишља, приноси се жртва у вину, хлебу и меду. **Клену** и **глогу**, на пример, приноси се на жртву погачица, вино и вода, да би се сазнало да ли се болесник намерио. Исто тако, уочи Ђурђевдана и Спасовдана приноси се слична жртва вили, која борави у биљци јасенку, да би болеснику, који ће те ноћи спавати под јасенком, дошла на сан и казала му лек. Сасвим старинску жртву имамо и у обичају у околини Ћевђелије да се о Ускрсу даје крушки нафора, која јој се уметне под кору. У нашој старој религији постојале су у култу дрвета и такозване обедне жртве.

Ово је врло старинска, према једном енглеском истраживачу, Робертсону Смиту, чак и најстарија форма жртве уопште. Људи једу исто јело, за истом трпезом, са божанством и преко јела учвршћују односе, праве савез са њим, онако као што се пријатељство и савез и данас још склапају преко соли и хлеба, и као што се ономе који нам долази као гост, и чије пријатељство желимо да антиципирамо, нуди со и хлеб. Такве обедне жртве постоје код нас у култу предака: приликом даће оставља се за трпезом празно место за душу покојникову, за коју се мисли да невидљиво узима учешћа у гозби.

Код Римљана постојао је обичај заједничког обеда богова и људи, који се звао lectisternium; том приликом у зачељу је резервисано место за бога, његова статуа била би донесена и постављена на столици или миндерлуку, и пред њу би била изнесена јела. За овакву примитивну жртву тешко је наћи паралелних примера у историји религије, и утолико је занимљивији један српски пример из религије дрвета. Наиме, у Неродимљу постоји један прастари, **свети бор**, за који традиција каже да га је посадио краљ Милутин. Првога дана Ускрса код тога бора држи се сабор, који кулминира у ритуалној гозби, при којој место у зачељу заузима бор. Леп и врло редак пример за лектистернијум у нашој религији.

Култ биљака, у нашој старини, припадао је иначе великим делом женама. Док су из других неких култова жене искључене или им је улога ограничена (на пример, жени није дозвољено да коље ситну стоку и живину, јер би се, каже се, оно што жена закоље омрцинило — а ми знамо да је свако клање првобитно било церемонијално и под контролом религије; па онда, жена по правилу не може „устајати у славу"; чак и за улазак у храм постоје извесна ограничења) дотле у култу и религији дрвета и биљака жена, по правилу, води прву реч. Једна од најважнијих ствари у овој области јесте брање лековитих и магичних биљака. Претпрошле године [1938] о тој теми изашла је велика књига једног белгијанског научника (A. Delatte), из које се најбоље да видети колико је тај чин религијски значајан и са колико се обзира и церемонија мора да њему приступа.

Код нас, као што је познато, ова важна религијска радња потпуно припада женама — довољно је подсетити на „идење у здравац" о Биљаном петку, и на брање биљака за време Међудневица. Занимљиво је да и иначе цео биљни свет, у свима религијама и митологијама, долази у интересну сферу и под контролу женских божанстава и демона. Споменуо сам петак и Међудневице као дане када биље има нарочиту спасоносну моћ. Зар петак, vendredi, Freitag, као што се већ и из самог имена његовог види, није дан старинске Венере, односно германске Фраје, и, када је код нас извршено персонификовање дана, наше свете Петке? А Међудневице су дани између свих великих Богородичиних празника. Важна је још чињеница да су у ову међудневичку сезону још и за време паганизма падали највећи празници женских божанстава. Божанства од којих зависи цела вегетација, и код семитских и код индоевропских народа, такође су женскога рода: то је Иштар или Астарта, или Димитра, или Мајка Земља, или друго које женско божанство.

У нашој религији и митологији најчувеније **биљарице** јесу женски демони, **виле**. Оне се и рађају из биљака или из дрвећа, и живе у њима или око њих; чак и њихова егзистенција зависи, у највећој мери, од магичних биљака; у народним приповеткама наивно и не без извесног хумора прича се како се виле журе да, у ноћима када биљке имају нарочиту магичну моћ, предухитре смртне жене и тако рећи испред носа им поберу митску биљку вратолом; или семе од белога лука, које даје бесмртност; или семе од папрати, с помоћу кога се може наћи и подићи закопано благо.

Чак и животињски свет нагоне виле да за њихов рачун скупља магично биље. У једној фантастичној причи из Прилепа објашњава се због чега су ждраловима вратови очупани. Они, наиме, иду сваке године у неку пусту планину у коју људи немају приступа, и ту, за виле, беру смиље, па га онда вршу; и вратови су им очупани зато што су били везани за стожер. У давној прошлости улога жене у култу дрвета и биљака морала је бити још много већа. Од њене магичне интервенције често зависи цела вегетација. У примитивном друштву жене су, да би се вегетација обезбедила, чак приношене и на жртву. Није немогуће да је такав обичај постојао и у магловитој словенској прошлости.

Има код нас један обичај о Ђурђевдану да се иде на реку и ту, "шале ради", понека девојка гурне у воду и, разуме се, одмах затим извуче на обалу. То што се данас сматра за шалу била је некада, по свој прилици, озбиљна култна радња. Ја држим да овде имамо ништа мање него замену, супституцију људске жртве. У врло далекој прошлости — тако бисмо смели да реконструишемо целу ствар — божанству које се замишљало да је у реци жртвована би била по једна девојка, односно била би му послата као невеста; онако исто као што је реци Нилу сваке године жртвована по једна девојка, и као што река у лепој нашој причи о Усуду тражи људску жртву. То је, у паганизму, познати случај такозване „свете свадбе": на мистичан начин, и по сили аналогне магије, има да ова жртва изазове и обезбеди пољску плодност.

Занимљиво сведочанство о божанској снази појединих дрвета имамо ми можда и у извесним заклетвама, у којима се таква дрвета спомињу. Наш народ куне се у **бор** и **глог**: бора ми, и: глога ми. Вук мисли да су ове речи узете зато да се не би велико Божје име профанисало и узимало у уста ради ма какве багателе. И доиста, постоје примери за овакав еуфемистички начин изражавања какав претпоставља Вук, на пример код Француза и Немаца: parbleu м. par dieu и potz Wetter м. Gottes W.

Али је ипак вероватније да ми овде стварно имамо заклетву светим дрветом. Ми, доиста, знамо да су се стари Словени, као и стари Германци и класични народи, радо заклињали светим дрветима; и да је та навика била јако популарна, доказ је то што је црква сматрала за потребно да овакве заклетве нарочито забрањује. Аналогних случајева за овакву заклетву имамо код Грка. који су се заклињали — incredibile dictu — у **купус**, јер је он сматран за свет, и код Германаца, који су се заклињали у леску. За бор и глог ми иначе довољно знамо да су их наши преци доиста сматрали за света дрвета. О бору речено је већ раније нешто. Глог је, поред осталих својих супра-нормалних особина, имао још и ретку част да се сматра за козмичко, васионско дрво. Као за игдрасил у германској митологији, тако наш народ прича за неки велики глог да на његовим гранама стоји цела земља, за тај глог везан је црни пас, који непрекидно гризе глог, и ако би га прегризао, свет би пропао; али с времена на време свети Петар прекрсти штапом, и глог се врати на стару меру.

С обзиром на евентуалну демонску или чак и божанску природу дрвета и биљака, није никакво чудо што за сечење дрвета и брање биљака постоје нарочити магични и култни прописи. Када ко посече дрво за које се боји да није можда сеновито, треба да на преосталом пању одсече живој кокоши главу, па му се неће ништа десити. Овде, очевидно, имамо жртву замене, исто онако као што се, када у једној кући убрзо двоје једно за другим умру, са оним

другим сахрањује петао или кокош, као замена за трећег људског мртваца. Али има и друга могућност да човек посече дрво па да му се ипак не деси ништа.

Мој уважени пријатељ прота Стева Димитријевић причао ми је да на Косову Арнаути овако раде када секу дрво за које се боје да није сеновито: један сече, а други чека са каменом у руци, па чим онај посече дрво, овај други брже-боље постави камен на пањ. Зашто? Камен има моћ да привуче, веже за себе сваку душу: сетимо се само гробног споменика, коме је био првобитан циљ да покојникову душу за себе веже; или белутака којима се оивичује гроб и који имају иста циљ; па онда белутака који се бацају у гроб покојника за кога постоји бојазан да ће се повампирити. Камен који Арнаути мећу на пањ посеченог дрвета има, очевидно, задатак да душу која се у том дрвету можда налази — веже за себе, тако да ова не буде у могућности да оде слободна и изврши освету.

И за брање магичних биљака постоје строги прописи, којима се регулише и време брања и многе друге ствари, као што су молитве, жртве, култна чистота. Занимљив је Овидијев опис како је чувена чаробница, Медеја, брала магичне биљке, којима ће подмладити свога свекра, Езона: из њега се види колико та ствар може да буде церемонијална и компликована. Такви прописи постоје и код нас. Ја ћу споменути само један.

За копање великога зеља, врло цењене магичне биљке, која ће се ушити деци у амајлију, и употребити за кађење куће од вештица, важи овај пропис: зеље се копа у Међудневице; оно се копа каменом, и када се довољно опкопа, баци се камен увис, и зеље ишчупа, док се камен још није вратио на земљу. „Ако камен прије пане него су ишчупали" — каже онај који је овај обичај описао — „онда држе да то зеље нема толику моћ као што би имало да се ишчупало прије него је камен пао." Цео церемонијал занимљив је. Пропис да се мора копати каменом, а не можда ножем или ашовом, свакако је изванредно стар, старији од употребе метала, дакле: свакако још из неолитског времена; онако као што је старији од употребе метала и пропис да се покров за мртваца мора сећи каменом, а не маказама. А због чега се камен баца увис? После онога што је горе речено о употреби камена приликом сечења дрвета, ствар је сасвим јасна. Биљарица жели да у биљци остане демон који је и чини лековитом, и зато је, у моменту чупања, изолује од камена, бојећи се да камен демона из биљке не привуче у себе.

Код оваквог стања ствари не изненађује нас што дрвета и биљке имају угледно место и у нашој митологији и легендама. Мени је до сада познато око стотину митова и легенди, у целини и у фрагментима. Они се одликују својом фантастичношћу, тајанственошћу и нежношћу. Митских дрвета и биљака има много. Коме одмах не би пале на памет са букве јабуке, или јаворове, или јовове, или златне јабуке, које у неприступачној шуми чува змија или аждаја, или јабуке од којих се ствара злато, или од којих расту рогови? Довољно је уз њих подсетити на јабуке хесперида и на плодове са дрвета живота у рају (које је, у првобитном миту, такође чувала змија), па ћемо се уверити да се овде доиста налазимо у пуној митологији.

У митске биљке долази и толико спомињани **расковник**, који отвара сваку браву и проналази скривено благо. Ко хоће да га нађе, треба сам себе да стави у окове и да иде ливадом; па где окови сами од себе спадну, ту ће га наћи; или ћемо га наћи код јежа, који се у приповеткама сматра за врло мудру животињу, и који га држи под језиком. Од животиња можемо добити и „земаљски кључ", који има исту моћ као и расковник; ту травку познаје тица жуња. Када она излети из гнезда, треба затворити излаз и подметнути црвену мараму, па кад жуња види да не може ући, донеће ту магичну травку и отворити улаз; али чим то учини, гледаће она да травку уништи, па ће је бацити на црвену мараму, мислећи да је ватра, и онда је човек може узети. Постоји, најзад, и травка за којом су чезнули и тражили је многи јунаци из епских песама и из народних приповедака; то је травка живога. Ту травку познаје змија, која је „лукава мимо све звери пољске". Ако једну змију убију, лако се може десити да њена другарица донесе травку живота и оживи је.

Има још једна биљка — или, боље рећи, један биљни супстрат — која нам може осигурати вечити живот — то је једна на први поглед тако обична ствар какво је семе од **белога лука**. Али то семе нико никада није видео нити за њега чуо. За њега знају само виле. Као што су грчки богови јели амброзију, тако наше виле једу семе од белога лука, и живе докле им се живот не досади; а кад им досади, оне то семе одбаце, и тако без бола умру.

Из овог последњег податка види се да се је и наш народ, ко зна у како далекој прошлости, као и други народи интересовао за проблем бесмртности. Бесмртност је могућа, али само условно, и само у теорији; у пракси, њу је човек, било због своје лакомислености или неповерљивости, изгубио или проиграо. Александар Велики нашао је воду живота, али ју је изгубио кривицом свога кувара; први човек, вавилонски Адапа, није смео да окуси јело

бесмртности, које му је за својом трпезом понудио врховни бог Ану, јер је мислио да му Ану спрема замку; Адам је продао своју бесмртност за плод који ће га довести до сазнања добра и зла; Гилгамеш је добио, најзад, травку живота, али је пустио да му је украде змија. У крајњем реду, што људи нису бесмртни, крива је она позната завист богова, која је била тако важна компонента у старој, нарочито у грчкој религиозности.

Када су богови стварали људе — каже се у једном старовавилонском тексту —

Они су за људе одредили смрт,
А живот су за себе задржали.

И наши преци веровали су да је бесмртност могућа, али да нам је, грабећи за себе јело живота, оспоравају виле; међутим, мада су због овога могли негодовати, нису они никада губили уверење да се еликсир живота ипак налази у тајанственој снази светих дрвета и магичних биљака. На томе уверењу почива цела религија дрвећа и биљака, коју су наши преци са пуно пијетета чували и оставили је својим потомцима у аманет.

СУБОТА - ЂАЧКА БУБОТА

Ову пословицу слушао је, у детињству, Вук, и он је, у својој збирци, под бр. 5919, објашњава овако: „Кад сам ја" — вели Вук — „1796. ишао у Лозницу у школу, још је био обичај ђаке у суботу послије подне тући без икакве кривице; ако је који онај дан, макар и послије подне, био бијен за лекцију или за друго што, то му се није примало у рачун, него је морао и по други пут обичаја ради бити бијен". Сасвим слично објашњење даје Вук и у „Рјечнику" s. v. бубота; ту се каже да је батинање вршио сам учитељ, ни из каквих других разлога већ „само зато што је субота"".

Вук јасно каже да су деца бивала бијена без икакве њихове кривице, према томе: то батинање није било казна. Каквог је онда могло имати разлога? Могло би се помислита да је то била предохрана, нека врста претње ђацима: њих треба избити ире но што учине кривицу, јер кад је већ учине, онда је доцкан тући их. За овакво резоновање наћи ћемо паралеле у Вуковој пословици № 6980: „Циганин избио сина, да му тикву не сломи", и у познатој шаљивој причи о Циганину који најпре избије дете па га пошаље на воду — причи према којој је цитирана пословица и постала. Али ова прича казана је, очевидно, у иронији, у намери да се илуструје циганска недотупавност. Идеја да се антиципира и погрешка и казна — апсурдна је, и у нашем случају утолико би била апсурднија што Вук јасно каже да су суботом били батинани сви ђаци, дакле: не само они за које се веровало да ће погрешити него и они најбољи, који нису давали повода таквој сумњи. За батинање суботом морали су, очевидно, постојати други разлози.

Ако иначе потражимо какав сличан обичај где су деца или младићи били батинани отприлике на начин како је то описано за Лозницу, тј. без кривице, а у одређене дане, пашће нам најпре у очи један спартански обичај, који је забележен у свакој школској историји и због тога општепознат. Мислим на шибање младића у Артемидином храму у Спарти. Тај обичај често се спомиње код старих писаца (в. литературу у Fr. Schwenn, **Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern**, Giessen, 1915, **Religionsgesch. Vers. u. Vorarb**., 15, 3, стр. 97[2]; поред осталога, казује нам Плутарх (**Instit. lacon**., 39) о њему ово: "Спартанска деца бивају шибана преко целога дана на олтару Артемиде Ортијске, и у стању су да издрже бој док не умру, весели и расположени, такмичећи се један с другим ко ће више и боље да издржи. Ономе који при овој утакмици победи указују се највеће почасти. Ова утакмица назива се διαμαστιγωσις, и врши се сваке године". На другом једном месту (Lyc., 18) каже Плутарх да је овај обичај сачуван и у његово време (II век после Христа).

Слично нам реферише и Цицерон (Tusc., 2, 34): "У Спарти дечаке толико шибају да им из тела пође крв, а слушао сам, кад сам тамо био, да су неки и подлегли ударцима. При свем том, никада се није чуо, код тих дечака, ни јаук ни уздах". Лукијан (Anacharsis, 8) описује Спартанце како одређенога дана "стоје на [Артемидином] олтару, и ту их шибају толико да из њих тече крв. Њихови оцеви и мајке стоје около, и не само да их не жале него им још и прете, ако клону духом, и моле их да издрже што више и да поднесу болове. Многи су и умрли при овој

утакмици, не хотећи да, пред својима, одустану ни да се покажу мекушци; ове је Спарта одликовала на тај начин што им је подигла споменик. Не треба због овога помислити да су Спартанци били луди ... Ликург ... је желео да грађани, у чијим је рукама спас отаџбине, буду што чвршћи и дорасли свакој невољи ... Ако неко од ових, у рату, буде заробљен, он неће одати спартанске тајне, ма колико га непријатељи мучили, него ће смејући се подносити ударце, тако да ће се шибање досадити пре ономе који га врши него ономе који га трпи".

Какав је био циљ овога шибања? У старом веку постојала су, углавном, два објашњења: једно је, видели смо, Лукијаново (и других: Fr. Schwenn, 98) — он држи да је то просто било вежбање у издржљивости. Друго објашњење налазимо у Филострата (Vit. Apoll, 6, 20, 2) и Паузаније (3, 16, 10). По Филострату, ово шибање, које је вршено на Артемидином олтару, било је замена за људске жртве које су се некада приносиле познатом скитском божанству, Тавридској Артемиди. "Лакедемонци су умели лепо да ублаже страховиту садржину ове жртве; они су од ње начинили утакмицу у храбрости, при којој нико не гине, а олтар богиње ипак је попрскан крвљу." Слично објашњење даје и Паузанија (3, 16, 10). У могућност да овде доиста постоји супституција људске жртве верују и неки модерни научници (C. O. Müller, **Dorier**, 1824, 1, 385 идд; Sam Wide, **Lakonische Kulte**, Leipzig, 1893, 112. и др; упор. Schwenn, о. с., стр. 98, 98^2, 98^3, и Anton Thomsen, **Orthia**, ARW, 9, 1906, 400^1). Од ових објашњења прво је извесно нетачно, а друго је сумњиво. Лукијан, чији је атеизам и негативан дух свима познат, посматрао је све појаве из религије и култа са рационалистичког гледишта; он није хтео или није умео да разуме народну религију и култ, и његова објашњења не могу се ни узети озбиљно (cf. и Schwenn, 98).

Што се тиче другог објашњења, као да је то замена, супституција људске жртве, ни оно није много вероватно. Старинска традиција тумачи цео обичај као замену људске жртве стога што ми у Спарти имамо тобоже скитску Артемиду, на чијем су олтару доиста приношени људи на жртву (упор. Еврипидову Таврид. Ифигенију); међутим, као што је лепо констатовао Саломон Ренак (**Cultes, mythes et religions**. Paris. 1908, 1, 176 идд), ми знамо да је скитски утицај на грчке култове био уопште минималан, и немамо никаквих разлога да примимо за готово оне удешене митове (у Пауз. 1. с.) који спартанску Артемиду доводе у везу са скитском. Вероватно је да су ови етиолошки митови постали тек после Еврипида, који је први, на подлози атичких митова, измислио мотив да су Орест и Ифигенија донели из Тавриде Артемидин кип (упор. Schwenn, 1. с., стр. 98 и 98^1). Остале разлоге против другог објашњења в. у Schwenn, о. с., 98 идд, и нарочито Anton Thomsen, Orthia, 399 идд.

Али, ма како ствар стајала, једно је јасно: из целе процедуре (шибање у одређене дане и на одређеном месту; прскање олтара крвљу; предмег којим се ударало, о чему види доцније) јасно је да шибање младића у Спарти није било ни казна, ни каприс, ни некаква предохрана, већ религијска, односно магична радња. Какав је циљ овом шибању, видећемо одмах.

Овај спартански случај, иако изгледа необичан, није усамљен. Код многих старих и модерних народа постоји, о извесним данима, обичај ритуалног шибања; то шибање није морало бити увек онако грубо као код Спартанаца, и ударци су понекад могли бити само наговештени — али је извесно да сви ови обичаји имају ритуални карактер и један исти магични циљ. Како је то ударање изгледало, и шта је оно било, казују нам ови примери:

Вук, Посл., 5295: "Пушти зло, узми добро! У Рисну на Младијенце рано ујутру бију дјецу каквом гранчицом шале ради. А дјеца опет између себе бију се вас дан говорећи то исто". Упор. и сличан грчки обичај у Plutarch. Sympos,, 6, 8, 1, 1, и Антон Томсен, 1. с., 409 ид. Вук, Посл., 1006: "Да растеш као врбица, А да се гојиш као гица! — говоре дјеци кад их на Цвијети ујутру из шале ударају врбицом". — Упор. и Караџић, 1, 1899, 163.

Фрањо Иванишевић (и J. Симунић), Poljica: **Narodni život i običaji**, ZNŽOJS, 10, 1905, 39: "Младинци су трећи благдан по Божићу; светкује се ка' и јучер, али не има велике спреме у кући. То је задњи божићни дан ... Мала дица рано се устају они дан из постеље, јер ће ји матер ошинит шибон маслиновон, и то се каже "младинчати". Кажу да же дица бит здрава кад се на Младинце младинчају. Обичај је у никин селин да и муж младинча младу жену стопро доведену у кућу!"

Вук, Рјечн., s. v. Божић: "Тдјекоји [о Божићу, или одмах после Божића] ударају рогом од божитњега пецива воћку нероткињу по жилама говорећи: Ја тебе рогом, а ти мене родом".

Јурај Чолић, Godišnji običaji (Varoš u Slavoniji). ZNŽOJS, 21, 1917, 145: "На Младинце урани газда, узме шибу, па иде од кревета (постеље) до кревета па мла̂ди све. Кад је већ дан, иду "младинци" од куће до куће и шибаје. Почасте ји ракијом и јабуком ил' ораси".

Вук Врчевић, Три главне народне свечаности, Панчево, 1883, стр. 17 ид: "Свака мајка на вече овога дана [Младенаца о четвртом дану Божића] набави ... листату грану ловорике или маслине, или шимшира (треба да је грана са зеленим листовима). Дигне се ујутро прије но што сване, па с оном граном учини над ватром крстовидни знак, те открије ... ђецу па по њима фрска доста јако редимице говорећи непрестано: Пушти зло, а узми добро! Пушти болест и јаде, а прифати здравље! или: Пушти љеност, а узми крепост!" Упор. и ГЗМ. 11, 1899, 717.
Упор. и Вук, Пјесме, 1, 423, 16 идд: ...

"Већ сам била једина у мајке,
Ранила ме медом и шећером;
С вечера ме вином умивала,
У поноћи слатком медовином,
У прозорје вином и ракијом,
Да јој будем б'јела и румена;
Будила ме тананом шибљиком,
Да јој будем танка и висока".

Ако се уречена живина бије липовом граном, истераће се из ње уроци — верују Словенци (в. податак у Б. Шулека, **Zašto Sloveni poštuju lipu**, Rad Jugosl. akad., 43,188, стр. 157)[2)].

И тако даље.

За овакво ритуално ударање знали су, као што смо рекли, и стари и модерни народи; оно се, и код њих, дешавало у исто одређено време као и код нас, о појединим празницима, нарочито уз месојеђе, о Ускрсу, о Ђурђевдану, о Божићу. О римским Луперкалијама (15. фебруара) трчали су свештеници, луперци, по вароши и ударали жене, где би коју срели, каишима од коже жртвованог јарца. У Риму су, 7. јула (попае caprotinae), ударале жене једна другу гранчицом од смокве; о празнику Фауне ударале су се гранчицом од мирте (в. S. Reinach, 1, 177 ид). Код модерних народа, нарочито код Германаца и Словена, има много паралела. Немачки научник Манхарт описао је ове обичаје у свом великом делу Wald- und Feldkulte (нарочито I^2, стр. 251 идд).

Случајева има врло много (нпр. ритуално шибање код Руса, о Цветима, шибање о кариевалу, итд.), али је непотребно да их ређамо, пошто се сви мање или више подударају са наведеним српским. Могу се споменути само неки карактеристични детаљи, који су, углавном, заједнички у свима овим случајевима. Шибање се увек врши у одређене дане, углавном у пролеће и око Божића; ударају се млади момци и девојке, или младе жене, па онда животиње и воћке; у неким случајевима удара се и земља. Шибање се врши прутом или прућем од врбе у највише случајева, или прућем од брезе, зове, леске, рузмарина, коприве. Ударање је некад врло свирепо, и понекад је потребно да потече крв (упор. Манхарт, I. с., стр. 255). Какав је циљ свему овом? По Манхарту, ударање прућем, које је зелено, бујно (или се то, ако је потребно, вештачки изазива, упор. и M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914, 7) и у коме се налази сакривен животни принцип, демон вегетације, има за циљ да у нама пробуди, појача плодност и животну снагу; у исто време, треба да се из нас изгоне зли демони (упор. српску пословицу: "Пушти зло, узми добро!"

За терање злих демона прутом или штапом упор. Nicola Terzaghi. Die Geisselung des Hellespontos, ARW, 11. 1907, 147 ид). Уз Манхарта, углавном, пристаје и дански научник Антон Томсен (Orthia, 407 ид). Има и других објашњења ових обичаја. Саломон Ренак (Cultes, 1, 173 идд, упор. и 2, 213) нарочито подвлачи факат да се, као средство за ударање, узимају увек само извесна дрвета или делови извесних животиња. Према томе, циљ ударања био би да се, кроз инструменат ударања, који је у ствари какав старински тотем, унесе у нас снага тога тотема. Примитиван човек доиста осећа тежњу да, с времена на време, или у случају невоље, рецимо какве епидемије, унесе у себе снагу свога тотема или божанства. Тај пренос снаге, то

дивинизирање, може се извести на разне начине. Навешћемо неколико примера. Један од најпознатијих начина јесте теофагија, ритуално једење тотема или божанства.

Причешће је, у ствари, овакво ритуално једење божанства; у нашем народу остао је још обичај ритуалног једења тотема о Бадњем дану (прасе), Ђурђевдану (јагње), Светом Илији (петао). Навешћу још један пример где примитиван човек покушава да кроз уста, једењем или пијењем, унесе у себе снагу божанства. За време бугарског рата видео сам у селу Конопница (близу Криве Паланке), у сасвим новој цркви, како су свима свецима брижљиво и готово неприметно састругане очи; сазнао сам да сељанке узимају прашину и пију је у води — имамо опет један леп случај теофагије. (Отуда су код нас, по старим црквама, често свецима уништене, састругане или извађене очи, и тако је постало веровање — за њега упор. Ракићеву песму о Симониди! — да су Турци и Арнаути вадили очи нашим иконама).

Има и другог начина да човек пренесе на себе демонску снагу, нпр. кад, за време грмљавине, легне на земљу (упор. Вук, Рјечн., s. v. грмљети), или кад провуче своје дете кроз вучји зев (упор. нпр. Караџић, 2, 1900, 217; 3, 1901, 175), или кад пусти да га свештеник, који је у овом случају експоненат божанства, згази ногом (упор. за ове случајеве уопште Otto Weinreich, **Antike Heilungswunder**, Giessen, 1909, Religionsgesch. Versi. u. Vorarb., 8, 1, стр. 67 идд).

У Левчу на Ђурђевдан деца се опасују врбом и дреном; у Босни и Херцеговини на Ђурђевдан пре зоре љуљају се на дрену и ките његовим гранчицама (П. Софрић, Главније биље, 86), болесници се провлаче испод ораховог корена (ibidem, стр. 175), или другог каквог дрвета, које има необичан изглед, итд. (в. Мојо Медић, **Провлачење као лијек**, ZNŽOJS, 18, 1913, стр. 231 идд). И тако даље. По Ренаку, дакле, ударање гранчицом или чиме другим је ударање тотемом, а ударање тотемом није ништа друго него дивинизирање, преношење снаге из тотема — дакле, нека врста причешћа. Кад видимо на које све начине покушава човек да на себе пренесе божанску снагу (теофагија, љуљање, провлачење, кићење, опасивање итд.), морађемо допустити да је шибање, после теофагије, доиста најсигурнији метод да се тај пренос изврши.

Нарочито ће овај метод имати дејства ако приликом шибања потече крв, као што је то био случај у Спарти, па онда у неколиким примерима које наводи Манхарт, најзад у шибањима старинских Гала, свештеника Велике Мајке. (У чему је, управо. магична снага крви — није јасно: неколике хипотезе о томе наводи Schwenn, o. c., 83 идд.)[3] — Најзад, Фрезер (J. G. Frazer, у свом коментару уз Паузанију, 3, 16, 9 = Фрезерова књ. 3, стр. 342) мисли да је шибање спартанских младића био један од обичаја приликом пубертета (упор. и T. Achelis, **Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft**, Leipzig, 1908, стр. 102), а Ернст Пфул (Ernst Pfuhl, **Zur Geisselung der spartanischen Epheben**, ARW, 14, 1911, 643 идд) — да је то шибање имало за циљ да, у времену пубертета, појача моћ плођења. Али ма како ствар да стоји, једно је јасно: да је ударање о месојеђама, о Божићу итд. доиста ритуално ударање, да је то једна магична манипулација, којој је циљ да разбуди, појача виталну снагу ("кажу да ће дица бит здрава кад се на Младинце младинчају", в. горе) и изазове плодност ("обичај је у никин селин да и муж младинча младу жену стопро доведену у кућу", в. горе), и којој треба тражити порекло у религијским схватањима примитивног човека.

Друго, јасно је да је веровање у магичну моћ шибања било увек, и свуда, врло распростро. Упор. и M. P. Nilsson, **Die volkstümlichen Feste des Jahres**, 7 ид, и 24.
По себи се разуме да је ритуално ударање, кад му је заборављен прави разлог, схватано друкчије. Шибање младића на Артемидином олтару у Спарти тумачио је Лукијан као вежбање у издржљивости. Исто тако, врло је природно било да се ритуално шибање покаткад могло схватити и као казна. Тако се најчешће објашњава обичај шибања код флагеланата, познате секте, која се у средњем и новом веку, иако забрањивана од стране цркве, ипак појављивала с времена на време, у Италији и по средњој Европи. Шибање флагеланата, мучење самог себе при томе, сматрало се као кајање, као жртва или откуп од грехова. Али из понеких података о флагелантима види се да је обичај, првобитно, могао имати други смисао, који почива на најпримитивнијим веровањима у магичну моћ шибања.

Флагеланти који су, године 1349, пролазили кроз Немачку и позивали свет да пође за њиховим примером и шиба се — претендовали су да шибање има исту онаку моћ као и крштење и остале тајне; шибање док се тело не облије крвљу је, у ствари, крштење крвљу, које

је, тврдили су флагеланти, моћније од крштења водом и има да га замени (в. податке о томе у Reinach, Cultes, 1, 182 ид). Очевидно је, дакле, да шибање код флагеланата није имало само негативан задатак, да нас казни за грехе које смо учинили и ништа више, већ и један чисто позитиван: то је била нека врста иницијације — магична радња, која има да у нас унесе нарочиту магичну моћ.

Да се вратимо бијењу ђака које описује Вук. То шибање, као што смо видели, није ни казна ни застрашивање, а није ни каприс каквог хистеричног учитеља, јер Вук изриком каже да је то био обичај. Тај обичај, који обухвата и добре и рђаве ученике, те према томе — да нагласимо још једном — не може бити казна, мора имати за циљ неко добро, неку корист младих ђака, и морао је постати на основу уверења да у самом ударању, шибању, мора бити нечег доброг, спасоносног, онако као што је наш народ уверен да је шибање о Божићу добро и спасоносно. Питање је сада каквог је карактера то уверење, уколико се односи на лозначки обичај — тј. да ли је педагошко, дакле рационалистичко, или религијско. Ту би се могло рећи ово.

Ми смо врло далеко од оних времена када је онај који врши шибање гледао у томе магичну операцију, пренос снаге демона вегетације, како хоће Манхарт (и донекле Томсен), или причешћивање тотемом, како хоће Ренак, или појачање плодности, како хоће Пфул; ми, уосталом, имамо врло мало података о целој процедури да бисмо могли донети сигурне закључке. Ја сам чак уверен да је лозначки учитељ, бијући децу, могао веровати да су батине ту ради казне и застрашивања, или да, бар, нису на одмет. Али, што мислим да се сме тврдити, то је да је ово бијење доиста постало из старинске празноверице, да је то доиста остатак старинског ритуалног шибања, једног обичаја који је, као многи обичаји, продужио да живи и онда када му је првобитни разлог давно заборављен, продужио да живи утолико пре што се у старој школи — у којој је учитељев ауторитет одржаван, углавном, физичком силом — показао као сасвим целисходан.

Обичај шибања ђака постоји, у нарочитој форми, и код Немаца. "Кад дете први пут пође у школу, ударају га зимзеленом по глави, и говоре: Иди и научи штогод!" (Sartori, **Sitte und Brauch,** Leipzig, 1910, 1, 45).

Можда би од интереса било знати чиме су ударани ђаци у лозничкој школи. Ако је то ударање доиста било остатак старинског ритуалног ударања, онда није без интереса знати инструменат којим се оно вршило, јер би то, евентуално, могао бити нов, засебан податак за илустровање целога обичаја. Вук тај податак није забележио. Али ми знамо како се та операција иначе вршила: класични инструменат за ударање ђака по старим школама јесте лесковина. Ако бисмо запитали кога било од старинских учитеља зашто баш лесковина, он би нам, вероватно, дао одговор да је лесковина витка, без чворова, дакле: не представља никакву опасност за пацијента, а овамо је чврста и поуздана, и може да зада добре ударце. Такво објашњење било би савршено умесно, и да је и Вуков учитељ, ако је тукао ђаке лесковином, морао исто овако резоновати, ствар је изван сваке дискусије. Али да ли је тако резоновао и онај који је први узео лесков штап у руке?

Ако се сетимо извесних прописа који се односе на тучу деце, видећемо да у њима има доста празноверице. Није нпр. свеједно како ће се деца туђи и чиме ће се туђи. "У Рисну кажу да дјецу не ваља бити по поплатима [= табанима] јер онда неће расти" (Вук, Рјечн., s.v. поплат). То је један случај где празноверица регулише како треба шибати децу, али има и других. У нашег народа распрострто је веровање да децу не ваља туђи метлом, "јер тада неће расти". Није тешко пронаћи разлог за ову другу забрану. Метла стоји у вези са злим, хтоничним демонима (о природи тих демона в. E. Samter, **Geburt, Hochzeit und Tod**, Leipzig u. Berlin, 1911, стр. 33°): један од најјаснијих доказа је што и код нас и код Германаца (в. J. Grimm [— E. H. Meyer], Deutsche Mythologie[4], стр. 907 ид) на метли јашу вештице — метла је, дакле, њихов атрибут и, евентуално, њихова инкарнација; ако бисмо, дакле, ударили дете метлом, пренели бисмо на њега демонску снагу која је у њој и која би детету шкодила. Могло би се очекивати да према предметима са којих се, приликом бијења, може пренети на децу опасна, шкодљива снага — стоје други предмети са којих би се могла пренети добра, спасоносна снага. Да ли је, према томе, народна празноверица препоручивала да се деца бију нарочитим прућем, и да ли је

препоручивала да се бију лесковином — није ми познато. Али што се сме тврдити, то је да је у лесковини, по веровањима нашег народа, постојала позитивна, спасоносна магична моћ.

Од лесковог дрвета праве босански Срби **живи огањ** којим ће се запалити прва ватра у новој кући (ГЗМ, 19, 1907, 328 ид). "У Босни и Херцеговини народ верује да је леска света и да у њу не удара гром" (П. Софрић, Главније биље, стр. 145). За време грмљавине наш народ скрива се под леску, или меће лескову гранчицу за капу (П. Софрић, ibidem). Овакво исто веровање имају и Пољаци, Руси и германски народи, упор. Dähnhardt, Natursagen, 2, 43, ид.

Друго, Германци су веровали да се од леске може створити, начинити **чаробни штапић** (J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 814, и Adolf Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube[2], Berlin, 1869, 105 ид); трагова таквога веровања има и у нашем народу: у Босни и Херцеговини верује се да се штапом од леске може лако убити змија, "јер је змија од ђавола, док је леска Христом благословена" (П. Софрић, 1. с.). За слична веровања код осталих европских народа в. Dähnhardt, 1. с. и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 3, 477. Даље, код Германаца, у Пфалцу и Баварској, на пример (в. Mannhardt—Heuschkel, Wald- u. Feldkulte, 272 ид), постоји ритуално ударање лесковим штапом (иначе и код њих у већини случајева место леске долази врба). У једној народној приповетки из Источне Пруске (Der verzauberte Bär: E. Lemke, Volkstümliches aus Ostpreussen, Mohrungen, 1887, 2, 226, упор. Bolte—Polivka, Anmerkungen, 2, 236) враћен је младићу који је претворен у медведа и деци која су претворена у коње њихов људски облик чим су ударени лесковим штапом.

У другој приповетки (в. Bolte—Polivka, 2, 414) под ударцем лесковог штапа отвара се стена. Млади Спартанци на Артемидином олтару шибани су (упор. Reinach, Cultes, l, 180) такође лесковим прутовима: Артемида, у чијем су храму они шибани, била је "Αρτεμις λυγοδεσμος, Артемида, која је обожавана у лесковом прућу, тј. свето лесково пруће у коме је био оваплоћен божански нумен, Шибањем се тежило да божанска снага Артемиде, богиње плодности, пређе на младиће. Леска може бити и симбол здравља: према једној пољској легенди, Метузалем је зато тако дуго живео што је целог свог живота становао у колеби од лесковог прућа (Dähnhardt, Natursagen, 2, 43). Најзад, наш народ, уверен да је леска божанска, осећао је потребу да се, с времена на време, дивинизира њоме: у околини Шапца на Бохић ујутру причешћују се лесковим пупољком (П. Софрић, 1. с.); за слично причешћивање врбовим пупољцима, о Цветима, код Руса. в. Manhardt— Heuschkel, стр. 257; за причешћивање дреном, код нас, в. П. Софрић, о. с., стр. 86[4)].

Према свему овоме, могућно је да је и у нашем народу било познато ритуално шибање лесковином, као што је постојало ритуално шибање врбом, са којом је иначе леска, у култу, врло често везивана или њоме замењивана.

На крају, могло би се поставити ово питање: ако би се и допустило да је у нашем народу постојало ритуално шибање лесковином, рецимо о празницима, откуда да се то шибање пренесе у школу? Да ли магична снага која је у лесковини може бити од каквог интереса за школску децу? Ја мислим да се на ово питање може дати афирмитиван одговор. О лески говоре неколике наше народне пословице, нпр. Вук, 3327: "Љескова је маст чудотворна. Бојем се учини много којешта", и 3328: "Љесковина је из раја изашла". Ове две пословице говоре, додуше, о "чудотворној" моћи лесковине, али са јасном иронијом; у њима се прави алузија на бијење у школи (или су бар у том смислу употребљаване), али оне не само да не могу објаснити обичај о коме говоримо него, напротив, очевидно је да су постале у шали, и то онда када је бијење у школи било само казна.

Сасвим друкчије стоји ствар са другом једном пословицом коју нам је Вук у добри час сачувао. То је Вук, Посл., 4243: "Није састављен око лијеске", или (в. 4283): "Није трипут око лијеске састављен". Пословица значи (Вук, ibidem): "Није у глави као што би требало". Већ из тога што се каже да је радња трипут поновљена јасно је да је то морало бити неко врачање. Састављање, у овом случају, треба да буде обилажење, и то, очевидно, магично обилажење. има дакле исти религијски карактер који нпр. и обилажење младенаца око стола, обношење новорођеног Атињанина око куће, обношење мртваца око цркве, итд.: обилажење око леске има онај исти циљ који има причешћивање лесковим пупољком, љуљање на дрену, опасивање врбом, провлачење кроз вучји зев итд. — дакле: пренос снаге са леске на човека. А каква је та

снага? У пословици јасно се каже да онај који није око леске "састављен" нема разума; да је, по пропису, обишао око леске, имао би га.

У једној енглеској народној приповетки могли су људи пронаћи на ком је месту Месец, кога су зли демони сакрили испод земље, једино на тај начин што су у руке узели лесков штап и тако га тражили.

У народним приповеткама, где је реч о сакривеном злочину који на крају крајева ипак бива откривен, призива невина жртва за сведоке животиње или ствари (мотив о Ибиковим ждраловима!), најчешће сунце (упр. Grimm, 115, Die klare Sonne bringt's an den Tag), јер оно све види и зна; интересантно је, међутим, да у једној малоруској приповетки (в. Bolte—Polivka, 2, 532) узима жртва за сведока леску. Јасно је да је леска по веровањима нашег народа била дрво знања, "дрво познавања добра и зла". Ко би с њим дошао у додир постао би паметнији, и зато је оно могло бити од интереса за школу. "Der züchtigende Haselstock der Corporale und Schulmeister dürfte mehr als bloss praktischen Grund haben"* — каже Вутке (о. с., 104). Упор. и нешто скептичко резоновање Самтерово (Volkskunde, 79°).

* "Лесковак којим кажњавају каплари и учитељи могао би имати више него чисто практичан разлог."

Узгред ћу да напоменем да ће још једна школска казна требати, можда, да се доведе у везу са једном старинском празноверицом — то је вучење деце за уво. У старој школи ђак који би одговорио на учитељево питање добио би наређење да све своје другове који су то исто били запитани па нису знали повуче за уво. Уопште, ђак је, у старој школи, вучен за уво кад нечег не би могао да се сети. Можда и овај обичај, у крајњем реду, почива на празноверици. Код многих народа може се констатовати веровање да је разум и памћење локализовано у ушима. Да би Мелампус, Касандра, Хелен, Тирезија могли добити пророчки дар и разумети говор тица, морале су им претходно змије олизати, очистити уши (упор. литературу у Karl Friedrich Hermann, **Lehrbuch der gottesdienstlichen Altertümer der Griechen**[2], Heidelberg, 1858, § 37, 12, и W. H. Roscher, **Ausfürliches Lexikon der griechischen u. römischen Mythologie**, 2, 975; 2568; 5, 182).

Међу празноверицама које се везују за поједине делове тела, спомиње Плиније Старији веровање да је памћење локализовано у доњем делу увета (Plin. N. H., 11, 103). Отуда су, по римском обичају. у извесним приликама сведоци, пре но што ће дати исказ, вучени за уво (и том приликом говорили би им: memento!) да би се боље сетили онога за шта их питају (упор. Hor. Sat, 1, 9, 75 идд. и Порфир. уз то место, и Otto Crusius, De Babrii aetate, Leipziger Studien, 2,18 5). По једном месту у Бабријевим баснама (fab. 95, 70 Cr.: εψαυσεν ωτος, ως πατηρ αποθνησκων) може се закључити да је код старих био обичај да отац, кад је на самрти и оставља сину што у аманет, вуче сина за уво, да би син целу ствар боље упамтио. Кад је Вергилије писао "о краљевима и ратовима", Аполон га је повукао за уво и опоменуо ("Cynthius aurem vellit et admonuit" ...) да пева друге песме (Verg. Ecl., 6, 3 ид); уз ово Вергилијево место каже Сервије: "auris memoriae consecrata est, ut frons genio"*.

* "уво је посвећено памћењу као чело генију"

За веровање примитивних племена да је разум локализован у увету упор. Frazer, Golden Bough[3], 1, 158[5]. Према свему томе, могуће је да је вучење ђака за уво имало првобитно за циљ да се у њима појача моћ памћења.

ВУНА И ЛАН

У петој књизи Мојсијевој (22, 9 идд) побројане су ове забране:

"Не сиј у винограду свом другога сјемена, да не би оскврнио и род од сјемена које посијеш и род виноградски."

"Не ори на волу и на магарцу заједно."
"Не облачи хаљине ткане од вуне и од лана заједно."

Саломон Ренак (Orpheus, стр. 265) нагласио је сасвим тачно да ове забране имају религијски карактер (то се, уосталом, јасно види и из речи "да не би осквrнио, **פדתתקדש** ιυα βη αγιασθη), и да се не смеју тумачити рационалистички. Само ни он није умео да им нађе разлог: његово објашњење да је то табу мешања (tabou de melange) није сасвим јасно. Строго узевши, није могуће ни замислити да ће мешање, као такво, бити забрањено: ми, доиста, и у Израиљу и свуда налазимо разне ствари на истом месту, разна дрвета на једном земљишту, разне предмете у истом шатору, уопште разне ствари једну поред друге, и то, разуме се, не саблажњава никог.

Потпуније и, свакако, задовољавајуће објашњење даје Јеремијас (Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[3], Leipzig, 1916, 406 ид). По њему, забрана да се поред лозе не сме посејати "друго сјеме" и да се поред вола не сме ставити магарац — потекла је отуда што ове ствари представљају козмичке супротности. Вино припада Тамузу као представнику горњега света[1]; пољски плодови, напротив, припадају Тамузу као хтоничном божанству, јер су они поникли из доњега света, и дар су хтоничних божанстава. Исти је тај однос и између Диониса (вина) и Димитре (жита) у грчкој религији. Јеремијас (1. с., упор. и стр. 331 ид) подсећа још и на епизоду о пехарнику и хлебару, у причи о Јосифу (1 Mos., 40), где је пехарник (који служи Фараону вино) добар, и бива ослобођен, а хлебар, који му доноси хлеб, рђав, и бива погубљен. — Између вола и магарца исти је однос: во или бик је животиња Дионисова (и Мардукова), и припада горњем свету; магарац, као животиња Сетова, уопште антимесијина (упор. Јеремијас, стр. 672), представник је доњега света. Вино и во с једне стране представници су горњега света, пољски плодови и магарац доњега; због тога се они не смеју свесно и у циљу какве сарадње, ставити једно поред другог.

За трећу забрану ("не облачи хаљине ткане од вуне и од лана заједно") Јеремијас није могао наћи разлог. "Wie sich die Gegensätze in Wolle und Flachs erklären, weiss ich nicht", каже он (стр. 407).

Ја, међутим, мислим да се ова супротност може протумачити на исти начин.

У прописима о култној чистоти код старих народа спомињу се често **вуна** и **лан.** Лан се сматра као култно чист, и отуда пропис да свештеници морају носити одело од њега. Такав је случај код Вавилоњана (упор. A. Jeremias у Roscher, Mythologisches Lexikon, 2, 2352, и H. Gunkel, Der Schreiberengel Nabû im A. T. und Judentum, ARW, 1, 1898, 297), Феничана (в. R. Smith, Religion der Semiten, Freiburg, 1899, 118, упор. и Herodian., 5, 5, 10), Јевреја (в. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes[3], 1898, 2, 81, цитат по Wächter, 21°), Мисираца (Herod., 2, 37; Plut. De Is. et Osir., 4, 352 C; још докумената има Theodor Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Gieseen, 1910, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 9, 1, стр. 20). Код Индијаца лан је такође сматран за култно чист (Philostr. Vita Apoll., 8, 7, 309 K). И код Грка за култне радње често је било прописивано одело од лана (документа у Th. Wächter, о, с., стр. 19 ид). На старом Оријенту писари, према којима се осећао известан божански респект и који су стајали под специјалном заштитом божанства (Неба, или Тота, и др), носили су такође ланене хаљине (упор. Franz Dornseif, Das Alphabet in Mystik und Magie, Leipzig—Berlin, 1922, стр. 3), упор. и "човека обученог у ланено платно с оправом писарском" у Језекиљ, 9, 2, и H. Gunkel, 1. с.

Сасвим је други случај с вуном. Она је била из култа вишњих богова готово искључена, али је имала важну улогу у дивинацији и магији (упор. податке у Jakob Pley. De lanae in antiquorum ritibus usu, Giessen, 1911, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 11, 2) — природна ствар, јер и дивинација и магија стоје у вези са хтоничним божанствима. Зашто је вуна култно нечиста? Вуна је узета са животињског тела, и у тренутку када је од животиње одвојена, она је већ мртва — и зато што је мртва она, по општем религијском схватању код свих народа, по коме је мртвац нечист (упор. и Th. Wächter, о. с., 43 идд), мора бити нечиста; Мисирци су лан сматрали за чист зато што није узет са животињског тела (в. A. Wiedemann, Herodots Zweites Buch, Leipzig, 1890, стр. 167). Све што је мртво или било у додиру с мртвацем нечисто је и из култа искључено (в. Wächter, 1. с.). Отуда нпр. и забрана да у храм не сме ступити ко има

хаљину или обућу од коже (Wächter, o. c., 55; 57; 61) — забрана која (уколико се односи на обућу) и данас постоји код Муслимана. Место кожних ципела носили су феничански свештеници ципеле од лана (Herodian, 5, 5, 10); из истога разлога и место вуне употребљава се, за култне потребе, лан. Херодот (2, 81) изриком каже да је, по мисирском схватању, грех (ου οσιον) ући у храм у вуненим хаљинама.

Према овоме, очевидно је да и вуна и лан представљају козмичке супротности у истом смислу у коме и жито и вино, магарац и во: вуна припада доњем свету, отуда њена редовна примена у магији; лан припада горњем свету и зато се сматра за чист у култу вишњих божанстава.

Сличне супротности између вуне и лана могу се констатовати и у српској религији. Вуна код нас има широку употребу у магији. Она се употребљава као утук: нпр. на кошнице, које су врло урокљиве, мећу се лутке и венчићи од вуне (СЕЗ, 14, 91); кад увече запевају петли "кривци" (за које народ верује да предсказују болест или смрт), мора се узета мало вуне и бацити у ватру, и рећи трипут: "Ви сте криви, ми нисмо" (СЕЗ, 14 20). Вуном се терају и "бабице" (хтонични демони, нешто налик на римске стриге); породиља се кити више десног слепог ока праменом црвено обојене вуне (СЕЗ, 19, 95); соба у којој она лежи кади се катраном и вуном (СЕЗ, 19, 101). Вуна игра такође важну улогу у погребним обичајима и мртвачком култу уопште: црвеним вуненим концем магички се везује мртвац; таквим концем узима се и мера за гроб (СЕЗ, 14, 246; 19, 243); девојка која "за душу" носи воду у четрдесет кућа, носи са собом бео вунен конац, и чим у коју кућу дође, завеже чвор, док тако не испуни четрдесет чворова (СЕЗ, 14, 256); вуном се кити млада воћка која се после посади на гробу момка или девојке (СЕЗ, 14, 251; 19, 249), итд.

Лан има сасвим супротне особине и значај. Он припада горњем свету. Лан се, на пример, не сме ни у руке узимати преко Беле недеље (СЕЗ, 19, 33), а ми знамо да су баш те недеље мртви у покрету, и та недеља је мртвачка по превасходству. Покров нипошто не сме бити од кудељног или ланеног платна (СЕЗ, 19, 242). Вреди споменути и то да се једна врста лана зове код нас "Богородичин лан" (в. Вук, Рјечн., s. v.) Иначе је улогу лана у већини случајева узела код нас конопља, за коју се везују иста веровања која и за лан.

СЕКУЛА СЕ У ЗМИЈУ ПРЕТВОРИО

Када су Сибињанин Јанко и његов нећак Секула дошли на Косово, учинио је Секула покушај — каже народна песма (Вук, 2, 84, упор. и варијанту. 85, па онда бугарштицу у Богишићевој збирки, I, 19, стр. 56 идд, и Петрановић, Еп. песме стар. вр., 37) — да турског цара живог донесе Јанку у руке. Он се, наиме, претвори у шестокрилу змију, и донесе у Јанков логор турскога цара претвореног у сокола. При поласку у авантуру, скренуо је Секула пажњу ујаку да не стрељa змију, већ да стрељa сокола. Али је Јанко учинио друкчије: он је убио змију, а сокола је пустио да побегне. Кад се то свршило, Јанко је, на своју жалост, видео да је убио рођеног нећака.

Зашто Јанко није послушао Секулин савет? После изричне, јасно казане опомене Секулине (84, 60 идд; 85,49 идд), он је, очевидно, морао имати јаког разлога да ради друкчије. Тај разлог казан је у песми. У тренутку када треба да донесе одлуку да ли да убије змију или сокола, он резонује овако:

Зашт' да стрељам сивога сокола
Кад сам и сам рода соколова?
Волим стрељат змију шестокрилу
(84, 76 идд).

У варијанти ове песме Јанко се колеба шта да ради, и тада интервенише бан-деспот Ђуро:

Зар не знадеш, од Сибиња Јанко,

Да ми јесмо гн'језда соколова,
А Турци су гн'1езда гујињега!
Удри гују, не удри сокола
(85, 74 идд).

Јанко је погрешио што није послушао Секулу, али народни певач прећутно признаје да је његово резоновање било правилно. Турци су змијин пород, они су змије, то се зна — и змија коју Јанко на своме шатору види шта може друго бити него Турчин, у овом случају турски цар? Да веза између Турака и змије није утврђен, свима познати факат, Јанково понашање не би било оправдано.

Да ли, међутим, Ђурђеве речи, у народној песми, треба узети буквално, то јест, да ли је код нашег народа доиста постојало веровање да су Турци постали од змија? Широкој публици, која је навикла да народне песме схвата рационалистички, и да у њима свуда тражи алегорије и историјске реминисценције, неће ово изгледати вероватно. Ни онима који су посвећени у етнографију неће ствар, на први поглед, изгледати јасна. Потребно је, дакле, видети, прво, да ли је овакво веровање могуће, а, затим, да ли за њега има још ослонца у веровањима и умотворинама нашег народа.

Да поједина племена и народи могу водити **порекло** од какве животињске специје, бити дакле сродници тих животиња и исто што и оне, то је честа и врло карактеристична ознака тотемизма, једне појаве која је, као што се зна, тражена код скоро свих садашњих и некадашњих примитивних народа. Мирмидонци су постали од мрави, Хирпини од вукова, Офиогени са Хелеспонта постали су од змија, итд. Сличних веровања код данашњих некултурних народа има веома много. Велики број примера покупио је Фрезер у своме делу о тотемизму (Totemism and Exogamy, 1—4, 1910), упор. и S. Reinach, Cultes, 1, 26. Да је и наш народ, као и други сродни народи, знао некад за таква тотемистичка схватања, покушао сам да утврдим у једном свом раду: "Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић" (у ГНЧ, 34, 1921, 273 идд).

Из фазе тотемизма изашао је наш народ још давно, али су се ипак, с колена на колено, сачувала наивна веровања да између животиња и људи може бити сродничке везе. Таква веровања нашла су свој израз у приповеткама и митовима. Међедовићев отац био је медвед, Милоша Обилића родила је кобила — по једној традицији, а по другој — змај; будимска краљица затруднила је кад је појела десно крило од златнокриле рибе (Вук, Пјесме, 2, 11); рибарева жена родила је два сина кад је појела комад од јегуље (Вук, Приповијетке, 29, упор. и Spiess, Das deutsche Volkssmärchen, Leipzig, Teubner, 1917, стр. 52 и 109; Bolte—Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig, 1913, 1, 534 идд, нарочито 544 идд), итд. У народним песмама за врло многе јунаке каже се да су их родили змајеви, тј. бића која су упола змије, и да су према томе и сами змајеви. Интересантан је нпр. каталог змајева у песми "Милош Обилић змајски син". Ту се каже сасвим јасно:

Штогод има Србина јунака,
Свакога су одгојиле виле,
Многога су змајеви родили.

У каталогу се даље каже да су змајеви Милош Обилић, Змај Огњени Вук, Реља Бошњанин, Бановић Секула, Бановић Страхиња, Љутица Богдан, Краљевић Марко.

Даљих примера из народних умотворина наћи ће се у расправама о партеногенези (в. о томе Тих. Р. Ђорђевић, "Наш народни живот", Београд, 1923, СКЗ, 174, 181 идд), исто тако и у приповеткама у којима имамо мотив "Нектанебове преваре". упор. Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos (природни отац Александра Великог, на пример, у роману о томе краљу, имао је облик змије). Према томе, веровање да су Турци постали од змије, у принципу, могуће је, утолико пре што је веровање у митска бића која имају змијски облик или су налик на змију, и данас, још врло јако.

С друге стране, ваља подсетити на једну јако популарну врсту народних умотворина — то су етиолошки митови и скаске. Природан човек интересује се за постанак разних ствари, биљака, животиња. Из Денхартовог дела о скаскама (Oskar Dähnhardt, Natursagen, 1—4, Leipzig,

Teubner, 1907) може се видети да нема питања за која се човек није заинтересовао. "Naturmenschen und Kinder sind unverbesserlich neugierig, und fragen beständig warum und wie?"* (M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 112); зашто вук живи у шуми? зашто паук плете мрежу? зашто змија нема ногу? зашто у људи није табан раван? како су постали инсекти? На свако од тих питања наћи ће се одговор у народној митологији.

* "Чеда природе и деца непоправљиво су радознала, и стално питају зашто и како?"

Међу тим питањима налазила су се и питања о постанку појединих народа. Природна је ствар да ће се за народе туђе и непријатељске увек пронаћи да су ниског, неотменог порекла. Оваквих етиолошких скаски има доста (једна, на пример, о постанку Цигана и Влаха, објављена је баш када сам писао ове редове, у Кићи од 21. V 1922), али оне већином спадају у усмену књижевност, јер су обично неучтиве, скатолошке, и не дају се забележити.

По једној скаски из Галиције (Dähnhardt, 1, 318 ид), Цигани су постали од ђавола; слично тумачење налазимо и код нашег народа, упор. Грбић у СЕЗ, 14, 332 ("По народном веровању, Бог је дао св. Илији муњу и гром да побије све ђаволе. Св. Илија је све ђаволе побио, само му је побегао Роми Даба, који се био сакрио у циганском ћеманету. Од Ромог Дабе напатили су се други ђаволи"). И за Арнауте (као што се може закључити из једног податка у БВ, 12, 248, кад се доведе у везу са Dähnhardt, 1, 318 ид) по-стоји у нашем народу веровање да су постали од ђавола. Исти је случај и са Турцима. Према једној традицији из Васојевића, "Турчина је Бог дао... због наших старих гријехова. Њега треба звати видовити ђаво" (Милићевић, ЖСС^2, 86). Једна народна приповетка из збирке Андре Гавриловића (Двадесет српских народних приповедака, Београд, 1908, стр. 75) завршава се примедбом да је Турцима ђаво род.

Према овоме што је казано, изјава да су Турци "гн'језда гујињега", коју народни певач меће у уста бан-деспоту Ђурђу, неће нам изгледати невероватна. Њу треба схватити буквално, и за њу ћемо наћи и других потврда. Сима Тројановић забележио је (СЕЗ, 14, 155) веровање из Шумадије да су Турци але, а да су Срби змајеви; але се, међутим, често идентификују са змијама ("свака змија кад преживи сто година, одмах постане ала", ibidem). У митологији и народним приповеткама грчким и римским, германским, оријенталским, јавља се врло често змија, или, што је свеједно, аждаја, као нераздвојни чувар воде, извора, или језера у планини [упор. нпр. H. Gressmann у Rel. Gesch. Gegenw., 5, 1948; Фрезер уз Paus., 9, 10, 5; међу умотворинама српског народа може се нпр. споменути песма "Јован и дивски старјешина" (Вук, Пјесме, 2, 7), приповетке "Аждаја и царев син" (Вук, 45), "Баш Челик" (Вук, 51), "Биберче" (Вук, 68), итд.] Интересантно је да у неким народним песмама улогу аждаје има Турчин:

Тадер сам им право казивао:
Да не знадем ниђе воде ладне
У планини ни близу планине ...
А да знадем дубоко језеро,
Ал' језеро нигда није само,
Без Турчина али горског звјера.
(Вук. Пјесме, 6, 39, 82 идд).

У овом реду идеја ваља споменути и неке фигуре из народног песништва, које ће се тек онда лепо осетити ако се схвате као рефлекс веровања о коме говоримо:

Повила се шарка гуја љута
Од Азије, од Анадолије,
На Једрене наслонила главу,
А репом је Анадол притисла;
Ту је била за седам година,
Па се диже од Једрена града,
Те на српске земље кидисала:
То не била шарка гуја љута,

Већ то била љута сила турска.. .

и познато поређење:

У Турчина и у змије љуте,
У њих никад тврде вјере нема
(Вук, Посл., 6865).

Бановић Страхиња каже староме дервишу:

Ропче моје, змијо од Турака!
(Вук, Пјесме, 2, 43, 390; упор. и Вук, Пјесме, 8, 71, 22 ид).

Нама је из старе књижевности сачуван један каталог народа, у коме је сваки народ везан за понеку животињу, изједначен с њом. Каталог, који је сачуван у више рукописа (в. Jireček, Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien, Wien, 1914, 3, 17[5]. Један је објавио Шафарик у **Slovanske starožitnosti**, Praze, 1863, 2, 733 идд) и према томе извесно био јако популаран, има известан симболичан карактер, и у томе погледу био би близак средњовековном Физиологу. У каталогу споменути су и ближи и даљи народи. Ближим, познатијим народима увек је тражен животињски еквиваленат по каквој унутрашњој вези. За Србина се нпр. каже да је вук, и то је сасвим на свом месту утолико што је вук, као што сам у једном ранијем раду показао (ГНЧ, 34, 1921, стр. 274), митски сродник и предак Србинов, уопште митски представник српског народа.

Даље, за Аламанина се каже да је орао, за Грка да је лисица, за Бугарина да је бик, за Сирјанина да је риба, за Татарина да је хрт (загар) итд. Имамо разлога да мислимо да и у овим другим случајевима животиње нису узимане напамет; довољно је сетити се нпр. да орао у немачкој хералдици има врло видну улогу; да су Татари у народним песмама улаци par exellence (упор. и Тих. Р. Ђорђевић, "Из Србије кнеза Милоша;" Политика, бр. 4891 од 4. XII 1921); да су бик и лисица у источном и југоисточном делу Балканског полуострва, дакле: онде где су Срби познали и Бугаре и Грке, имали од старине нарочити култ (упореди Дионисa—бика и Орфеја—лисицу; премда су, за идентификовање ова последња два народа са биком и лисицом, могли постојати и други разлози); да је риба врло истакнуто, надалеко познато сиријско божанство (Dea Syria, упор. и Cumont у Pauly—Wiss., 4, 2241 ид). За нас је од интереса да се у томе каталогу за Турчина каже да је змија. И ово место показује да је наш народ између Турака и змије претпостављао извесну митску сродност.

Зашто је за митски еквиваленат Турцима изабрана баш змија? Разлог је очевидан. Змија је демонска животиња, више него икоја друга. Као таква она, додуше, може бити наш пријатељ и заштитник, каква је на пример кућевна змија (у којој је дух предака), или змија која чува виноград и којој због тога наш народ чини култ (в. СЕЗ, 17, 148), али може бити — и она је то најчешће! — наш непријатељ, и у том случају против ње предузимају се нарочите магичне мере (в. нпр-Вук, Рјечн., s. v. Јеремијев дан; Милићевић, ЖСС[2], 123 ид; СЕЗ, 14, 65), и између ње и човека влада увек извесно неповерење. "И још међем непријатељство између тебе и жене и између сјемена твојега и сјемена њезина; оно ће ти на главу стајати, а ти ћеш га у пету уједати" — рекао је Господ змији у 1 Mos., 3, 15; упор. и Вук, Посл.,1161 и 6865.

У сваком случају, међутим, **змија** је демонска животиња више него икоја друга. Народни певач, изједначивши Турке са животињом која има тако јасан демонски карактер, подигао их је у чисто митолошку сферу, дао је борбама с њима известан митски карактер, и тако створио услов да се од тих борби начини епопеја — имамо, дакле, исти случај који и у индијској епској поезији, где су црнкасти староседеоци, са којима су дошљаци Аријевци водили борбе, представљени као демони, и то врло често у змијском облику; или у вавилонском. "Епу о Гилгамешу", у коме је Хумбаба, краљ вавилонских непријатеља, Еламићана, представљен такође као демон. Цела идеја, утврђена једном, показала се као врло плодна. Турци, схваћени као демони, добијају сада, бар у косовском миту, у првој фази његовог стварања, нарочиту улогу — они постају оруђе, инструменат наљућеног божанства, које преко њих извршује казну над целим народом.

У песмама из косовског циклуса, и у народној традицији о косовским догађајима,. провлачи се стално извесна резигнација, осећа се свест о кривици, уверење да је отпор узалудан

и да се са судбином треба безусловно помирити. Кад је целој косовској катастрофи дат једном овај смисао, ништа није сметало да се изврши стапање између митова који говоре о борбама на Косову и старинских митова типа песме "Свеци благо дијеле", у којима је изнесен српски Götterdämmerung. "Последње вријеме" и рефлексије о њему дају тон и чине главну садржину ових митова.

Могле би се још учинити неколике напомене о самој песми.

Секула је, очевидно, ризиковао кад је узео на себе да се, у српском логору, појави у облику змије. Он је могао веровати да ће у том облику бити гоњен од стране Срба. Да. је он доиста с тим рачунао, види се из његове молбе, онако, јасно казане и јако наглашене, да се змија не дира. Кад су ствари тако стајале, морамо се запитати зашто се Секула претворио баш у змију. Зар он није имао на расположењу никакав други облик?

За ову ствар могу постојати два објашњења. Претварање Секуле у змију и догађаји око тога јесу мотив из народних приповедака. То је борба између два чаробника, који се претварају у разне облике — један мотив који је добро познат у приповеткама многих народа, нарочито на Истоку (нпр. у 1001 ноћи, у приповетки о другом календару, в. и J. A. Macculloch, The Childhood of Fiction, London, 1905, стр. 165 ид, и von der Leyen, Das Märchen^2, стр. 117 ид), где се може пратити још у врло далекој прошлости (Мојсије и мисирски чаробници; Петар и Симон маг; па чак и мисирска прича "Два брата"; упор, A. Thimme, Das Märchen, Leipzig, 1901, 74 ид; H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1921, 103), и у приповеткама балканских народа, Грка (упор. још борбу између Менелаја и Протеја, Hom. Od., 4, 454, идд), Арнаута, Румуна, Бугара (Bolte—Polivka, 2, 63 ид). Фон дер Лајен (1. с.) каже да је тај мотив нарочито добро познат у турским приповеткама.

Тај мотив познат је и у нашој народној књижевности — то је нпр. Вукова приповетка "Ђаво и његов шегрт" (Вук, 6), која има доста паралела у другим зборницима српских приповедака (в. Bolte—Polivka, 2, 64). Мотив се састоји у овоме. Два чаробника, најчешће два конкурента, или учитељ и ђак, воде борбу на живот и смрт: један се претвори нпр. (као што је у Вуковој приповетки) у голуба, други у копца, који голуба појури; онда се онај први претвори у прстен на руци цареве кћери; царева кћи баци прстен на земљу, прстен се претвори у ситну пројy, од које се једно зрно откотрља под цареву чизму; сад се онај други чаробник претвори у петла и почне јести ситну пројy, најзад се из оног зрна под царевом чизмом створи мачак и удави петла. По оваквом шаблону дешавају се метаморфозе и води се борба у свима приповеткама из ове групе. У борби, која се развија врло брзо, имаће више изгледа на успех онај који сам узме иницијативу и који изабере боље оружје, то јест који на себе узме згоднији облик, Најзгоднији облик за Турчина очевидно је змијски облик; он је у њему код своје куће, и демонска снага која је у змији остаје му сада на расположењу у свој целокупности. Секула, да би одузео противнику ово преимућство, како је већ сам имао иницијативу у борби, узео је на себе змијски облик, иако је знао како је то опасно.

Друго објашњење због чега је Секула узео на себе змијски облик — могло би бити ово. Секула је, према народној традицији, био змај, као и многи други епски јунаци (в. горе, упор. још и Нодило, Religija Srba i Hrvata, Rad, 89, 1888, 175. За Секулу види још нарочито податак у Т. Маретића, Naša narodna epika, 166). Змај као такав, несумњиво, има извесну сродност са змијом, за шта говори већ и сама етимологија његовог имена. Змајеви се "најчешће... појављују у виду крилате огњевите змије, а кад иду пред облаке да се бију с алама, онда су као орлови или друга која тица..." каже сасвим тачно (упор. С. Трој. у СЕЗ, 17, 154 идд) о змајевима А. Васиљевић у БВ, 9, 1894, 183 (као веровање из Сврљига). При свем том, змај је насупрот сличним митским бићима, каква су аждаја и ала, врло близак човечјем облику". "За змаја... мисли се да је као огњевит јунак од којега у лећењу оган, одскаче и свијетли" (Вук, Рјечник, s. v. ала; упор. и леп опис у Вук, Пјесме, 2, 42, 34 идд) — отуда је нпр., кад је једне ноћи преко Чачка прелетео метеор, прост народ говорио да је то био змај (С. Тројановић у СЕЗ, 17, 158).

У народним епским песмама **змај** је већ потпуно антропоморфизиран, и од старог змајског облика њему су остали само атрибути, "обележја" ("Вучја шапа и орлово крило, И змајево коло под пазухом, Из уста му модар пламен бије" ... Вук, Рјечн., s. v. змајогњени), и могућност да лети. Моћ летења добија змај или на тај начин што ће развити своја (сакривена?) крила, или што ће обући "рухо огњевито" (Вук, Пјесме, 2, 42, 40), које је првобитно, по свој

прилици, исто што и змијска кошуља у песми и приповетки о змији младожењи и у приповеткама тога типа. Има за змаја још једна могућност да се подигне у висину и полети: змај се, наиме, може успавати и пустити да му из тела изађе дупликат — fylgja (в. о томе мој рад Пуштање воде'" на Велики четвртак, Студије из религије и фолклора, 1924, стр. 61 идд), и, претворен у шта било — обично у орла — полети и евентуално ступи у борбу са непријатељским демонима. За овај трећи начин метаморфисања (који змаја везује са здувама, упор. БВ, 8, 1893, 319) слабо зна, колико ми је познато. наша епска митологија (упор., ипак, нпр. Вук, Пјесме, 2, 21: "Свети Никола"), али је он утолико познатији у народним веровањима (много примера наводе С. Тројановић у СЕЗ, 17, 154 идд, и А. Васиљевић у БВ. 9, 1894, 183 ид). — Змај, дакле, може узети на себе облик змије. За Секулу смо видели да је змај, и зато се и на тај начин може објаснити његов змијски облик у авантури са турским царем.

Које је од ова два објашњења тачно? Истина ће, вероватно, бити на средини. Народном певачу био је познат мотив о двобоју између два чаробника (и то му је била полазна тачка), а Секула, баш зато што је имао змајске особине, показао се као врло подесна личност да се за њега веже цео догађај.

У варијанти из Петрановићеве збирке (Еп. п. стар. вр.. 37), у којој је, јединој, описан моменат када је баш почео двобој између два противника, и која је због тога извесно међу свима најстарија, јасно се види како су ова два схватања помешана. Ту се каже:

Доклен Секул крај цара сједаше,
Момак бјеше како и ђевојка.
Ал' да видиш чуда големога!
Нестаде га часом са очију,
У змаја се Секул претворио,
Цар Мурате у сокола сивог,
Змај сокола дохвати под крило.

У песми има још један мотив из народних приповедака. Када се Секула кренуо на Косово, говориле су му сестре (Вук, Пјесме, 2. 25, 35 идд):

Мио брате, Бановић-Секула,
Обрни се да т' оке видимо,
Да препочнем' оке на јаглуке;
Кад се сестре брата поужеле,
Да видимо оке на јаглуке.

Исти мотив имамо и у песми о Милети и Милици (Вук, Пјесме, 5, 694, 35 идд). Овакве слике, идеограми на извезеном платну или свили, налазе се често и у народним приповеткама. У приповетки "У лажи су кратке ноге" (Вук, 62) поручује царица, која тражи изгубљеног мужа, овако: "Овако ћеш поздравити свога оца: ако ми не пошаље оног човека који је однео воду од мене, све ћу му царство разорити; него стани да ти дам по чему ћете наћи тога човека'. Па онда седне па препочне лице свога сина на свилену мараму, па онда рече: ‚Ево, какво је ово дете, оваки је и онај човек'".

Исти мотив јавља се и у приповеткама из циклуса о захвалном мртвацу, в. БВ, 11, 1896, 210 и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 3 514[2)]. Болте–Поливка, који мисле (можда, уосталом, с правом) да је мотив оријенталског порекла, превидели су да се он налази још и у старом атичком миту о Прокни и Филомели (упор. Ovid. Met,, 6, 576 идд, Soph. frg. 523 идд Nauck, и Carl Robert, Die griechische Heldensage, Berlin, 1920, 1, 157).

ДА ЛИ СУ СТАРИ СРБИ ЗНАЛИ ЗА ИДОЛЕ?

О идолима код старих Словена покупили су доста података Крек (Einleitung^2, 412; 440; 452) и Нидерле (Slovanske starožitnosti, 2, 2, 195 идд). Али они говоре искључиво о идолима Источних и Западних Словена (полапских и балтичких Словена, Руса, Пољака, Чеха), који су их, као што је утврђено и из књижевних и археолошких споменика, имали у великом броју, нарочито пред крај паганства. О идолима код Јужних Словена не знају ни Крек ни Нидерле ништа; Нидерлеово мишљење (стр. 203) да је наш бадњак у ствари примитиван идол није ничим образложено, а није ни вероватно, јер бадњак није фетиш, као што узима Нидерле, већ свето дрво — нешто као демон вегетације — одсечено ad hoc. Јиречек у својој историји (Geschichte der Serben, 1, 161) мисли да Јужни Словени, по свој прилици, нису познавали идоле, од којих, код њих, нема никаквог трага. Он за то налази аналогију у литавском култу, који, по њему, такође није знао за идоле.

О српској идолатрији, према томе, није до сада утврђено ништа. Пре но што би се, у том погледу, учинио какав покушај, мора се у принципу одговорити на питање да ли су стари Срби знали за идоле или не. Одмах можемо рећи да Јиречек, свакако, није дубље улазио у ово питање, иначе извесно не би смео да доведе у сумњу један тако важан детаљ из примитивног култа само зато што о њему није нашао директних података у старим споменицима. На аналогију са литавским култом, која, уосталом, није ни тачна (упор. R. Meringer, у Idg. Forsch., 18, 190?—6, 279), може се наћи колико се хоће примера у етнологији и историји религије, из којих се јасно види да се без фетиша и идола религија, тако рећи, не може ни замислити.

Ми, додуше, наилазимо понекад на тврђење да овај или онај народ није знао за идоле — то је, на пример, Тацит тврдио о старим Германцима ("Германци не затварају богове међу зидове, и не праве кипове у људском. облику, јер држе да се то не слаже са величанством богова"..., Germ., с. 9, уп. и с. 40, где Тацит сумња да је постојао известан Нертин кип), али се ту обично мисли на потпуно антропоморфне кипове. Разуме се по себи да кипове и слике у савршеним облицима могу имати само народи са јаком културом, али то не значи да некултурни народи уопште немају идоле. Потпуно без идола могла је бити само званична религија. на пример религија пророка код Јевреја, или Нумина религија, онако како је идеализирана у Плутарха (Num., 9, упор. и G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer^2, 32).

Има један обичај који, свакако, сведочи да су стари Срби ипак имали идоле, исто онако као и остали Словени..

Говорећио празнику Светог Јована Крститеља, 7. јануара, Саватије Грбић у своме опису обичаја из бољевачког среза (СЕЗ, 14, 24) каже ово: "Свака кућа има икону свог крсног имена, која виси у соби о зиду са источне стране. У неким кућама има још и крст, који виси поред иконе о зиду. Неке су иконе израђене на дрвету; то су махом старије иконе ... На Светог Јована је обичај да се иконе и крстови однесу на реку или кладенац и мало оперу од прашине и опет врате на своје место", У Бугарској (Ахар — Челебијски крај) иконе се овако перу на дан Богојављења (в. Д. Мариновъ Народна вѣра и религиозни народни обичаи, София, 1914, 346).

Прање икона и крстова није ствар непозната; оно се предузима и по приватним кућама и по црквама, кад се за то укаже потреба. У београдској Саборној цркви, на пример, пране су иконе, на иконостасу и на плафону, у години 1922; пре неколико година то су учиниле и друге београдске цркве. Ово прање, које се, уосталом, дешава врло ретко (извесно, има много цркава у којима се никад није ни вршило), има чисто профани значај: њему је циљ да иконе материјално очисти, у првом реду од чађи, која се скупља од многобројних свећа што у храму горе. Овакво профано прање, нема сумње, практиковано је, када би се за то указала потреба, и у незнабожачким храмовима, који су често имали нижег персонала у изобиљу (упор. нпр. P. Stengel, Die griech. Kultus-altertümer^3, München, 1920, 53).

Али поред оваквог профаног прања постојало је, код старих незнабожаца, и једно чисто религијско, ритуално прање идола. Такво прање, или тачније, купање идола, lavatio (технички израз у римском култу, упор. нпр. G. Wissowa, о. с., 319), један је од познатих прописа у примитивним култовима. Примитиван човек и, у великој мери, културан човек не уме да слику божанства одвоји од самог божанства које је том сликом представљено. Отуда веровање да је идол "сеновит", и да има исте потребе које и право, живо божанство (упор. за ову идеју Gruppe, Griech. Mythol, 980 идд; De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, 29 ид; O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen, 1909, 144 идд; J. Geffcken у ARW, 19,

1919, 286 ид). Отуда веровање да је и идолима потребно купање, и отуда приче о овој или оној статуи која је сама потражила воду, или отишла у море да се окупа, итд.; упор. "Семирамидину" статуу (у Luc. De dea Syr., 33), Пелихоса (у Luc. Philops., 19), Еуностоса (у Plut. Quaest. Gr., 40). То веровање нашло је свог израза у култу. Мисирски свештеници, на пример, купали су свакога дана статуу свога бога (в. A. Erman, Die ägyptische Religion.^{2}, Berlin, 1909, 58). О храњењу, облачењу и свлачењу, намештању у постељу итд. статуе наводи примере, и из виших и из нижих религија, Julius von Negelein, Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben, ARW, 5, 1902, 4ид, упор. и Gruppe, о. с., 980 ид, итд.

Од осталих примера за ритуално купање навешћемо три врло позната: један је купање Атинине статуе у мору о празнику Πλυντηρια (в. Stengel, о. с., 247); други је купање статуе Велике Мајке, које је, 27. марта сваке године, вршено у потоку Алмону, у непосредној близини Рима (в. Ovid. Fast, 4, 337 идд, и Wissowa, о. с., 319); трећи је купање Нертиног символа у језеру — купање које описује Тацит у 40. глави "Германије". Упор., даље, и купање Херине статуе о празнику Тонаја на Саму (в. M. P. Nilsson, Die griech. Feste von relig. Bedeutung mit Ausschluss d. attischen, Leipzig, 1906, 48) и о празнику Дедала у Платеји (ibid., 51). Итд. О ритуалном купању статуа писали су још R. Heberedey у Oesterr. Jahreshefte, 7, 1904, 213 ид, и A. Brinkmann у Rhein. Mus., 60, 160 (цитати по Висови, 1. с), затим нарочито Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910, 171 идд. Многе примере покупио је и Gruppe, о. с., 821^{2}.

У коју категорију спада прање икона о Светом Јовану? Сасвим очевидно, у ову другу. То прање не може бити профано, јер би, доиста, било право безумље носити иконе чак на реку само зато да би се са њих скинула прашина — као да се та лака операција не би дала извршити и на самом месту где се иконе налазе! Прање икона о Светом Јовану мора, дакле, имати неки дубљи значај. Из факта да се оно врши једног одређеног дана, и на одређеном месту, које је чак известан центар за домаћи култ (упор. извесне манипулације описане у моме раду о "пуштању воде", Студије из религије и фолклора, 1924, стр. 56 идд), а то је на реци или кладенцу, види се јасно да то прање има ритуалан карактер, и да. у култном погледу, има исти значај као и горе споменута ритуална купања у грчком, римском и германском култу. Тај обичај нису наши преци могли примити из хришћанске цркве, јер у српском православљу такав обичај не постоји", него су га, очевидно, пренели готовог из своје незнабожачке старине. А кад су — као што се из овога види — знали за ритуално прање идола, значи да су и имали идоле.

Али ми из факта да се ритуално купање икона вршило баш на Светог Јована можемо извести још један закључак. Какав циљ има купање идола уопште? Лукијанов Пелихос (Philops., 19) купа се зато што му то прави задовољство; купање мисирског бога је једна од његових свакодневних потреба (упор. Erman, 1. с.). Међутим, Еуностосова статуа купа се у мору зато што је била окаљана, присуством какве жене у његовом светилишту (в. PIut. Quaest. Gr,, 40), а "тавридска" Ифигенија мора да опере Артемидину статуу зато што су је окаљале руке туђинаца. Може се уопште рећи да купања статуа најчешће имају лустративан циљ. Такав је случај са Атинином статуом о Плинтеријама (в. E. Fehrle, о. с., 177). са статуом Мајке Богова у Риму (в. H. Hepding. Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen, 1903, 216; Фрезер је најпре мислио да је томе купању циљ дочаравање кише, али такво схватање није добро, упор. Hepding, 1. с. и E. Fehrle, о. с., 175, и њега је сам Фрезер у трећем издању свога Golden Bough, 5, 280, углавном напустио), са статуом Нертином (в. Friedrich Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen, 1915, 33, где је побележена цела литература о овоме питању), исто тако и са купањем Херине статуе на Саму и у Платеји (в. Nilsson, 1. с.).

О томе који је прави разлог за лустрацију постоје разна тумачења (упор. цитирана места), али то је, уосталом, споредно: за нас је довољан факат да купање има доиста лустративан значај. Кад се ово има на уму, постаје нам јасан и разлог због чега се иконе о Светом Јовану перу. Ми знамо да се са Богојављењем завршава онај опасан период који се назива некрштеним данима (в. нпр. СЕЗ, 14, 7; Милићевић, ЖСС^{2}, 89, и др). Тих дана мртви су у покрету, улазе у наше домове, учествују у гозбама, итд. (излази из СЕЗ, 1. с,, 19, 11 ид, и ЖСС^{2}, 177, кад се упореди са оним што сам рекао у ГНЧ, 34, 1921, 260 идд; о "некрштеним данима" код других европских народа упор. P. Sartori, Sitte und Brauch. Leipzig, 1914, 3, 23 ид).

Кад се тај период заврши, потребно је да се и људи и цела кућа, која је опогањена додиром са мртвима, прописно **очисти** (код Срба, и иначе, то ритуално чишћење обично се

врши о Богојављењу, упор. нпр. СЕЗ, 14, 22 ид; Sartori, o. c., 3, 76 идд. О Богојављењу се и људи купају). Домаће иконе биле су у додиру са хтоничним демонима, па се зато морају очистити[2]). Кад се зна колико је период некрштених дана опасан и "поган", јасно је да се, онога дана кад је тај период завршен или никада, имају идоли да очисте. А тај дан је или Свети Јован или Богојављење. Још један доказ да је прање икона о Светом Јовану доиста ритуално.

Још нешто. Прање икона долази као последица једне незнабожачке нечистоте — то је лустрација после једног периода из претхришћанског, незнабожачког календара (да је то доиста незнабожачки период в. — као најновији рад — Lily Weiser, Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum, Stuttgart—Gotha, 1923, 41). То значи да је цео ритуал прања незнабожачки, и да је (као што је већ напред речено), кад је већ постојало прање, морао постојати и предмет који се пере — да су, дакле, постојали идоли.

О **форми** тих идола могло би се рећи ово. Ако се под идолима замишљају уметнички, антропоморфни кипови, онда се може рећи да их стари Срби нису имали, онако исто као што их у најраније време нису имали ни Римљани (в. нпр. Wissowa, o. c., 32) ни Германци (упор. Tac. Germ, 9 и коментаре од Миленхофа и Гудемана). Међутим, Срби су свакако имали signa, фетише, од камена, евентуално од печене земље, или можда најчешће од дрвета. Какви су ти фетиши изгледали, добиће се приближна слика ако се упореде са фетишима других примитивних народа; у том погледу нарочито је важно што су рекли De Visser, o. c., 31 идд, 108 идд (о фетишима код Грка) и R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 431 идд (о германским фетишима и идолима)[31].

Де Фисер наводи много типова за идоле код данашњих некултурних народа из свих крајева света. Форма тих идола сасвим је примитивна: то су груби пањеви или коље, или камење, које је врло мало дотерано или обојено. Код савршенијих егземплара може се приметити тежња да се на неки начин маркирају глава или руке. Специјално говорио је Де Фисер о таквим примитивним идолима код Грка, и навео много примера: известан идол Паладе Атине у Атини, Церерин у Елеузини, Херин на Самосу, Дионисов "по селима", и многи други, били су у ствари коље, груби пањеви и ништа више. Нарочито су били интересантни старински идоли, звани παππαδες, на којима су биле само мало наговештене руке, а ногу уопште нису имали. Овакви су морали изгледати идоли и у германској и словенској старини.

Врло је важно да и у германским и у словенским језицима често једна иста реч значи и идол и колац, пањ. Реч ass, У старом скандинавском, значи и греда, дирек и аз, тј. бог (Meringer у Idg. Forsch., 17, 1904—5, 159); реч соха у српском значи колац, батина, а у чешком статуа, фигура (id., ibid., 18, 279); реч балван у српском, руском и пољском значи и греда, дирек, и идол (Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch, s. v.). Упор. и Carl Clemen, Die Reste der primitiven Religion. im ältesten Christentum, Giessen, 1916, 58; W. Wundt, Mythus und Religion[3], Leipzig, 1923, 3, 332.

Да су и старински српски идоли били сасвим примитивни и груби — мање или више стилизовани "балвани" — о томе, с обзиром на сигурне аналогије у (Телора и) Де Фисера, не може бити ни сумње. Питање је сада да ли би се ипак дало рећи о њима што више.
Ја мислим да ми имамо један символ, један фетиш, у коме је продужио да живи старински идол. То је крст — не онај званични, црквени, него популарни, простонародни српски крст, какав се виђа по српским кућама поред иконе, у средини насеља или по пољима (в. нпр. СЕЗ, 7, 294 ид). Данас се зна врло добро да је крст символ који је старији од хришћанства — треба се само сетиги јеврејскога ת) (старија форма X), мисирскога Хорусовог ока (идеограм за живот), индијске свастике, Торовог чекића и, најзад, убедљивих слика у A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913, 96 идд.

И стари Срби знали су за тај знак још пре но што су примили хришћанство. И сам епитет "частан", који тако често долази уз реч крст, значи ли можда да су Срби знали раније и за другу врсту крстова, и онда су са тим епитетом обележени само званични, хришћански крстови? Малочас је споменуто да често, код примитивног човека, постоји тежња да се првобитном балвану, који има да представља антропоморфно божанство, додаду руке, како би се што више приближио људском облику. Балван или колац, кад му се додају руке, наличи мање или више на крст; и да најгрубља људска фигура, кад је подиже примитиван човек, доиста мора

показивати контуре крста, лепо се види на страшилима, која се постављају по усевима и виноградима.

Да крст, у нашем култу, у извесним случајевима може бити ново издање старинског идола, наводим ове разлоге.

Познат је обичај **ношења крста**. Он се практикује у свима крајевима нашега народа, свуда по истим прописима, у циљу да се изазове киша. Том приликом иде се кроз поља и винограде, уопште кроз цео сеоски атар, носе се барјаци, понекад и крст, и за цело време певају се без прекида песме (нпр. "Ми идемо преко поља, А облаци преко неба" ..., СЕЗ, 14, 213), које треба да, по принципима симпатетичке магије, дочарају кишу. Интересантан је облик множине у изразу "носити" крста или крсте. Будмани, у RJA, 5, 636, не уме да га објасни. Случај је утолико загонетнији што тај израз, углавном, не одговара данашњем стању ствари: кроз поља, наиме, носе се иконе, барјаци, чираци и, у најбољем случају, само један крст. Откуда онда облик множине, крста или крсти? На барјацима, додуше, може се налазити по неколико крстова (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 44, 43; 2, 46, 45; 3, 8, 97, итд.), али то су, пре свега, ратнички барјаци, а, друго, и да су црквени, то су ипак барјаци, и не би се ни у ком случају могли звати крсти или крстови.

Очевидно је да израз "носити крста" претпоставља обичај да се у процесији за кишу носе само крстови, и то више њих у један мах. Обичај "ношења крста" незнабожачки је. Стари Германци имали су истоветан обичај: они су, у пролеће, правили исте такве процесије, и том приликом носили су кроз поља кипове својих богова; кад је доцније црква узела обичај у своје руке, онда су, баш као и код нас, дошли место староверских кипова иконе светаца и Богородице и понекада круцификс (в. Hoops, Reallex,, 2, 312). Врло је, дакле, вероватно да су "крстови" које је наш народ некада носио у ствари били старински идоли, "балвани", чији је облик могао подсећати на крст.

Доментијан, говорећи о раду светога Саве, каже ово (205): Онь оукраси сво~ отьчьство вьсакыимь благовѣри~мь и светьгими црькьвами пол" и удоли" и брьда, идѣже не достиже црькьве сътворити, тоу крьсть постави, да на вьсакомь мѣстѣ име Божи~ прослав1"~ть се" (уп. и RJA, 5, 634). Зашто је светац постављао толику множину крстова? Ја мислим да је ова ствар имала дубљи значај. Ми знамо да и данас, по српским земљама, има врло много крстова; они се налазе најчешће у средини села, даље; на границама сеоског атара, или појединих имања, или иначе у пољима и виноградима (упор. СЕЗ, 14, 214; 7, 128 и др.) То су или прави дрвени крстови или записи — дрвета у која је урезан крст. Овде нас интересу је она прва врста крстова — они вештачки, руком израђени крстови. Шта су ти крстови? Они су чувари границе, чувари винограда, поља, вртова, читавих насеља. Али то нису хришћанска апотропаја, већ незнабожачка; то су примитивни идоли који су, будући по својој природи налик на крст, преобраћени доцније у прописан црквени крст.

Врло јасну аналогију тим нашим идолима наћи ћемо у римским пријапима, који су φυλακες κηπων και αμπελων (Cornut., 27); οπωροφυλακες (Diod., 4, б, 4); αγροφιλακες* (Anth. Planud., 243); hortorum custodes (Priap., 1,5); custodes sepulcri** (CIL, 6, 3708). в. уопште Stoll у Roscher, Lex,, 3, 2974 идд. Тај чувар поља, винограда и граница био је познат и другим народима, не само Римљанима, и продужио је да живи и до данашњег дана, изгубивши, додуше, много од свог достојанства: данашња страшила по пољима, обучена у дроњке и са метлом у руци, нису ништа друго него некадашњи божански чувари (упор. податке нпр. у Mannhardt—Heuschkel, Wald- und Feldkulte^2, 2, 127).

* чувари вртова и винограда; чувари воћа; чувари њива
** чувари вртова; чувари гроба

Крстови по пољима (једним делом — не сви!) јесу, дакле, остаци некадашњих идола. Ти су идоли, са доласком хришћанства, претрпели промене, и то у два правца: они су или похришћањени, и добили прописну форму крста, или су задржали свој незнабожачки карактер, али су зато, као и сва божанства из паганског времена, деградирани (бар с обзиром на њихов ранг и задатак, а не и на форму), и постали данашња страшила. Свети Сава је зато подизао крстове да би заменио ове фетише, онако као што је хришћанство радо подизало цркве баш на

местима паганских храмова. — И дрвени крст, који се неизоставно налази у свакој српској сеоској кући, чак и онда када случајно нема иконе (в. Сав. Грбић у СЕЗ, 14, 83 ид) свакако је старински дрвени идол, мало стилизован и преображен у крст.

Малочас је говорено о материјалу од кога су стари Срби правили своје идоле, и речено је да је то, свакако у највише случајева, било **дрво**. Дрво је, доиста, материјал за примитивну обраду најподеснији (упор. и Carl Clemen, о. с., 57; W. Wundt. о. с., 3, 332); данашњи крстови по сеоским кућама, имањима, пољима, и (у највише случајева) они на средини села — дакле, сви они крстови који су ново издање старинских идола — од дрвета су. Питање је сада од каквог су дрвета прављени старински идоли. Идол, свакако, није могао бити направљен од сваког дрвета ("Из сваког пања не може се светац истесати" — Вук, Посл., 1900). Он се, изгледа, по превасходству правио од липовине (упор. израз "липов бог", "држиш се какор липов бог" код Словенаца, и објашњење које дају Б. Шулек, Zašto Sloveni poštuju lipu? Rad, 43, 1878, 172, и П. К. Булат, Из живота речи, Јужнословенски филолог, 2, 1921, 283). Изгледа да се за идоле употребљавало и дрво од бадњака — онај део који је био изван огњишта и није изгорео. И данас постоји обичај да се о Божићу (и о Ђурђевдану) праве од преосталог бадњака крстови, и разносе свуда по двору, њивама, виноградима (в. Дена Дебељковић, у СЕЗ, 7, 294 ид — обичај на Косову; и Ст. Мијатовић, ibidem, 128 ид — обичај у Левчу и Темнићу). С. Милосављевић каже (СЕЗ, 19, 393) да се у косовском срезу, у случају суше, праве крстови од лесковине, и потапају у реци или потоку, да би се дочарала киша.

Што се тиче садржине тих идола, тј. питања кога су они представљали, може се рећи да су идоли по кућама, свакојако, били домаћа божанства. За такве домаће идоле имамо класичан пример у римским ларима и пенатима (в. Wissowa, о. с., 173. Из огорчене борбе коју су против њих водили хришћански писци, в. Wissowa, 1. с., види се да је тих идола морало бити врло много. У већим кућама за њих је постојала и нарочита капелица; то је био lararium, в. нпр. Script. Hist. Aug. Alex. Sev., 29), и можда, у јеврејским терафимима (в. H. Gressmann у Rel. Gesch. Gegenw., 5, 1132). Уосталом, кад се већ зна да су стари Срби знали за идоле, најприродније је помислити да је данашњем пропису да у свакој кући мора бити икона домаћег свеца претходио паганski пропис да у свакој кући мора бити идол онога божанства које је домаћи светац заменио — дакле, домаћег лара, митског породичног претка. — Идол на средини села био је, свакако, исто што и lar compitalis.

Што се тиче икона, оне свакако нису постојале у српском паганству. Иконе хришћанских светаца и мученика добили су наши преци са Оријента, где је култ икона био необично развијен (упор. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904, 198, и литературу која је ту наведена). Природна је ствар да су се за хришћанске иконе убрзо везала сва веровања која су постојала о старинским идолима, упор. нпр. интересантан опис једне сеновите иконе у приповетки "Каква јеђа таква међа", од Ст. М. Љубише (Београд, 1902, СКЗ, 67, 57 ид), са чиме упор. податке у Otto Weinreich, о. с., трећа глава, нарочито стр. 46.

ИМЕНА ОД УРОКА

У Вуковом "Рјечнику", под речју надимак, каже се ово; "У Херцеговини и у Црној Гори много чељаде (и мушко и. женско) има још по једно име осим крштенога, таково се име данас онамо зове надимак. Управо узевши, може се рећи да су надимци двојаки: једни се надјену дјетету у кући као од милости (може бити још прије крштења), а други послије изван куће, понајвише подсмијеха ради. Овијех другијех надимака, који се њемачки зову die Spitznamen, онамо слабо и има (јер нико не да да му се подсмијевају), а у Србији првијех готово нема никако.

У Црној Гори и Херцеговини људи се овијем првијем надимцима зову и пјевају и пишу, тако да се многима крштено име слабо и зна изван куће и родбине његове: ја сам с једнијем Цетињанином, којему је надимак Шуто, путовао неколико пута из Котора на Цетиње, с Цетиња на Стањевиће и у Котор, на Цетињу се и у Котору много пута с њиме састајао и разговарао, и не само што му нигда нијесам чуо крштенога имена него ми га нијесу знали казати ни његови знанци с Цетиња и из Котора. Овакови надимци нијесу начињени од имена крштенога, као нпр.

Мамо, Мамко и Машан од Марко; Лако и Лакета од Лазар; Ико, Илча и. Илчан од Илија; него сасвијем од другога и често непознатога коријена. У Црној се Гори узимају и права турска имена за надимке, а и само име Турчин, нпр. Мустафа Вуксановић, Мурат Вуковић, Рамо Лазаревић, Хасан Кезунов (а: и Кезун је јамачно надимак), Турчнн Перовић, Осман Турчинов, итд."

Ми ћемо овде говорити само о оним надимцима који се детету дају "у кући"; **надимци** који се дају "изван куће, понајвише подсмијеха ради'" (в. о њима и Тих. Р. Ђорђевић, О скупљању имена, Караџић, 1, 1849, стр. 146 ид) не интересују нас овде.

Као што се из Вуковог описа види, српска деца у Херцеговини и Црној Гори (и иначе, упркос сумњи Вуковој), поред свог правог имена, добијају и једно споредно име, које, још одмах, право име сасвим потисне из употребе и начини сувишним. Међутим, иако је то право име изгубило практични значај, народ и даље само њега сматра аутентичним. То се јасно види из Вуковог тумачења, и већ из самог значења речи надимак. Откуда тај дуализам, и како ће се објаснити контрадикција да се детету, тако рећи, даје име само због тога да се не би употребљавало?

Случај је утолико интересантнији што није усамљен. Ми имамо и иначе примера да наш народ избегава употребу правог имена каквог човека, или какве животиње или ствари. Навешћу неколико случајева. Жена има скрупуле да свога мужа зове по имену: "У селу жена свога човека не зове именом, него га, према прилици у којој је, опише тако да се зна ко је ... Најчешће га обележава заменицом он" (Милићевић, Живот Срба сељака[2], Београд, 1894, стр. 14 итд. Том приликом прича Милићевић једну доста познату анегдоту о неком тобожњем неспоразуму који се десио зато што је име за мужа замењено са он).

У приповетки Стјепана Митрова Љубише "Некоме на глас, а некоме на част" (Причања Вука Дојчевића, књига друга, СКЗ, 81, стр. 27 итд.) прича се како су се неки сватови, од страха хајдучког, разбегли којекуд по шуми, па су неки странци нашли младу и, хотећи да јој помогну и одведу у мужевљу кућу, запитали ко јој је муж. Млада одговори ономе ко ју је запитао: "То ли не знаш да ти га не би' по имену поменула за живе очи. Него водите ме пут села, пак ће ви ко од села казати гдје ми је дом". Упор. и "Сељанку", од Јанка Веселиновића (passim). — "Гдје-које жене" — каже Вук (такође у Рјечнику, s. v. Живко, упор. -и Посл., 2408) — "кад питају кога за здравље мушкога дјетета, макар му како име било, кажу: како ти је Живко!"

Многа се имена уопште не смеју употребљавати — тако се нпр. за вука каже каменик (Рјечн., s. v.) или звер (чуо за време турског рата од својих војника, Космајаца), за вештицу каменица (Рјечн., s. v.), или рогуља (Рјечн., s. v.), за змију непоменица (Рјечн.), за ђавола нечастиви (Рјечн.), итд. Жаба се не сме спомињати, исто тако и вук, а ако се већ спомену, морају се предузети извесне профилактичне мере (упор. Милићевић, ЖСС, 15). Име покојника не сме се спомињати, или се бар избегава да се то чини; место тога каже се покојник, или јадник, или веселник, итд.

Има још доста примера у којима се име не сме спомињати, али их ја овде остављам на страну.

Какав је разлог што се дете не зове правим именом, већ надимком? Вук каже да се ови надимци дају "од милости", али то његово објашњење није нимало вероватно. Да се по какав леп надимак може дати "од милости", или из каквог другог сентименталног разлога, то је ствар јасна, и сваки од нас сетиће се доста надимака, из своје околине, који су тако постали. Али примери које Вук наводи све могу бити пре, само не имена од милоште: то су "турска имена" (упор. и Тих. Р. Ђорђевић, О скупљању имена, Караџић, 1, 1S99, стр. 139, и Сима Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ. 17, Београд, 1911, стр. 214. Тројановић спомиње турска и циганска имена), или и само име "Турчин", које је у нашег народа било готово табу [упор. нпр. пословицу (Вук, 4402): "Ни у гори о Турчину не говори"; упор. 2295; па онда имена "непознатога коријена"]; најзад, Маретић у својој расправи "O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba" (Rad, 81, 1886, стр. 96 итд.) спомиње преко педесет надимака од којих су сви ружни и погрдни, као нпр. Гадић, Гнуса, Грдан, Грубан, Мркша, Завид, Злоба, итд. Овакви надимци, зацело, нису дати од милости, и за њихов постанак треба, очевидно, тражити други разлог.

Ослањајући се на друго једно место у Вука (Рјечн., s. v. предјести), где се каже да жене дају деци надимке "од милости или кад што врачају", ми морамо разлог за надимке потражити у народној празноверици. На то нас наводи и један специјалан надимак о коме нам говори Вук (Рјечн., 1. с.): "данашњем војводи у Србији" — каже Вук — "крштено је име Тома, па га мати још кад је био мали прозвала Вучићем, и тако остао Вучић". Имена изведена од вук, међутим, сва су профилактичног постанка, упор. Рјечн., s. v. вук: "Кад се каквој жени не даду дјеца, онда надјене дјетету име Вук, јер мисле да им дјецу вјештице једу, а на вука да неће смјети ударити". Остаје нам, дакле, да постанак и смисао, циљ надимка потражимо у религијским схватањима нашег народа.

Код свих народа, и у прошлости и данас, констатовано је веровање да име чини један важан део човека, да је то, у неку руку, његов дупликат. О примитивном схватању овог односа упор. J. G. Frazer, Golden Bough[3], 3, 318 итд; Rudolf Hirzel, Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen, Leipzig, 1918 (Abhandl. d. philol.-histor. Klasse der sächs. Akad. d. Wiss. XXXVI), стр. 16 ид; Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1921, стр. 70 итд; и литературу у Frazer, о. с., 318[1].

Интересантно је посматрати ову појаву у вишим религијама. У списима Старога завета, исто тако и у јелинистичко-јудејском синкретизму, име Божје готово је персонификирано — оно се јавља самостално, у пуном величанству, као Божји alter ego, упор. нпр. Иса., 30, 27: "Гле, име Господње иде из далека, гњев његов гори и врло је тежак" итд.; Пс,, 20, 1: "Да те услиши Господ у дан жалости, да те заштити име Бога Јаковљева".

Упоредо с тим иде веровање да је име божанства, оно само за себе, моћно. У култу, нарочито у молитвама, исто тако у врачањима, у заклињањима и проклињањима, све операције врше се именом, "у име" божанства. На записима сваке врсте налази се исписано име божанства или божанстава чија се сарадња тражи; у Јелинистичком времену срећемо често чувени тетраграматон IHVH, којим се обележава име јеврејског Бога; у доцније време превлађује име Исусово: тим именом захваљује се, моли се, прориче се, истерују се демони, исцељује се, упор. дело Wilhelm Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903. У старом Мисиру људи који су знали божје "највеће име" могли су, с његовом помоћу, да убију кога хоће, да оживе кога хоће, да се пренесу на свако место куда желе. Ствари или лица над којима се изрекне, или на којима се напише, име божанства долазе с тим божанством у везу, постају, у неку руку, његова својина, и стављена су под његову заштиту; отуда је довољно да се над болесником изговори име каквог јаког демона, па ће слабији демон, који је у болеснику, морати да се склони; отуда обичај тетовирања, при чему су се, првобитно, уцртавала у кожу имена божанстава или знаци, идеограми за та божанства.

Да бисмо, дакле, могли добити помоћ од каквог божанства, очевидно је потребно да знамо његово име; у том случају — ако га зовнемо његовим правим именом — ми ћемо га не само заинтересовати за себе него ћемо га и натерати да се покори нашој вољи и изврши наше захтеве (упор. и Hirzel, Der Name, стр. 19, и von der Leyen, Das Märchen, Leipzig, 1917. 63). Свака култна радња, нпр. молитва, и свако врачање имаће само онда дејство ако се употреби право име одговарајућег божанства или демона. Према једном рабинском тумачењу, које је постало на подлози оваквог народног веровања, Бог само зато не помаже Јевреје што ови не познају његово право име (в. Schiele—Zscharnack, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1913, 4, 662).

Код Грка и Римљана — нарочито код Римљана, који су све обреде вршили са претераном скрупулозношћу — при молитви и осталим инвокацијама није се смело изоставити ниједно божанско име, ниједан атрибут, јер ће само у том случају бити споменуто и она право име, и теургична радња имаће дејства. Римски понтифици овако су се молили: "Iuppiter optime maxime, sive quo alio nomine te appellari volueris"* (Serv. уз Verg. Aen., 2, 351; упор. и Rudolf Hirzel, Der Name, стр. 18).

* "Јупитере најбољи, највећи, или којим другим именом би хтео да се зовеш"

Један асирски владалац, из бојазни да не изостави правога бога, односно право божје име, призива, у својој молитви, 6500 таквих имена (в. Schiele—Zscharnack, о. с., 2, 1143).

Присталице разних култова и религијских секата претендовали су, свака секта за себе, да само они знају право божанско име, и то је била врло моћна парола у пропаганди за њиховог бога. Интересантне су речи које се мећу у уста богињи Изиди, у Апулејевим „Метаморфозама" (11, 5): „Inde primigenii Phryges Pessinuntiam nominant deum matrem; hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam; illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem; Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam; Siculi trilingues Stygiam Proserpinam; Eleusinii vetustam deam Cererem; Iunonem alii, alii Bellonam, alii Hecaten, Rhamnusiam alii. At qui nascentis dei Solis incohantibus radiis illustrantur radiis Aethiopes, Ariique priscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem"*. Другим речима, ко год пристане уз Изидин култ, и изговори или напише магично Изидино име, имаће богињу у својој власти, и она ће хтети и морати да испуни његове жеље.

> * „Фригијци, који су од свих људи први били рођени, називају ме Мајком богова, богињом Песинунта; староседеоци Атињани именују ме Кекропском Минервом; становницц Кипра, који се купа у мору, зову ме пафском Венером; Крићани, који носе стреле, диктинском Дијаном: Сицилијанци са три језика — стигијском Прозерпином; становници старе Елеузине зову ме Актејском Церером; неки ме зову Јуноном, неки Белоном, једни Хекатом, други Рамнузијом. А Етиопљани, које сунце осветљава својим првим плодоносним зрацима при рађању а последњим зрацима кад се нагиње ка западу, и Египћани, који се истичу својом древном науком, обожавају ме уз обреде који ми највише припадају и називају ме мојим правим именом — Изида". (Прев. Албин Вилхар)

За један народ, за једну варош или верску заједницу од интереса је да познаје право име свог божанског заштитника, и да на тај начин осигура себи његову помоћ. Али шта ће бити ако за то име дознаду непријатељи? То би била катастрофа и за бога и за цео његов народ (упор. за ову идеју нпр. Serv. уз Verg. Aen,, 2, 351). Због тога и богови и демони уопште крију своје име, а људи који су под њиховом заштитом — један народ или једна варош — исто га тако крију, или га бар не казују странцима и непријатељима. Да божанство избегава да каже своје име, наћи ћемо лепе примере у Списима Старога завета.

У књизи Постанка (1 Mos., 32 23 итд.) има лепа, романтична прича о борби Јакова са богом реке Јавока. Јаков је, са женом и децом, дошао у област тога бога, и зато је овај хтео да га убије. Али се Јаков није дао, и како је он, по старом веровању, био јачи од бога (1 Mos., 32, 28; упор. и Осија, 12, 4 итд.), у борби која је настала удари он бога "по зглавку у стегну" (доцнији мит, чију редакцију имамо у 1 Mos., 32, 25 итд., пренео је ударац с речног бога на Јакова, упор. Schiele—Zscharnack, о. с., 4, 1637), и савлада га. У том је већ почело да свиће, и демон реке Јавока, као и остали ноћни демони, мора да бежи (упор. и Gunkel, Das Märchen in Alten Testament, стр. 70); али како је он сада у Јаковљевим рукама, мора да му испуни жеље. Јаков га пита за име, али речни демон избегава да га каже, иначе 6и заувек дошао под власт Јаковљеву ("А Јаков запита и рече: кажи ми како је теби име. А он рече: што питам како ми је име?"). Најзад се демон откупи тиме што благослови Јакова и да му магично име, Израиљ, "јер си се јуначки борио и с богом и с људима, и одолио си".

Други пример имамо са именом самог јеврејског Господа. Кад се Бог јавио Мојсију на брду Хориву, "у пламену огњеном из купине", и позвао га да, од његове стране, иде Израиљцима и изведе их из мисирског ропства, Мојсије је, да би се пред народом могао легитимисати, запитао Бога како му је име, али је Бог одбио да га каже. "А Мојсије рече Богу: ево кад отидем к синовима Израиљевијем, па им речем: Бог отаца ваших посла ме к вама — ако ми реку: како му је име? — шта ћу казати? — А Господ рече Мојсију: ја сам који сам. И рече: тако ћеш казати синовима Израиљевијем: "ја сам" посла ме к вама" (2 Mos., 3, 13 итд. Даничићев превод, по коме овде цитирам, поправљен је унеколико на овом месту). Ове чувене речи: "**ја сам који сам**", èhjeh ášer èhjeh, јесу најкраћа, најпотпунија и најлепша дефиниција Божја; она јасно казује непроменљивост, вечност, неодговорност, апсолутни суверенитет, али, не смањујући вредност њеној садржини, морамо рећи да је та дефиниција постала из невоље, из тежње да се право име сакрије, упор. и Gunkel, о. с., стр. 71.

Као што су божанска имена крили сами богови, тако су их суревњиво крили и људи, њихови штићеници, од непријатеља и уопште. Старински (понтификални) римски закони забрањивали су да се римски богови не смеју називати њиховим именима (Serv. уз Verg. Aen., 2, 351; упор. и Fest,, p. 106,. ed. C. O. Müller: "Indigetes dii, quorum nomina vulgari non licet"*).

* "Домаћи богови, чија имена није слободно објавити"

Град Рим имао је у старом веку своје друго,"право" име, идентично са именом божанства које је чувало Рим, али се оно тако брижљиво крило (Plut. Quaest. Rom,, 61, 347) "да га ми данас не знамо (упор. и Hirzel, Der Name, 22[1]), чак се није знало ни ког је рода било ово божанство: на Капитолу био је посвећени штит са натписом: "Genio urbis Romae, sive mas sive femina"* (Serv. уз Verg. Aen., 2, 351).

* "Генију града Рима, био мушкарац или жена"

Код старих Асираца било је, изгледа, забрањено да се изговарају права имена градова, исто онако као што је данас код неких племена на Кавказу (Frazer, o. c., стр. 391). Мојсијев закон изриком забрањује да се право име Божје (које су Јевреји ипак дознали, упор. 2 Mos., 6, 3, и др.) изговара (2 Mos., 20, 7; и, чешће, упор. и Hirzel, Der Name, 24[2]). Место тога употребљавају Јевреји или синониме, као елохим ("Бог") и адонај ("господар"), или Божје атрибуте (нпр. Lc, 15, 18: "устаћу и идем оцу својему, па ћу му рећи: Оче, сгријеших небу и теби"; Mc, 14, 62: "А Исус рече: јесам; и видјећете сина човјечијега гдје сједи с десне стране силе и иде на облацима небескијем").

Због тога што име Господње није никако употребљавано, изговарано, десило се — у јеврејском, где се при писању бележе само консонанти — да је прави изговор заборављен, и од праве форме Jave постала је нетачна форма Јехова (на тај начин што су се, доцније, под тетраграматон Jhvh потписивали консонанти из adonaj. Изговор Јехова увели су у обичај хуманисти. Упор. Gesenius—Buhl. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament[14], Leipzig, 1905, стр. 261 ид, и Schiele—Zscharnack, o. c,, 3, 232 ид). У народним приповеткама често се прича како су демони изгубили своју моћ чим се сазнало за њихово име (в. Bolte—Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, 1, Leipzig, 1913, стр. 496 ид). Једна таква приповетка је познати Rumpelstilzchen из збирке браће Грима (55). Да би се осигурали од изненађења, демони обично имају непозната, фантастична имена, каква се никад међу људима не чују (упр. Bolte—Polivka, o. c., I, 496).

Видимо, дакле, да богови крију своје име, бојећи се да ће они који за њега сазнају везати или злоупотребити њихову моћ и нашкодити њиховој личности. Ако се сада деси да и људи чине то исто, нимало се не треба да изненадимо, јер је то ствар најобичније предострожности. Да би наш непријатељ могао да нам шкоди, довољно је да има какву било белегу од нас: прамен косе или остатке од ноктију, или нашу слику, или најзад коју било ствар што нама припада; кад има то у својој власти, моћи ће, магичним начином, да утиче на нас из даљине — имаће у власти и нашу вољу, и наше здравље, и уопште целу нашу личност. Како се тај магични утицај врши, лепо нам је описао нпр. Теокрит у својој другој, Вергилије у својој осмој идили: те магичне манипулације једнаке су код свих народа, јер им је принцип један исти; оне су врло распростре и старе, можда, колико човечанство.

Отуда обичај да наше жене, кад се очешљају, брижљиво покупе отпалу косу и баце је у ватру; због тога тврдица у Плаутовој "Аулуларији" покупи остатке од ноката које су му у берберници сасекли и носи собом кући (стих 312 ид. Аутор "Аулуларије" није разумео — или се правио да не разуме? — овај обичај); због тога се љуске од јајета које смо појели бацају у ватру (објашњење по коме се то чини зато да се на њима не би превозиле вештице — упор. Вуков "Рјечник", s. v. вјештица, и Решетаров коментар уз "Горски вијенац", стих 2148 — секундарно је); због тога се људи из народа нерадо фотографишу (упор. Frazer, Golden Bough[3], 3, 96 ид; Albert Hellwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipzig, 1908, стр. 111, где се једна сељанка из Баварске боји да фотографију не узидају у темељ ћуприје која се подизала. За значај слике упор. и Friedrich von der Leyen, Das Märchen, Leipzig, 1917, стр. 62, и Frazer, 1. c.) и због тога је, кажу,

Калча (добро познати нишки тип из Сремчеве "Ивкове славе"), кад су га изненадили и узели један снимак од њега, начинио ларму и хтео да разбије фотографски апарат. Када, дакле, не смемо ризиковати да нашем непријатељу падне у шаке прамен наше косе, или наши нокти и остало, колико ћемо више морати водити рачуна о томе да непријатељ не дозна наше име?

Ствар је сада сасвим јасна. Деци се дају надимци зато да би се њихово право име сакрило — да за њега не би дознали непријатељи и тако добили могућност да шкоде детету. Тек сада разумећемо један цитат из причања Вука Дојчевића (упор. RJA, 7, 270), у коме се овакво објашњење даје изриком: "Причају да вјештица не може дјетету наудити ако му имена не зна; зато се у нашим крајевима многи зову надимцима до смрти".

Народ у свом страху иде још и даље, па и надимке удешава тако да одстрани интересовање демона од детета које те надимке носи: отуда су постали надимци као Вук и Турчин, две силе од којих се демон мора да склања; или као Гадић, Гнуса, Грдоња, Мркша, Злоба, Голклас, Голозло и др. (Маретић, о. с., 96 итд.) — ружна имена која неће моћи да изазову завист или интересовање демона.

Остаје нам још да објаснимо друге случајеве у којима се име не употребљава, а које смо побројали горе. Што се туђа деца апострофирају са "Живко", ту ће по свој прилици бити један од разлога тај што се деца, која су сама по себи особито урокљива и изложена утицајима злих демона, према свему што смо изложили горе, нерадо називају именом, па чак ни надимком; али је, свакако, још много јачи разлог тежња да се у самој апострофи да добро знамење, да се, у неку руку, антиципира добар исход; исто онако као што ми, кад нам ко дође, не питамо га "што си дошао?" него му кажемо "које добро?" или, кад видимо да се неко кренуо некуда, не питамо га "куда ћеш?" него: "ако Бог да?" (упор. Вук, Посл., 7).

Што се тиче друге категорије речи, као што су: непоменица за змију, каменица или рогуља за вештицу итд., то су еуфемизми, и њих и код нас и код свих народа (и у Немачкој, Шведској, итд. нерадо изговарају име вука, медведа, лисице и др. и место њега употребљавају еуфемизме сличне нашима, в. Frazer, Golden Bough[3], 3, 396 ид) има врло много. Објашњење је просто. Рђавог демона, зло уопште, не треба звати по имену, јер може доћи: "Не зови зло, јер само може доћи" (Вук, Посл., 3886); "Ми о вуку, а вук те у овце" (Вук. Посл., 3445); "Man soll den Teufel nicht an die Wand malen"*.

* „Не треба ђавола на зиду сликати" (= не треба тражити ђавола).

Да би се избегло рђаво знамење, називају се зле ствари другим именима, и то обично лепим именима, еуфемистички, не би ли се тако зло ублажило. Отуда имамо речи као веселник, добросрећник (за људе који су погинули или им се десила велика несрећа), непоскок (у Босни, змија која јури за човеком, и која се у другим крајевима зове поскок), унезверити се (у Босни каже се узверити се), обеселити свијећу, отишао на истину, кума м. куга, ευωνυμος (за леви), Ποντος Ευξεινος, Ευμηνιδες, lectus vitalis (= самртнички одар), vixit или fuit или abiit ad plures (= умро је), mala res (= крст, на који су стари разапињали злочинце), итд. Овакве речи, које бих ја назвао nomina abominantia*. требало би систематски покупити. Није ми познато да је тако што урађено и у другим језицима; у нас има нешто несистематске грађе у Маретића (Studije iz pučkog vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srba, Rad Jugosl. akad., 60, 143 идд).

* одвратна имена

У вези с овим може се разумети и зашто не ваља спомињати име онога који је умро. За овакву забрану имамо доста аналогија и код културних (упор. Hirzel, Der Name, стр. 26 ид) и код примитивних народа, у Аустралији, Америци, Африци (в. Frazer, Golden Bough[3], 3, 349 идд); по Страбону (XI, 4, 8, p. 503), таква забрана постојала је и код Албанаца на Кавказу. Примитивна племена иду чак тако далеко да неће да изговарају ни речи које су сродне или сличне са именима покојника; ове скрупуле учиниле су да људи из једног истог племена говоре, може се рећи, разним језицима (в. Frazer, 1. с.). Што се код нас не изговара име покојника, ту је највећи разлог тај што не желимо да, спомињући његово име, изазивамо болне успомене; у случају да смо према покојнику индиферентни, ми његово име прећуткујемо зато што је такав

обичај. Првобитни разлог, међутим, јесте неповерење према мртвацу, мистичан страх од њега. Примитиван човек боји се мртваца, и не мали део погребних обичаја има за циљ да га се отарасимо и да му онемогућимо повратак (везивање руку и ногу, бацање земље на гроб, које морају да изврше сви солидарно, па онда обичај да се са погреба враћамо другим путем — да тако заварамо траг, итд. — упор. Carl Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Leipzig, 1920, стр. 65 ид). Ако изговоримо право име онога који је умро, може га то дозвати, и због тога је боље не изговарати га.

Што се тиче забране да жена не сме изговарати име свога мужа, она има многе аналогије и код културних и код некултурних народа. Херодот прича (1, 146, упор. и Hirzel, Der Name, стр. 27) да код Јонаца жене нису звале своје мужеве по имену, нити су јеле с њима за истим столом (објашњење које Херодот даје — као да жене, Каркиње, нису хтеле зато звати своје мужеве именом ни јести с њима што су они, тобоже, побили њихове оцеве и браћу — рационалистичко је и нема вредности). У јужној Индији верују жене да ће се, ако спомену име свога мужа ма и у сну, десити овима велика несрећа и да ће погинути. Иста таква забрана да се не сме изговарати име мужа констатована је код многих племена у Африци, на Суматри и иначе (упор. Frazer, Golden Bough[3], 3, 336 ид). Осим овога, код многих народа постоји забрана да се не смеју изговарати имена блиских сродника, нпр. оца и матере, свекра и свекрве, таста и пунице, итд. (Frazer, ibidem). Фрезер је у свом великом делу, Golden Bough, у III књизи, која се засебно зове Taboo and the Perils of the Soul, изнео много оваквих случајева, брижљиво покупљених са свих континената; али их он само констатује, а не даје никаква објашњења. Ја овде нећу покушати да објасним све врсте забрана, утолико мање што за њих, по моме схватању, не мора постојати, и не постоји, један исти разлог (иако све ове врсте изгледају сличне и исте).

Задржаћу се само на нашем случају, и држим да ће објашњење бити ово. Жена, по схватању нашег народа, и других нама сродних народа, нпр. Германаца, има нечег демонског; подсећамо само на то да комуницирање са демонима, заклињање демона разумеју углавном само жене, врачаре; да су један известан број жена, вештице, обдарене натприродним моћима; мушки пандан вештици, вукодлак, има, у упоређењу са вештицом, готово пасивну улогу. Стари Германи били су уверени да се у жени налази "sanctum aliquid et providum" (Tacit. Germ., c. 8; овако су веровали и Гали, упор. примере у Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, IV, Berlin, 1920, стр. 208 ид). "Ће ђаво не може што свршити, онђе бабу пошаље" (Вук, Посл., 1346), и "На једну страну ђаво, а на другу баба, па ко натегне" (Вук, Посл., 3623) — кажу српске народне пословице.

Жена, због тога, има у нашој религији, углавном, пасивну улогу; у Вуковом "Рјечнику" (s. v. клати) каже се: "У Србији и данас мушкарци кољу марву и живину, а жене нипошто, јер кажу да је оно мрцина што жена закоље; или ако се догоди да хоће какво живинче да се омрцини, а нема никакова мушкарца да га прикоље, онда жена (неће свака, него гдјекоја мушкобана) узме сони тучак те метне себи међу ноге, па онако с тучком коље". Кад се зна да је клање жртва, дакле: у ствари религијски обред, јасно је да је жена из њега искључена зато што је културно неспособна. Где жена "устаје у славу", то је само изузетак; у песмама — као што је нпр. у песми "Ко крсно име слави оном и помаже", у којој жена војводе Тодора служи крсно име и напија у славу (Вук, Пјесме, II[3], 20, 95 идд) — оставља ово утисак изненађења (вреди споменути да је ову песму испевала жена, слепа Живана, упор. Вук, Пјесме, IV, 1896, стр. XIX).

Женски принцип имплицира у себи зло знамење: жена не доноси срећу ако је сретнемо: она не сме прећи човеку пут. "Бабине среће" — каже се у Котору за онога коме посао иде уназад (Вук, Посл., 163). Нарочито за свога мужа представља жена сталну опасност да га, хотимице или нехотице, урекне, или, још тачније, да га доведе у стање религијске нечистоте — стање у коме ће он бити мање отпоран према утицајима злих демона. Уопште, брак између човека и жене изложен је сталним опасностима, сталним нападима и злој вољи демона; може се рећи да магичне, апотропајске церемоније око венчања, рођења и крштења имају централно место у религији примитивног човека. Кад кажемо да брачна веза представља, и за човека и за жену, сталну опасност, онда смо тиме већ казали то да обе стране, и човек и жена, представљају једно за друго опасност. Само, жена по својој природи има известан имунитет према акцији демона; она је много више отпорна према уроцима но што је то код човека случај.

Да је то тачно, доказ је нпр. да се амајлије дају мушкој деци редовно а женској само по изузетку; а међу 54 профиликтична надимка, које је забележио Маретић у цитираном раду (стр. 95 ид), налази се свега пет женских. Код таквог стања ствари може се замислити колико је ризично ако забрану да се име не сме изговорити — а ми смо горе видели да је та забрана, с гледишта примитивног човека, сасвим оправдана — прекрши баш жена онога који то име носи. У српском народу, колико сам могао сазнати, постоји и забрана да муж не сме изговарати женино име; ако доиста постоји (као што бих рекао и по једној напомени уз Причања Вука Дојчевића, II, СКЗ, 81, стр. 33[3]), онда је све у реду. Ако ли није тај случај, онда забрана не постоји свакако због тога што је жена, као што је речено, мање изложена уроцима, па је нарочита предохрана непотребна.

ДВА СТАРИНСКА СЛУЧАЈА АСИЛИЈЕ

Азили као места неприкосновености, загарантована религијом, познати су многим примитивним народима (упор. нпр. Edward Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas[2], 2, 628 итд; за Јевреје и семитске народе уопште s. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Übers. v. R. Stübe, Freiburg i. Br., 1899, стр. 108; за Грке, Римљане, Германце литература је велика и може се наћи у енциклопедији Pauly—Wissowa; Lübker—Geffcken—Ziebarth; Hoops, Reallex.; Schrader, Reallex., итд); као друштвене установе, увек мање или више на религијској основи, јављају се азили, на пример, код Грка и Римљана. У те азиле склањали су се, с временом, свакојаки невољници, али првобитан циљ азилима уопште био је, изгледа, онај који је, по традицији, поставио Мојсије (4 Mos., 35, 6), одвојивши шест градова "за уточиште, да онамо утече ко би кога убио", то јест, да невољника који је, можда без своје кривице, постао крвником (у 4 Mos., 35, 15 говори се доиста само о нехотичном убиству) заклони од крвне освете. Која места могу бити азили?

И код културних и код примитивних народа то су били храмови (нарочито неки међу њима, в. нпр.. за такве азиле код Грка, P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[3], 30 ид) и уопште осveћена места, на пример свети гајеви, олтари пред храмовима, и олтари уопште, у доцније време цркве (упор., за нас, Вук, Пјесме, 2, 33); азилима су такође могле бити и читаве вароши. Најзад, још једно место могло је послужити као сигурно уточиште: невољнику који је гоњен био је отворен и свачији дом. Ту би он дошао под окриље домаћих божанстава и постао би тако неприкосновен; у исто време, дошао би он и под материјалну заштиту домаћинову, јер би овај, ако би гост био убијен или му учињено шта било на жао, био дужан да предузме крвну освету. О оваквој врсти гостопримства има доста података у Westermarck, o. c., књ. I, гл. XXIV: "Hospitality".

Овде ћемо споменути два интересантна случаја тражења азила, која сам нашао у књизи Илија М. Јелић, "Крвна освета и умир у Црној Гори и северној Албанији", Београд, 1926.

1

"Неки Арбанасин", — каже се на стр. 56 — "који је дуговао крв у Шаљи, морао је једном приликом да прође кроз исту, и то баш поред катуна својих непријатеља. Чим је пак наишао преко шаљских села, дочује братство убијеног за његов долазак, и неколицина пођу му у сусрет да га убију. Кад је путник приметио пред собом своје крвнике и видео да не може никуда побећи нити коме у заштиту пасти, он, колико га глас даје, викне трипут име неког Шаљанина: ‚О ... чекај вечерас свога пријатеља!' Пошто је изговорио предње речи, куражно пође напред... али одједном пушка пуче и он на земљу мртав паде. Како је то било у планини и пред саму ноћ, то нико није чуо ове речи убијеног, сем једне девојчице, која је случајно туда као чобанче с козама наишла и све то видела и чула. Глас о извршеној освети пронео се . . . кроз сва шаљска и друга околна племена, али нико није . . . знао да је убијени пред своју смрт ... јављао неком Шаљанину да му долази као гост. Но после неколико година онај кога је убијени звао ожени се оном .. . чобаницом. Кад су хтели први пут да легну у брачну постељу, невеста се .. успротивила да га пусти да с њом спава говорећи да је ... недостојан, јер није осветио свога убијеног госта.

Пренераженн ... момак је упита: ‚А ко је тај мој гост што је погинуо, а ја и моје братство нисмо га осветили?' И кад му невеста исприча ... овај се брже-боље обуче, узе оружје, остави своју жену и ноћу оде кући убице свога госта, изазва га напоље и на месту уби, па се затим врати својој жени, која му тек онда допусти да с њом у брачну постељу легне".

Да је домаћин обавезан на крвну освету ако му гост буде убијен, или ако се госту уопште учини каква неправда која за собом крвну освету повлачи, то је ствар позната, и за нас Србе (упор. нпр. Медаковић, "Живот и обичаји Црногораца," 20 ид; Вук Караџић, "Црна Гора и Бока Которска", 76) и иначе (в. мој рад о гостопримству у СЕЗ, 31, 1924, 169); у књизи Јелићевој налазимо, на неколико места, нове и сигурне потврде за овај обичај. Горњи податак, међутим, који смо у целини исписали, најинтересантнији је међу свима. Завршетак те историје, додуше, изгледа нешто романтичан и могао је бити измишљен [зашто, на пример, није чобаница обавестила заинтересованог Шаљанина одмах после погибије, или бар онда када је било изгледа да ће му постати жена, или, најзад, пре но што ће му ступити у кућу, како се то ради у народним песама (в. нпр. Вук, Пјесме, 2, 87, 90 ид)?

Цео завршетак изгледа да је постао под утицајем приповетке о томе да свако дело мора изићи на видело — мотив αι Ἰβυκου βερανοι! — која је добро позната и у нашим крајевима (упор. нпр. Павле Поповић, Из књижевности, 2, 1 ид)], али она, каква је да је, утврђује факат да обавезу на крвну освету има и онај који је апострофиран као домаћин, и да је, према томе, и призивање неког трећег у помоћ једна врста асилије. Овај интересантни пример, колико ја знам, усамљен је у историји религије. "Ανθρωπος ανθρωπου, δαιμονιον — пословица επι των απροσδοκητων υπο ανθρωπου σωζομενων*, в. Zenob. Par., 1, 91 — добија овде своју пуну илустрацију, а можда и објашњење свога постанка.

* Човек је човеку светиња — изненада човек спасава

Од оваквих симболичних азила нама је познат само још један случај — ми, наиме, знамо да је призивање краљевог имена гарантовало асилију, неприкосновеност. Такав је случај био код Римљана. Када је јунак Апулејевих "Метаморфоза", Луције из Коринта, који је по неком неспоразуму био претворен у магарца, хтео да се ослободи разбојника који су га гонили и мучили, он је, пролазећи кроз неко село, покушао да изговори име Цезарево:... "inter ipsas turbulas Graecorum genuino sermone nomen augustum Caesaris invocare temptavi, et o quidem tantum... clamitavi, reliquum autem Caesaris nomen enuntiare non potui"* (Apul. Met., 3, 29).

* "Кад смо били у највећој гужви међу Грцима, покушао сам да на језику Римљана изговорим свето име Цезарово. Али сасвим јасно и снажно сам изговорио само О, а остало, Цезарово име, нисам могао да изговорим." (Прев. Албин Вилхар)

На исти начин треба протумачити и познату ситуацију у Новом завету, (Act., 25). Кад је апостол Павле био угрожен, и од Јевреја и од римског прокуратора Порција Феста, он је "призвао Цезара" (Act,, 25, 11: "Ако ли сам скривио, или учинио што заслужује смрт, не марим умријети; ако ли пак ништа нема на мени што ови на мене потворају, нико ме не може њима предати. Ћесара призивам")[1], и Фест је морао обуставити процес и послати Павла у Рим[2]. Упор. и Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[3], Leipzig, 1916, стр. 668. Али овде је по средини ауторитет Цезаров; међутим, да се невољник обраћа обичном човеку и, антиципирајући гостинску везу, ствара између њега и себе "крвни феуд" и на тај начин тражи асилију — такав случај не налази се свакога дана и вреди да буде подвучен. Не треба ни говорити да је он врло примитиван и, свакако, остатак из најдубље старине.

2

Као тешко убиство, за које, по правилу, није могло да буде умира, сматрало се у северној Албанији "ако је неко убио човека који је био побегао и легао на нечији гроб тражећи заштиту од мртвог" (в. И. Јелић, о. с., 84 и 94).

Малочас смо споменули да као азил могу послужити освећена места, на којима се претпоставља присуство божје. Та су места, као што смо видели, понајчешће **храмови, свети гајеви, олтари** и, најзад, **домаће огњиште**. У свима тим случајевима божански нумен, под чију се заштиту невољник ставља, јесте божанство више категорије: то је или Зевс, или

Посидон, или Хермес, или хришћански Бог, или, најзад, lar familiaris.

Колико је старинскији и примитивнији споменути пропис из северне Албаније! Да гроб може послужити као прописно уточиште, тај случај је без аналогије. Голдцијер спомиње да у Мароку може као азил да послужи гроб каквог локалног свеца (Goldziher, Muhammedanische Studien, 1, 237 ид; такође и Quatremere, Memoire sur les asiles chez les Arabes, у: Memoires de l'Institut de France, Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, 15, pt. 2, 313 ид, цитат по Westermarck, о. с., 2. 631, упор. и исти у Hastings, Enc. of Rel. and Ethics, 2, 161 ид), али тај гроб у ствари је светилиште, храм у маломе, и то је, пре свега, гроб свечев, а не макар који гроб. У германском средњем веку као азил могла су послужити гробља, тј. ограђена места у која су покопавани мртви, и која су била центар за један одређени култ, и по правилу имала у својој средини цркву. Наш случај, међутим, у коме и појединачан изолован гроб може послужити као азил, стоји усамљен, и његова је вредност утолико већа. Међутим, из гроба јавља се овде као божанство — заштитник (упор. текст "ако неко убије човека који је побегао и легао на гроб тражећи заштиту од мртвога" итд., Јелић, стр. 94) — то је црта тако старинска да стоји, може се рећи, на почетку сваке религије.

Да мртви у гробу може имати натприродне моћи, то веровање дало је повода за сваку некромантију, која је, као што знамо, једна од најпопуларнијих врста гатања. Још много боље види се ово веровање у раширеним причама о захвалном мртвацу, које су познате врло многим народима (в. нарочито Gordon Hell Gerould, The Greatful Dead. The History of a Folk Story, London, 1908, и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 3. 490 итд.), а такође и нашем народу (упор. нпр. Којанов, № 15: "Влатко и мртви", БВ, 1, 1886, 236 ид: "Сиромашак и његов син"; 1, 1886, 253: "Ајдуковић"; 11, 1896, 210 ид: "Добро се добрим враћа"; 23, 1908, 239 ид: "Чини добро, не кај се"; С. Тројановић, "Захвалност покојникова", БВ, 24, 1909, 108—110; Шаулић, "Српске народне приче", 1, 2, № 174: "Добро и у гробу не гине"; упор. и Вук, № 64: "Добра дјела не пропадају" и А. Николић: "Чудновата црква" итд.).

Ко се, кад је у невољи, склони на туђ гроб, он постаје неприкосновен — између њега и његовог гониоца настаје од тога тренутка мир. И ово је један факат који заслужује пажњу, јер ће се њим, у нашој религији, моћи објаснити извесни случајеви божјега мира, који је код нас, по правилу, увек у вези са култом предака (в. о томе напомене у моме раду о божићној слами, Прилози за књижевност, 3, 1923, 124).

ДОЊИ СВЕТ КОД СТАРИХ

Какав је изгледао старински доњи свет, о томе ћемо наћи доста података код старих песника. Њихови описи почивају једним делом на народним веровањима, а једним делом измишљени су; ти описи нису, дакле, увек "аутентични"', али, при свем том, они су постали познати и широкој публици, и, кроз модерну поезију и уметност, познати су и данас. Ми немамо потребе да се задржавамо на свима тим, пола популарним пола измишљеним, детаљима. Плутон и Прозерпина, Хермес, који води душе, Харон, Тантал, Сизиф, Пирифлегетон, Лета, довољно су познати. Полазећи од ових општих места, песници су успели да створе читав један нов свет, и да га чак систематски и у живим бојама опишу.

Класичан опис тог тајанственог света имамо у једанаестој књизи Омирове "Одисеје", у шестој књизи Вергилијеве "Енеиде" у "Апокалипси" Јована Богослова, и, пре свега, још у вавилонском "Епу о Гилгамешу". Понеки мотиви и понеки типови из доњега света показали су се подесни да се песнички обраде, и песници су их искористили. Сусрет Ајанта и Одисеја, Енеје и Дидоне; Ахилова туга за изгубљеним животом; разговор Гилгамеша са својим побратимом; Проперцијева елегија на смрт Корнелијину; Хорацијева визија у 13. песми 2. књиге — долазе међу најлепша места у старој поезији. Према тим дирљивим, драмским мотивима, стоје неколики типови згодни за карикирање — такав је, на пример, необријани и мрзовољни старац

Харон, који се свађа с путницима што хоће да се превезу преко воде а неће да плате; или невољали Сизиф, коме се никако не свиди у доњем свету и само о томе мисли како ће да побегне, па је једанпут и побегао; или ненасити Херкул, који воли да непозван дође на ручак, и, пошто га поједе, отпочиње свађу. За такве типове интересовала се нарочито комедија, на пример Аристофан.

Мало-помало, растао је тај митолошки материјал, и, благодарећи машти старих песника, митови о доњем свету испуњавају данас много страна у сваком грчком и римском митолошком уџбенику. Али, осим песника, за доњи свет интересовали су се и религијски мислиоци и занесењаци, и живот после смрти постао је једна од главних брига у свима религијама које имају мистички карактер. Старинске орфичке мистерије, па онда елевзинске, Митрине, Изидине, и многе друге мање, тајна наука друида и, најзад, хришћанство, које у себи има много елемената из старих мистерија, бавиле су се много доњим светом. Свима тим мистеријама био је главни задатак да својим вернима осигурају срећну или бар сношљиву егзистенцију после смрти. Орфичка геологија била је, вероватно, прва која је израдила идеју о казни и награди у доњем свету; о Димитриним празницима у Елевзини имали су посвећени прилике чак и да виде какав он изгледа. Свака од тих мистичких религија за себе захтевала је од својих посвећених чист, исправан живот, прописивала је свакојаке обреде и ритуале чишћења као услов да се у доњем свету избегну муке. Праведници ће доћи у елизијум, а рђави ће се људи давити у блату и у мраку — таква је била алтернатива пред коју су мистички проповедници стављали своје верне. Мистичке религије створиле су идеју о "месту мучења", о паклу; у њега ће доћи сваки који није посвећен, и свака мистерија трудила се да пакао представи на што страшнији начин.

Понеки од најугледнијих миста, рецимо Орфеј, или Јован Богослов, или апостол Петар, имали су привилегију да виде и елизијум и пакао; све што су том приликом видели, објавили су они, као memento mori, за будућа поколења. Тако су постале разне апокалипсе и катавасије ("силасци у доњи свет"), једна јако популарна књижевна врста, која је продужила да живи и данас, и у коју, поред "Апокалипсе" Јована Богослова и, пре извесног времена нађене апокалипсе апостола Петра, ваља рачунати и Дантеову "Божанствену комедију", и наше народне песме из циклуса о Огњеној Марији. Праобразац за наше народне песме из тога циклуса био је данас тако добро познати вавилонски мит о Астарти-Иштар, која силази у доњи свет да отуд изведе свога драгана Адониса-Тамуза. Слика коју из тих апокалипса добијамо није врло утешна. Елизијум је у њима описан врло сумарно, готово узгред; задовољства која ту обећавају и Орфеј и елевзински хијерофант, и апостол Петар, своде се углавном на вечито певање, на играње у колу, и на хаљине беле као снег, које праведници имају задовољство да носе. Узгред можемо рећи да се просечан, примитиван човек није одушевљавао много за блаженства овакве врсте, и волео је да на други начин замисли рајске лепоте. Мисионари, и католички и протестантски, често се туже да не могу издржати конкуренцију са муслиманским мисионарима, јер ови обећавају, на другом свету, награде које су много мање апстрактне.

Сећам се да нам је једнога дана професор Лескин говорио у семинару о словенском преводу неких партија из Старог завета, у којима се реч за рај стално преводила са пића (== "јело"). Откуда то? Отуда што се и у јеврејском оригиналу, и у грчком преводу (са кога је превођено на словенски), рај назива еден, а словенски преводиоци протумачили су да је еден, и етимолошки и стварно, исто што и једење ... Подаци о паклу, међутим, много су исцрпнији, и муке на које се ту може наићи описане су живо. Дављење у блату, змије које се упијају у тело, бацање са стене у амбис — сасвим су обичне казне са којима се у паклу срећемо. Што је још најнеутешније, казне су често несразмерно велике према учињеној кривици.

У једној апокалипси са Далеког Истока каже се како пакао има неколико дворишта, и свако двориште по неколико одељења. У првом дворишту муке су овакве. Најпре човека ишибају, па онда одеру, а затим га пошаљу у друго одељење, где му скину месо и изваде кости. У трећем одељењу ишчупају му срце и плућа, у петом га полију врелим зејтином, у шестом ишчупају му језик и зубе, у седмом одељењу изваде му мозак и наместо њега метну јежа. Оно што је од грешника преостало пребаци се у идуће одељење, и преда се разним животињама на даље мучење. Овакве и сличне сцене чине главну садржину свих апокалипса уопште.

Међутим, ни овај доњи свет какав су замишљали песници ни овај са каквим нам прете визионари — немају за нас великог интереса. То су, највећим делом, или фикције у које нико

није веровао, или теолошке спекулације, које су посвећени имали да приме за готово. Нас на овоме месту интересује какав је изгледао загробни живот према схватањима народним, и шта је о њему знала жива религија старих народа. Скупљајући та народна схватања, ми се нећемо смети ограничити само на грчки и римски свет. Култ мртвих је један од најстаријих култова; он је толико старински и примитиван да неки научници (на пример, Херберт Спенсер) мисле да се из њега уопште развила цела религија. Због тога што је тако старински, он је у својој суштини прост; основне идеје на којима он почива познаге су свима народима, и ми ћемо га зато боље разумети ако га посматрамо истовремено код разних народа. Пошто је нама најближа наша религија, најприродније је да у њој потражимо паралеле, кад год то буде могуће.

Тема о **доњем свету** и загробном животу уопште велика је; због тога је нећемо радити исцрпно, већ ћемо се задржати само на неким питањима.

Израз "доњи свет" није врло подесан, јер би се по њему морало закључити да царство мртвих треба тражити увек испод земље, и већ тим самим што је испод земље, у вечитом мраку, тај свет требао би да буде суморан и страшан. Израз "други свет", или, еуфемистички, "онај свет", потпунији је, али он има ту незгодну страну што се под њим обично замишља хришћански други свет, пакао и рај како их представља црква. Због тога ћемо ипак учинити најбоље да, кад год можемо, задржимо израз "доњи свет", с тим да му, кад затреба, проширимо значење. Јер, доиста, тај "доњи свет" замишљала је народна машта на разним местима — неки пут на небу, неки пут на дну морском, или на каквом острву, али ипак најчешће испод земље. У том другом свету владала је, углавном, туга и неодољива чежња за изгубљеним животом. Једна млада мисирска принцеза, јединица ћерка цара Микерина, кад је умирала — прича нам Херодот — замолила је оца да је не сахрањује под земљу, већ да је затвори у краву, начињену од злата, и да је сваке године по једанпут износи напоље, да се нагледа сунца. (За сличан српски обичај у срезу хомољском СЕЗ. 19, 244). Али туга није владала увек, и није важила за све. Понекад је тај други свет замишљан као срећна земља, у којој је владала вечита радост. Примитиван човек има разне идеје о тој ствари, и нимало се не буни кад оне једне другој противурече.

Доњи свет радо је замишљан на крајњем западу, тамо где сунце залази. Кад је Одисеј тражио улазак у доњи свет, он је ишао на запад, исто тако и вавилонски јунак Гилгамеш. На западу, у Океану, налазе се "Острва срећних", која нису била ништа друго него онај свет; колико је, код старих, било јако уверење да та острва постоје, најбољи је доказ што је Маријевац Серторије, после неуспешног рата, чинио покушаје да та острва пронађе и ту се склони. Код нас држи кум дете окренуто левој страни и западу све док се, у његово име, не одрекне ђавола, а чим то учини, окрене га истоку. И само име за доњи свет код старих карактерише га као западну земљу: доњи свет зове се Ахерон (грчки), или Ахерунс (латински), а та је реч сродна са јеврејским ахарон — "запад"; или се зове Еребос, а ереб у јеврејском значи запад (од тога је, на пример, постало и име за Европу — "западна земља"). Узгред можемо рећи да су Римљани бога доњега света, па онда и доњи свет уопште, звали Оркус, и са том речју сродна је, можда, наша реч враг.

Постоји и веровање да се други свет налази на неком **острву**, на које понекад иду само изабрани, одлични људи, понекад уопште сви покојници. За овакво веровање знали су и Вавилоњани, и Индијци, и класични народи. Код старих Словена и Германаца постојао је обичај да се мртви мећу у чамац и отискују на море; или да се сахрањују или спаљују у чамцу; или, најзад, да им се гроб удеси тако да наличи на чамац. По Карлу Клемену, разлог оваквом сахрањивању био је тај што су наши преци хтели да пошаљу мртваца на то замишљено острво куда иду покојници. Класични народи веровали су да се на том острву проводи идиличан, вечито срећан живот, и покушавали су да га локализују на различитим крајевима света. Споменуто "Острво срећних" налазило се негде далеко на западу, у Океану; исто тако и Платонова Атлантида, која има све потребне карактерне црте другога свега. У та срећна острва долази и Еухемерова Панјаха, која је требала да буде негде у Индијском океану, и позната Омирова Схерија, чаробно острво на коме су живели Феачани, и које се често идентификује са Крфом. Најзад, у тај други свет ваља рачунати и Хипербореје, народ који је живео "с ону страну северног ветра", дакле тамо где нема зиме; па онда Кимеране, који су живели на самој граници између горњега и доњега света; па Етиопљане, и друге. Народна машта измислила је бајке о овим чаробним световима, у којима се знало само за пролеће, за песму, и за младост. Али овај

блажени живот био је изузетак и, углавном, резервисан само за мало изабраних, за Менелаја, за вавилонске краљеве, за Сигфрида.

Од веровања да је доњи свет негде иза мора постоје трагови и у веровањима нашега народа. То се, на пример, можда даје закључити из једне пословице коју нам саопштава Милићевић. "Кад се чује да гракће гавран" — наводи Милићевић као веровање из Шумадије — "мисли се да то слути на чију скору смрт. Зато се, на тако грактање, обично рече: Ту ти глас, за морем ти част". Поводом те изреке дало би се рећи ово. Речи које се кажу као одговор на какво рђаво знамење — јесу не само утук него и клетва: није довољно само да се зло отера даље, већ га треба на некога набацити — или на онога који је учинио то рђаво знамење, или, ако то већ из каквих било разлога није могуће, онда бар на свога непријатеља. Кад је Јован капетан испричао свом ујаку неповољан сан, Иван Црнојевић одговорио му је: "Зао санак, сестрићу Јоване! Бог годио и Бог догодио, На тебе се таки санак збио!" Кад чији пас урла, каже се: за госом! ("јер кажу да урлање пса слути на пустињу, или да ће неко умријети"). Кад ко хуче беспослен, каже се: хукао од зуба! Ко први пут чује кукавицу пре сунца, треба да трипут рекне: за мојим злотвором! И тако даље. Природно је да ће се једној тако мрској тици као што је гавран на зло знамење које учини одговорити злом жељом, клетвом; гавран се тера с ону страну мора не само што је то од нас далеко, већ и зато што му тамо неће бити добро; и како је обичај да се злослутици, због његове слутње, пожели смрт, вероватно да се и у клетви упућеној гаврану чини алузија на његову смрт. За морем, ако значи у овом случају исто што и смрт, показивало би оно што ми мислимо да утврдимо, тј. да се за морем налази царство смрти.

Да је царство мртвих с ону страну мора, претпоставља се, може бити, и у једној митолошкој песми из Вукове збирке (1, 209); ту свети Илија говори светом Николи:

"Та устани, Никола,
Да идемо у гору,
Да правимо корабе,
Да возимо душице
С овог света на онај".

Много очигледнији доказ да се други свет налази с ону страну мора имамо у Вуковом "Рјечнику" под речју куга. Ту се каже: "Куге имају преко мора своју земљу (гдје само оне живе), па их Бог пошље амо (кад људи зло раде и много гријеше) и каже им колико ће људи поморити". Та земља "преко мора" у којој куге живе не може бити ништа друго него други свет, јер се за куге зна да су хтонични демони. На тај начин може се сматрати као утврђен факат да је и у Срба, као и у многих других народа, постојало веровање да се други свет налази преко мора.

Често наилазимо на веровање да мртви, односно њихове душе, иду на небо. За такво веровање знали су Мисирци, Индијци, и други културни и некултурни народи. По некима, оно би било оријенталског порекла. Код Грка га готово нема; код Римљана га има, али из оног времена када су оријенталске религије биле већ преплавиле римски свет. На једном натпису, нађеном у Марсељу, каже један морнар из Сирије ово: "Деца смрти могу се поделити на двоје: једни иду у ад и живе под земљом, а други уживају заједно са звездама. Међу те друге спадам и ја, јер сам за вођу имао једнога бога". Софичари и питагорејци тврдили су да се душа, пошто изврши цео циклус сеоба који јој је одређен, враћа на небо, у царство светлости, откуда је првобитно и пошла. Где су продужили да живе сви ти покојници, о томе постоје разна веровања. Код Грка и Римљана каткад наилазимо на веровање (на пример, у Вергилија) да душе покојника живе на Месецу. Сада је требало решити питање на који се начин покојници могу попети на небо. И за ту ствар имали су стари готов одговор. Душу римског императора носио је на небо орао, који је атрибут и, можебити, потомак сунца. Мисирци су веровали да се покојник пење уз лествице, па су зато поред њега остављали лествице или их сликали на саркофагу. Највише поезије има у веровању да се душе мртвих пењу на небо по зрацима сунца које залази, или по Кумовској Слами.

Најзад, опште веровање било је да покојници живе испод земље. За то веровање немамо потребе да тражимо нарочите примере: оно је, са гледишта примитивног човека, најлогичније, јер где би природније било тражити мртве него на месту где су сахрањени? Питање како се у

доњи свет силазило — било је сасвим просто, и стари су знали за врло много таквих улазака — довољно је сетити се само Одисеја, који силази у доњи свет негде на крајњем западу, или Енеје, који то чини у Куми у доњој Италији. Такви уласци су несрећна, кобна места. Врло духовито описује комични песник Плаут један такав улазак: "На нашој њиви", каже роб Стасим, "налази се улазак у доњи свет... Кад се оре земља, већ на петој бразди цркавају волови. Кад је иначе свуда најбогатија жетва, са те њиве добије се три пута мање него што си посејао. Чија год је била, сваки је пропао. Неки су протерани, неки су помрли, неки су се обесили. У сва дрвета одреда удара гром; свиње падају као муве и липсавају од гушобоље; овце су шугаве и голе као овај длан. То ти је право сметлиште за свако зло. Шта да ти много говорим: кога год ђавола тражиш, ту ћеш да га нађеш" ...

И наш народ познаје такве уласке. У Жепчу (Босна) причају "да вјетар излази из земље, из једне рупе, а около ње је све црнограбић ... Народ се једном дигао те затрпао ону рупу, и гле чуда: вјетра нестаде, али је те године нестало и сваког рода, и они морадоше опет рупу открити" (да је овде реч о уласку у доњи свет, покушао сам да утврдим у СЕЗ, 31, 137: ветрови су хтоничне силе; црнограбић је такође хтонично дрво; плодност земаљску, којој је извор у оној рупи, дају такође хтонична божанства). Јама у коју је упало Пепељугино вретено такође је један такав улазак; исти такав карактер има и провалија у коју се спушта јунак у причама о "Биберчету" и "Педаљ-човеку лакат-бради". — Ко је хтео да изврши самоубиство, гледао је, ако је могуће, да га изврши на таквом једном уласку, јер ће на тај начин брже доћи у доњи свет и избећи пут који би иначе могао бити дуг и ризичан. На таквом једном месту, на пример, убила се Сафо, кад ју је оставио њен драган, Фаон.

Какав је живот у доњем свету, и шта раде покојници тамо? Код свих народа постојала је идеја о извесној (иако релативној) личној бесмртности, и примитиван човек склон је да верује да и тело, у некој форми, после смрти продужује живот, сличан животу на овоме свету, са истим жељама и потребама. И стари народи, као и модерни, давали су својим мртвима храну, сахрањивали поред њих предмете који им могу бити од потребе, оружје и алат, убијали коње, робове, удовицу. Ове ствари често се само симболизирају. Мисирци су, на пример, место правих хекатомба сахрањивали поред мртваца волове од земље; или би само написали број волова, рачунајући да ће, на оном свету, претворити Озирис све то у праве волове. Чак и личности које би остале живе могле би бити резервисане за покојника.

Интересантно је, на пример, да у индоевропској старини постоји заједничка реч за удовицу, а не постоји за удовца; значи да удоваца стварно није ни било, јер је човек могао имати више жена у исти мах, и могао се поново женити кад му једна жена умре, а удовица не би могла да се преудаје, очевидно зато што је и надаље, за вечита времена, резервисана за свога мужа. На другом свету човек продужује да ради што је радио и на овоме. Минос је и у доњем свету продужио да суди мртвацима, Орион да лови, Херкул да затеже лук и да тражи авантуре, тројански јунаци да терају ратничка кола. Само тај живот доле није онакав какав је овде; то је живот бедан, полусвестан, незавидан у сваком случају.

У књизи Проповедника каже се да је бољи жив пас него мртав лав, а Ахил, када га је Одисеј нашао у доњем свету и покушао да га назове срећним зато што је и горе био најбољи а сада доле краљује међу мртвацима, рекао је болно:

Дични Одисеју, немој што умријех тјешити мене!
Јер бих волио бити и тежак и служити другом
Који својега нема имутка, те од мала живи,
Него л' мртвацима владат са земље којијех неста.

Ипак, да би покојник дошао и до овог релативног мира, мора се десити двоје: мора бити прописно сахрањен, и мора му се редовно дотурати храна. Мртвачке гозбе, даће, нису познате само нашем народу; оне су биле обавезне и код старих; мртвом се доносила храна, посипала се по гробу; на гробовима код старих — као уосталом и данас, покаткад, код нашег народа — постојао је чак канал кроз који би млеко и храна могли долазити до покојника. Код нас се, и данас, сипа једна кашика кољива на сам гроб, и о даћи једе се на гробу. Кад се припреми гозба, мртви се изриком позивају на част: Неоптолем, у Еврипидовој "Хекуби", позива тако свог оца

Ахила; Орест, у Есхиловим "Покајницама", позива Агамемнона; о нашој слави, кад се освећују колач и кољиво, позивају се сви мртви, чија се имена налазе написана у читуљи, да дођу на част; о Бадњем вечеру, зову се душе на гозбу квоцањем (душа се врло често замишља да је у тици!) или им се домаћин директно обраћа.

Што се тиче прописног погреба, познато је већ колико је несрећан мртвац који нема гроба. Гроб је, у ствари, кућа — такав му се, уосталом, даје и облик — и мртвац који га нема осуђен је на вечито лутање. Антигона је дала свој живот да би само сахранила брата Полиника; атинске војводе, који су у поморској бици код Аргинуза одржали победу и спасли отаџбину, место награде, осуђени су на смрт, само зато што нису наредили да се по мору покупе лешеви и сахране; да наш војник, и у највећој ватри, извлачи свога погинулог друга, да би га сахранио, ризикујући при том да и сам погине, то је ствар која се могла видети у свакој борби. Ако би, код старих, погинуо ко при бродолому, или иначе пропао тако да се није могао сахранити, подизали би му празан гроб, кенотаф. Циљ је кенотафу да души, која без гроба лута, пружи место где ће да се склони.

Доњи свет је насељен, дакле, као и горњи, и још много више неголи горњи. Поред многобројног народа, који стари песници називају бледе, ледене, неме сенке, налазе се у доњем свету многа божанства и демони, као што је познати Плутон, неумољиви краљ мртваца, са својим шлемом који га чини невидљивим, и његова жена, Персефона, коју покаткад могу дирнути молбе несрећних заљубљених, Орфеја и Протезилаја. Персефона је некада живела на горњем свету, па ју је уграбио Плутон, изишавши на земљу код Хене на Сицилији; иако је сам Зевс наредио да се отуд пусти, морала је Персефона остати у доњем свету, јер се преварила и окусила ту мало јела. У доњем свету морали су остати и Тезеј и Пиритој, који су ту дошли да силом изведу Персефону; добро наоружани и готови на све, они би вероватно и извршили намеру, да се нису преварили и сели да се одморе. И како су сели, нису више ни устали. Познати становници доњега света јесу и ужасни и досадни Кербер, и Ериније, које гоне проливену крв и наређују крвну освету.

Кербер је пас који чува улаз у доњи свет, и пушта свакога унутра а никога напоље. По примитивном грчком схватању, Кербер је пас који прождире мртваце, и кад се ствар тако посматра, онда ћемо наћи паралеле за Кербера и код осталих народа. Према извесним подацима из области скулптуре, утврдили су француски археолози да је и у келтско-етрурско-римској религији постојало неко чудовиште, које је могло бити пас или још пре вук, и које је прождирало мртваце. Вук је, међутим, био божанство и код старих Келта и код Римљана — њихов "тотем", дакле заштитник који људима из свога племена даје живот, и који их после, кад умру, сасвим природно, прождире, прима у себе натраг; онако исто као што је и Земља општа мајка свију, и своју децу, кад умру, прима у себе натраг. Кербер, коме је, као што смо рекли, такође била првобитно дужност да прождире мртваце, има дакле у историји грчке религије много значајнију улогу од оне на коју су га деградовали грчки песници. Он је првобитно персонификација доњега света, и у времену када божанства још нису замишљана у људском облику он је био исто што и Плутон. Са тим Кербером који једе људе имао би донекле сличности и наш вук, који то исто чини као versipellis, вукодлак; мислимо да то смемо тврдити још из разлога што и данас има трагова да је наш народ, у својој старини, приносио вуку људске жртве.

Ериније су позната женска божанства, која се обично представљају са змијама на глави место косе, и у чију надлежност спада крвна освета. Оне су у првом реду позване, као што знамо на пример из мита о Оресту, да свете проливену сродничку крв. Оне лете кроз ваздух, сисају живим људима крв и једу им срце; према свему овоме, оне би биле сродне са нашим вештицама, које су такође хтонични демони, које лете кроз ваздух и једу људима срце. Да би сличност била још већа, не треба заборавити да се и надлежност Еринија и надлежност вештица не простире, углавном, даље од породице. Ериније регулишу крвну освету, која спада у дужност чланове једне породице; вештице, опет, једу срце првенствено својим сродницима ("Куд ће вјештица до у свој род?", "Вјештица на своју крв трчи"); вештица је чак дужна то да чини, иначе не би могла постати вештицом. Како је дирљиво изражено ово веровање у народној песми "Осу се небо звездама"!

Далеко би нас одвело када бисмо хтели да побројимо све демоне који имају хтонични карактер. Толико можемо рећи да је број тих демона неограничено велики. И обични мртви, наши сродници, наша околина, познати и непознати мртваци, демони су. Душе покојника могу бити, како када, и добри и зли демони, али и они најбољи нервозни су и осетљиви, и неодољива туга за животом чини да су пакосни и завидљиви; то нарочито важи за душе оних који су умрли не испунивши дужности или не искусивши живот — дакле, душе младих момака и девојака, жена које су умрле на порођају, људи који су уморени насилном смрћу. Отуда је у нашем интересу да према мртвацу будемо неповерљиви, да избегавамо додир с њим и, у сваком случају, да му спречимо повратак. У нашим односима према покојницима извесно је да има много нежности, неодољиве љубави, оданости која иде до самоодрицања. "Човек толико пута умре колико пута губи своје драге", лепо је рекао један римски песник. Али је исто тако истина да је неодољиви страх од мртваца довео до извесних манипулација за које се не може рећи да су врло нежне, и многи погребни обичаји постали су по принципу "према глави и оца по глави".

Неки примитивни народи, кад им ко умре, запале колибу у којој је покојник, одселе се на другу страну, а покојника оставе његовој судбини. Неки опет бацају своје мртваце у провалије (и то је било повод да се створи веровање да у провалијама бораве ђаволи и "нечисти духови" уопште). Код неких културних народа правило је да се човек, чим умре, одмах сахрањује; то се најбоље може објаснити жељом да га се што пре ослободе. Има много радњи којима је циљ да мртваца потпуно униште или му бар онемогуће повратак. Мисирци, наивно уверени да се мртав човек може уништити по оном истом процесу по коме и жив, секли су својим мртвацима главе; сличан обичај постојао је и код других народа, и оно што наш народ "начиње" мртваца (на пример, кесером, или га боцне иглом) могуће је да је остатак некадашњег обичаја да се он потпуно уништи.

У срезу хомољском, на оном месту где је покојник лежао, закуца се у патос глогов шиљак и каже се: кад овај шиљак олиста, онда и ти (име мртваца) да оживиш. Код многих народа постојао је, и постоји и данас, обичај да се мртвацу везују руке и ноге, са првобитним циљем да му се онемогући повратак. Кад је Исус Христос васкрсао Лазара, рекао је около стојећим Јеврејима: "Раздрешите га и пустите нека иде" (Јов., 11, 44). Обичај везивања руку и ногу постоји и код нас, и долази, на пример,. као мотив, у нашим народним приповеткама типа "Леноре". Са погреба се не сме враћати истим путем, зато да би се душа, ако покуша да пође натраг, збунила и изгубила пут. Неки научници мисле да исти циљ има и покривање или превртање намештаја у кући где се десила смрт, даље, пуштање косе и браде, облачење других, црних, хаљина: све то треба да душу, ако покуша да нас тражи, доведе у забуну и да јој на знање да је погрешила пут. Чак спаљивање и сахрањивање као такво није можда ништа друго него мера да се покојник потпуно уништи.

Из свега овога јасно је да примитиван човек сматра сваку душу за демона, и то углавном за опасног демона. На тај начин број хтоничних демона постаје неограничен. О карактеру и надлежностима њиховим дало би се говорити врло много; овде ћемо споменути само то да су божанства и демони доњега света у исто време и божанства плодности, и божанства која знају будућност. Оракули се често налазе на местима где се верује да је улазак у доњи свет, или су иначе у вези са култом Геје, старинског божанства земље. Одисеј је ишао у доњи свет кад је хтео да сазна будућност; исто тако и вавилонски Гилгамеш кад је хтео да сазна да ли постоји бесмртност и који су услови за њу; Саул је, преко врачаре из Ендора, изазвао дух Самуилов и питао га за будућност. И у нашим обичајима и умотворинама има доста случајева некромантије (питања мртвих); познато је већ колику пророчку моћ може имати земља са незнанога гроба и лобања незнанога мртваца. Најбољи пророци и чудотворци су они који су умрли па оживели, дакле: који су били на другом свету. Кад је Исус Христос отпочео пророковати и чинити чудеса, Јевреји су мислили да је то устао из мртвих Јован Крститељ, или Илија, или који од старих пророка (в. Јеванђеље по Мат., 14, 2; по Луки, 9, 7 идд). Интересантан пример имамо у народној причи "Златоруни ован". Кад је јунаку те приче цар одсекао главу, девојка га прелије живом водом, и он оживи. Онда доглавник рече цару: "Тај ће сад још више знати него што је знао, јер је био и мртав, па опет оживео". Чак и онај који је на самрти може видети будућност; класичан пример за то имамо у благослову патријарха Јакова, који је, благословивши свога сина, показао му целу будућност Израиља.

Да су хтонична божанства врло често божанства плодности, то је идеја која је, према примитивним схватањима, сасвим логична, и она је нашла свој религијски израз, на пример, у личностима Димитре-Персефоне, вавилонске Астарте, мисирске Изиде, па онда Мајке Земље, коју налазимо у многим религијама: све су то и хтонична и божанства плодности у исти мах. Али не само та највиша божанства, него и божанства мањег ранга, душе наших предака, имају у својој власти плодност земаљску, сточну и људску. И Грци, и Рим-љани, и Индијци, и наши стари, тражили су од душа својих предака обилату жетву и пород. С друге стране, постоји опасност да душе покојника онемогуће добру жетву на тај начин што ће довести град или изазвати сушу. Град и непогоду доводи увек Хекатина војска, "Дивља војска" германске митологије, то јест, немирне, незадовољене душе свих који су пре времена, или још незасићени, или насилним путем, отишли са овога света. Наш народ верује да облаке са градом предводе они који су се удавили или обесили, и зато, у случају града, позива дављенике гласно. "Нека Савка Гемовић из Мачве" — каже г. Сима Тројановић — "уверавала је сељаке да зна у ком облаку има града и кад ће падати. Она је говорила, пред таквим облаком иду — она их лепо види — сви они који су се удавили и обесили, и они град предводе. Стога се она њима обраћала и молила их да воде облак на другу страну, у гору или у воду." Исто тако, душе покојника могу да изазову сушу.

Разлог је тај што душама треба много воде, јер су увек жедне. У доњем свету влада вечита жеђ. Само изузетно срећне душе, на пример (код Вавилоњана и Германаца) душе оних који су пали у боју, имају привилегију да могу увек пити воде са чистог извора. Све остале душе, по правилу, увек су жедне, на пример душа богаташа који није хтео нахранити убогог Лазара, или, код нашег народа, душа младе жене, чији се гроб, онога дана кад се њен муж по други пут венчава, мора целога дана поливати водом. У данашњем грчком реч за мртваца првобитно је значила "жедан" ("дипсазменос" и "аврехос"). Отуда је, у култу мртвих, одувек била једна од највећих брига да се мртвима дотури на време и довољно воде. Орфичке мистерије осигуравале су својим присталицама довољно воде на оном свету, и чак су им давале магичку формулу како да до те воде дођу. Муслимани, кад сахрањују своје мртве, поливају обилато гроб водом; понекад их сахрањују на два и три дана хода далеко од свога насеља, зато што у том крају има воде.

Код Срба је такође јако раширено веровање да у доњем свету влада вечита жеђ и да је потребно дотурати воду мртвима. Народ верује да је најбоље делити воду за душу умрлог, "јер умрли на оном свету највише оскудева за воду". Због тога родбина умрлог носи по саборима воду и нуди присутне, и то чини све док се не наврши година; то се нарочито чини о Белим покладама (мртвачки дани)!), а за првих четрдесет дана мора се, свакога дана, носити вода у четрдесет кућа. За мртвацем понесе се, од куће, суд с водом; на месту где је лежао мртвац остави се суд с водом и вином, или се разбије тиква с водом; на дањи, после вечере, проспе се мало воде испод стола. У југоисточној Србији мећу у сандук, поред мртваца, крчаг с водом, јер верују да мртвац кроз четрдесет дана пије воду. Коме мртвацу не метну ту воду, они му сваког дана до четрдесетнице износе предвече воду у каквом суду, и том водом прелију гроб. Као тешка клетва каже се у Штипу: "Вода за онај свет да му се не најде!" ... Ако би, из ко зна каквих разлога, понестало мртвима воде, морала би настати суша, јер жедне душе пију воду из облака и из извора. Због тога, на пример, Муслимани, за време суше носе камење (а камење је, по правилу, седиште за душе покојника) и бацају у воду, или поливају водом гроб локалног свеца. У једном руском селу десио се, пре рата, случај да су сељаци, за време суше, ископали гроб неког самоубице и напунили сандук водом.

Далеко би нас одвело када бисмо набрајали шта све подземна божанства могу да нам даду, а шта да нам ускрате. Ако бисмо додали само то да од њих долази и наше здравље (упоредити, на пример, факат да је симбол здравља змија, а змија је подземни демон — инкарнација душе некога претка; да се лековите биљке смеју брати, по правилу, само ноћу — а ноћ је време подземних демона), и да од њих долазе и болести, које, по веровањима свих народа, нису ништа друго, него подземни демони — онда је јасно у колико великој мери зависи цела човекова егзистенција од тих подземних божанстава и демона. Па још кад се зна да су они по правилу немилостиви и рђаво расположени, може се мислити колико су деликатни односи између њих и човека. Демони доњега света, душе предака, траже жртве, и примитивном човеку,

који се осећа угрожен и без одбране, не остаје ништа друго него да их приноси. Разлог за те жртве није била ни нежност, ни пијетет, већ страх. "Куга ти тражи грош" — каже једна пунска пословица. "Дај јој два, само нека одлази." Боговима доњега света и божанским прецима приношене су различите жртве; овде ћемо споменути само најскупље.

Подземни демони нарочито воле крв, јер је крв живот, и мртви једино могу доћи до свести ако крви окусе. Кад је Одисеј силазио у доњи свет, у намери да разговара с мртвима, он их је претходно напојио крвљу црне овце, и мртви су тек тада дошли до свести и познали Одисеја. Пред изненадном опасношћу од непогоде, кад се појави облак с градом, наши сељаци посеку се по прсту и тако окрвављени прст пруже према облаку: у облаку се, као што смо малочас рекли, налазе душе дављеника и насилно уморених, и оне ће се заситити и одобровољити кад виде крв, па ће оставити поља и усеве на миру. Стари Грци, у том случају, показивали су облацима црвене мараме, које су демонима могле изгледати крваве. Али како је крв скупа, а мртви је траже често, нађена је супституција за њу у (црном) вину. Чисто, непомешано вино даје се мртвим душама место крви; довољно је подсетити на наш обичај да се гроб прелива вином које је неразблажено, док се на пример за причешће, које се даје живима, употребљава вино разблажено са водом. Код Грка само су мртви имали права на неразблажено вино. Ко би од живих пио чисто вино, чинио би безбожно дело, јер би одузимао мртвима оно што припада њима. У неким грчким градовима пијење неразблаженог вина било је чак, кажу, под смртном. казном забрањено. У култу мртвих особито су честе и људске жртве.

Кад умре какав отмен човек, морају ићи с њим предмети које је волео и који ће му требати, његово оружје, коњ, робови, жена. Предмети се уништавају, или сахрањују односно спаљују; коњ, робови, жена убијају се или спаљују. И код нас има примера за овакве жртве. Кад је погинуо Кајица, онда његови другови

Сахранише војводу Кајицу,
Чело главе копље ударише,
На копље му сокола метнуше,
За копље му коња привезаше,
По гробу му оружје простреше.

Копља, коњи и пси везани за њих, и соколови на њима, у песми "Смрт мајке Југовића", јесу у ствари оваква посмртна жртва душама Југовића. Када је Милош Обилић требало да буде погубљен, замолио је он да га закопају испод Лазаревих ногу, да би га могао "дворити у мајци црној земљи". Када је пре неколико година умро јапански Микадо, његов ађутант, један онако просвећен човек какав је био ђенерал Ноги, извршио је заједно са својом женом харикири. После борбе, заробљени непријатељи кољу се на гробовима палих победника. За тај се обичај може наћи много примера и код Грка, Римљана, Германаца, Гала и других, а има их и у нашим народним песмама. Пошто је побројано шта је све жртвовано на Кајичином гробу, певач додаје:

Од Мађара унку начинише,
Обградише гроба Кајичина.

Карактеристични су, на пример, и завршни стихови у песми "Сењанин Иван и Ковачина Рамо" (Вук, 6, 60):

"А гробље им* дивно наредише,
И главама турским накитише".

* [= сењском капетану и Вуку Мандушићу]

Душама мртвих и демонима доњега света припадају пре свега првине. Прво воће мора се изделити "за душу"; пре него што се попије чаша вина или ракије или воде, мора се неколико капи одлити на земљу; први борац који пређе на непријатељско земљиште посвећен је доњем свету и мора погинути (такав удес задесио је несрећног Протезилаја); први штенци морају се

бацити у бару. У случају какве врло велике опасности заветовали су Римљани богу доњега света, оцу Диту, све што једно пролеће донесе. Сва стока која би се тога пролећа нашла, жртвована је, а деца која би се у томе року родила, била би, кад одрасту, протерана преко границе. Та тешка жртва звала се ver sacrurn, "посвећено пролеће". Она је, прича нам Тит Ливије, заветована за време Ханибалове опасности и извршена; али, како је приликом извршења била учињена једна формална грешка, морала је она после неколико година бити поновљена.

Да ли човек може да избегне доњи свет, и смрт уопште? И може, и не може. Теоријски може, и понеки људи, као што је свети Илија, Менелај, Сигфрид, Марко Краљевић, Иван Црнојевић, могу да дођу до бесмртности, али је ствар практички неостварљива. Нарочито не помажу ништа лукавство и сила. Тезеј и Пиритој, хотећи да на силу изведу Персефону из доњега света, упали су и сами у клопку. Познати препредени Сизиф чак је био успео да за једно време зароби и затвори Смрт, али му то није много помогло, јер се Смрт избавила и Сизиф је морао умрети. Кад је већ видео да се нема куда, он се на самрти сетио новога лукавства, и замолио је жену да га не сахрањује, па је онда, кад је сишао у доњи свет, замолио Плутона да га пусти само на један дан горе да казни жену што га није сахранила. Плутон га је пустио, и Сизиф је изишао на горњи свет, али му, разуме се, ни на памет није падало да одржи реч и врати се натраг. И тако је још неко време проводио на горњем свету, док најзад није силом одвучен у ад. Међутим, има други, допуштени пут да се дође до бесмртности: он се састоји у томе да се нађе дрво живота, или биље, које ће нам дати бесмртност.

Први човек у Библији дошао је до тог дрвета, али га је изгубио својом кривицом; и први човек у сумеро-вавилонској митологији, Адапа (можда, Адам?) дошао је до јела које доноси бесмртност, али га, неповерљив, као што је био, није смео окусити; Гилгамеш, исто тако, добио је траву живота, али му је ову украла змија. Има још нешто што би нам могло осигурати вечити живот, а то је вода живота. Та вода, у основи, идентична је са Летом из доњега света, и позната је у нашем народу, нарочито у приповеткама, и то доста често као вода из Јордана. Са њоме је сродна и трусовина из наших народних песама. Воду живота тражио је, према народним причама, и Александар Велики, па је чак и дошао до ње, али му није било суђено да се њоме користи, и то кривицом свога кувара.

Колико и наш народ понекад верује да постоји вода живота, може нам послужити као доказ један догађај отпре тридесетак година. У то време десило се у смедеревском граду једно страховито убиство, интересантан пример за људску жртву: неки наредник наредио је свом војнику да га закоље, па да на месту где је пала крв копа; ту ће наћи животну воду, с помоћу које ће га оживети, и онда ће заједно потражити и наћи благо. Војник је учинио што му је наредник заповедио, али је, разуме се, кад је требало доћи до воде, имао исто онако мало среће као и Александар Велики. Овај случај забележио је Миленко Веснић.

Била је још једна могућност да се дође до бесмртности, а то је да се човек, у религијском смислу, савршено очисти. То религијско чишћење може се вршити **ватром и водом**. Кад је Димитра хтела да малог сина свога домаћина учини бесмртним, она га је, кришом, сагорела у ватри; сличну операцију, по једном миту, извршила је и Тетида са Ахилом; Картагињани, да би својој деци осигурали бесмртност, бацали су их у усијана наручја Молохова.

Ватра у пургаторијуму, па и у самом паклу, има првобитно чисто лустрални карактер: да грешника очисти и спреми за бољи живот; они грешници, међутим, који су већ неповратно осуђени на вечите муке — не сагоревају се у ватри, већ се муче на какав други начин. Чак и аутодафе, спаљивање оних које је инквизиција осудила, није била само казна, већ у исто време и чишћење. И вода има моћ да очисти и спреми нас за бесмртност. Тетида је загњурила Ахила у Стикс, и начинила му цело тело неповредивим, бесмртним, осим пете, коју је држала у руци па је није могла оквасити; на сличан начин дошао је до релативне бесмртности и германски Сигфрид.

У нашем народу има једна лепа, наивна легенда о томе како је свети Илија постао бесмртним. У њој се прича како је свети Илија помогао светог Пантелију, једном приликом, у борби са ђаволима, и зато му је свети Пантелија дао пун фишек барута, са којим ће гонити ђаволе, још боље него досад.

"Тако он гоњ'о и тук'о и никад, вели, промашио није. Еле га најстраг зовне Бог преда се. Видим, вели, да си бољи ловац од светог Пантелије; хајде ти, вели, буди мјесто њега. Ама прво добро се очисти и испери и себе и коње у мору. Свети му се Илија обећа ... Еле, како му драго, дигне се свети Илија с коњма и колима прати се у мору. Удри по мору горе, доље, спере се. Јави се Богу. Док Бог погледа: Нијеси, вели, чист и опран к'о треба, осим ајде јопе, па се испери. Свети Илија запне јопе у море. Те пери се, те чисти се. Он се, вели, бијели к'о снијег, а коњи и кола свијетле се, е не мере бити боље нег' су! Опет пред Бога, а Бог ће јопе: Нијеси, вели, јопе чист. Замисли се свети Илија: Види, вели, шта море бит! Трљао се, прао се, а јопе вели: Нијеси чист. Те мисли, те разбијај главу, ошјети се он, ја ћу, вели, 'вако. Зађе у море, узме нож, па распори себе и коње, избаци изнутрицу, дроб, цријева, испере се добро изнутра, а тако и коње, нађе конца и иглу, па зашије. те једном ободе пред Бога. Јесам ли, вели, саде чист? — Сад јеси. Те једном. воздигне се и он, коњи и кола на небеса..."

Као што се из свега види, доњи свет, његови становници, загробни живот уопште, то су питања која су одувек на дневном реду, али која су увек остајала недовољно решена. У вези с тим чињени су одувек покушаји да се страх од смрти отклони или бар олакша. Како и на који начин, о томе су, може се мислити, постојала врло различита гледишта. Песници су понекад покушавали да целу ствар окрену на шалу, али, много чешће, ишли су они у другу крајност и губили се у врло сетним, нешто шаблонским елегијама. Сумеро-вавилонски свештеници пробали су да нађу утеху на тај начин што ће с помоћу астралних теорија, по којима се мртви претварају у звезде, потпуно елиминирати доњи свет и народне представе о њему просто прогласити за празноверицу. Орфичке, елевзинске и друге мистерије пробале су да — указујући на Диониса, на Атиса-Адониса, на Озириса, који умиру и поново се рађају — уверe и себе и своје верне о личној бесмртности човека, који умире само зато да би се поново могао родити: они нису одрицали да доњи свет постоји, али су тамо обећавали својим присталицама безбрижан живот, ваздух и светлост, вечито весеље и игру.

У сличним идејама кретала се и хришћанска наука, из које нам је, на пример, познато и поређење о зрну пшеничном, које умире само зато да би се могло поново родити, и родиће се једино у том случају ако умре. Почеци оваквих схватања могу се наћи још код Сумеро-Вавилоњана. На граници између религије и филозофије стоји теорија о метемпсихози (тачније: метенсоматози), о "сеоби душа", и теорија о периодичном пропадању и обнављању света, о периодичном враћању у "златни век".

Што се тиче филозофа, они су често пробали да веровање у личну бесмртност душе ставе на научну основу; њу су са много одушевљења, и са аргументацијом каква им је онда стајала на расположењу, бранили и Платон и Цицерон, и Посидоније и Плутарх, и стоичари и неоплатоничари. Неки Клеомброт Амбракиоћанин — каже један Калимахов епиграм — кад је прочитао Платонову књигу о бесмртности, извршио је самоубиство, да би само што пре окусио ту бесмртност (премда се тај епиграм тумачи и друкчије, на штету Платонову). Али поред све утехе коју су покушале да даду и религија и филозофија, стално се осећа, и код образованих људи и у народу, једна скривена туга, један таман нагон да се не прими баш све за готово. Народна машта интересовала се за доњи свет, и народ је о њему причао много, али, при свем том, сви су знали да се животна вода не може наћи, да Плутонову вољу није могло да измени ни лукавство Сизифово, ни молбе Протезилајеве, ни оружје Тезејево. Доњи свет, у најстаријем познатом језику, у сумерском, има неутешно име кур-ну-ги, "земља из које нема повратка".

Кад је већ до тога дошло, човек мора да мисли на самоодбрану, и код њега се јавља гледиште које ми, не увек сасвим тачно, називамо епикурејским. Ми немамо потребе да наводимо све стихове из Хорација у којима он препоручује да се искористи данашњица и да се не верује будућности; или познати Алкејев стих у коме песник каже: "Дајте да пијемо! Не мари ништа што још није пало вече. Живот је кратак као прст .. .", или да подсетимо на људски скелет, који је, као опомена да живот треба искористити, показиван о старим мисирским гозбама, и о гозби скоројевића Трималхиона. Сви су ти примери познати, а познато је и колико је овакво гледиште нашло одзива и код појединих људи и код читавих народа. "Мегарани, кад граде себи дворове" — каже једна грчка пословица — "граде их тако као да никад неће умрети, а кад приређују гозбе, они их приређују тако као да ће сутра умрети."

Овакво схватање живота старо је колико и човечанство, и, као доказ томе, навешћемо један цитат из најстарије песме на земљи, из снажног и несравњено лепог епа о вавилонском јунаку Гилгамешу. Када је Гилгамешу погинуо побратим Енгиду, Гилгамеш је, очајан, изгубивши веру у све, пошао у доњи свет да види побратима и да нађе бесмртност. После тешкога и дугога пута, после свих напора, искушења, разбијених илузија, добио је Гилгамеш — не зна се од кога, јер се из сачуваних фрагмената то не види — овакав одговор:

"Гилгамешу, куда журиш?
Живот који тражиш — нећеш да нађеш.
Када су богови створили људе,
Они су за људе одредили смрт,
А живот су за себе задржали.
Зато, Гилгамешу,
буди милостив према самоме себи,
Буди весео и дању и ноћу,
Свакога дана приређуј гозбу,
И дању и ноћу играј и певај.
Одело нека ти буде чисто,
Глава нека ти буде опрана, поли је водом.
Радуј се своме детету које је уз тебе,
А твоја жена нека ужива у твом загрљају" ...

Теорија да више вреди сигурна садашњица него ли несигурна сутрашњица — постављена је, као што се види, још врло рано. Да ли је она добра, и уколико је добра, то је питање које нас овде не интересује. У сваком случају, она је била примамљива и стварна, и могла је послужити као утеха и Гилгамешу и многим поколењима после Гилгамеша.

САХРАЊИВАЊЕ ПОД ПРАГОМ

Два писца из старога века кажу изриком да су некада, у далекој грчкој и римској старини, мртваци сахрањивани у кући којој припадају: једно је аутор Псевдо-Платоновог "Миноса" (Minos, 315 D), из IV века пре Христа (в. Christ—Schmid, Geschichte der griechischen Litteratur[5], München, стр. 659), друго је Сервије (уз Aen., 5, 64; 6, 152), познати коментатор Вергилијев, из IV века после Христа. Обичај је доиста врло чудан, и зато су многи модерни научници сумњали у истинитост горе споменутих података (E. Rohde, Psyche[7], 1, 228[3]). Нарочито се није много полагало на податак Сервијев, јер се сматрало да је он комбинација римских научника у циљу да се објасни култ домаћих лара (Marquardt, Röm. Staatsverw., 3, 296, нап. 7; тако мисле још Mau у Pauly—Wissowa, Real-Encyclopädie d. class. Altertumswiss., 3, 1899, стр. 354, и Hugo Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 498[13]). Међутим, преисторија и етнологија утврдиле су да је овакав обичај постојао, и постоји, понекад, чак и данас код примитивних народа, па да, према томе, подаци из Псевдо-Платона и Сервија не морају изгледати невероватни. Обичај сахрањивања у кући констатован је још у палеолитском времену у западној Европи (в. O. Schrader, Reallexikon[2], 334), исто тако и у неолитском времену, у Шлезији и на Готланду (в. Hoops, Reallexikon, 1, 265 ид), и у предмикенским кућама у Торикосу и Орхомену (Schrader, 1. с.). Што се тиче данашњих примитивних народа, тај обичај утврђен је нпр. код Ескима, на Новом Селанду (в. E. Rohde, о. с., 1, 229[1]) и иначе, упор. M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 61.

Према свему овоме, обичај сахрањивања у кући могао је да постоји и постојао је, свакако, у најстаријој грчкој и римској прошлости. Могућно је да је, код Грка, било остатака овог обичаја и у пуном историјском времену: Плутарх, на пример, каже (Phoc.. 37) да су, када је (године 318. пре Христа) Фокион спаљен, његове кости покупљене и сахрањене у кући поред огњишга. Из Фулгенцијевог објашњења речи subgrundarium ("suggrundaria antiqui dicebant sepulcra infantium qui necdum XL dies implessent", Fulgent. De prisco sermone, 7, в. Schrader, о. с.,

334) излази да су код Римљана мала деца сахрањивана у кући, испод пода. Код сахрањивања мале деце, међутим, најбоље је сачуван образац најстаријег општег сахрањивања, упор. Schrader, o. c., 334, и 103 ид.

Из података које смо навели види се да је обичај **сахрањивања у кући** постојао у разним временима и код разних народа, и према томе могућно је да је он, у далекој прошлости, био (код народа који нису номади) ако не општи а оно бар врло добро познат. То нас, уосталом, не изненађује, јер тај обичај лепо одговара анимистичким схватањима примитивног човечанства. При свем том, он није могао бити утврђен у прошлости модерних културних народа, свакако због тога што је, као варварски, још врло рано био напуштен. Изузетак чине Руси: Котљаревски је забележио да се код Малоруса деца која су умрла некрштена сахрањују под кућним прагом (в. Schrader, o. c., 334). То је како мисли Шрадер, остатак некадашњег обичаја да се и одрасли покојници сахрањују под прагом.

Да ли су за овакву форму погреба знали и наши преци? Наш народ је у својим обичајима јако конзервативан, и многи од њих носе на себи печат најдубље старине. То нарочито важи за обичаје из мртвачког култа. Обичај сахрањивања у кући крајње је варварски и у иоле културнијем друштву немогућ; због тога је он, ако га је икад било у нашем народу, морао бити рано напуштен. Али, религијски обичаји не ишчезавају никад потпуно, него само добијају другу форму, и продужавају живот у супституцијама и симболима. Треба, дакле, покушати да се нађу те супституције, ако их има. Исто тако, треба испитати да ли у нашем народу има обичаја и веровања у којима се претпоставља да се покојници сахрањују у кући.

Из Фулгенцијеве глосе у којој се објашњава реч subgrundarium, види се да су римска деца сахрањивана у кући, испод пода, без тачнијег означења где. Плутарх, на месту које је цитирано мало раније, каже да су Фокионове кости биле сахрањене поред огњишта (παρα την εστιαν); у ватри на огњишту, по руском веровању, налазе се душе предака (в. Frazer, Golden Bough[3], 2, 232). Котљаревски каже да се мала деца, код Малоруса, сахрањују под прагом (Котљаревски, 1. с.). Упор. уопште Eitrem у Pauly—Wiss,, 8, 1120. Како су огњиште и праг, у религији свих индоевропских народа, места освећена, места на којима се врше многе религијске и магичне радње, и за која се везују многа веровања (упор. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 29, 136 идд, 211; исто тако L. Deubner у ARW, 20, 1921, 419, где се може видети и даља литература), имају они да буду полазна тачка у нашим испитивањима.

Ми ћемо прво потражити обичаје у којима се претпоставља да су покојници сахрањивани у кући, испод кућног прага; после тога потражићемо данашње супституције тога обичаја.

I ОБИЧАЈИ И ВЕРОВАЊА У КОЈИМА СЕ ПРЕТПОСТАВЉА ДА СУ ПОКОЈНИЦИ САХРАЊИВАНИ У КУЋИ

1. "Кад [свиња] рије под прагом, значи да ће кућа ускоро имати гроб" (С. Милосављевић, СЕЗ, 19, 302). Слично веровање констатовано је и у Босни: "Ако кућни праг пороне, промијениће жена човјека, тј. умријеће домаћин" (ГЗМ, 19, 1907, 327). Обе радње, очевидно, симболизирају отварање новога гроба, који је, као што се види, под прагом. Свиња је нарочито подесна да предсказује догађаје који се тичу фамилије, упор. што сам о тој животињи рекао у ГНЧ, 34, 1921, 276 идд.

2. "Отварање болесника" (в. описе у СЕЗ, 17, 294 идд, и 19, 261 идд) и др. врши се, по правилу, на гробу; ту се чини због тога што се фиктиван савез између болесника и мртвих (који је потребан због тога да би се после могао, симболички, раскинути) најбоље може склопити онде где мртви доиста бораве. Ако је болесник врло слаб — каже Сава Милосављевић, стр. 262 — и не може да иде, отварање се врши у воћњаку или на кућном прагу. Карактеристично је да гроб и праг значе овде исто, а такође и гроб и воћњак у коме наш народ такође сахрањује умрлу (некрштену) децу.

3. Жртве прецима, периодичне и случајне, врше се на гробу — ту ће они жртвом моћи да се користе (упор. шта о томе каже Fustel de Coulanges, La cite antique, Paris, 1916, 13 идд; Murko,

Das Grab als Tisch, passim), и то је добро познати пропис код свих народа. Међутим, понекад се те жртве врше на прагу. "Пуштање воде" мртвима за душу, у срезу хомољском, врши се над прагом (в. С. М. Милосављевић у СЕЗ, 19, стр. 41 и 42, и мој рад "Пуштање воде", Студије из религије и фолклора, 1924, стр. 57 идд). У Левчу "ново брашно од нове пшенице погдекоја домаћица неће никад почети пре да меси док тестом овога не намаже унакрст на три места од горњег кућног прага или кућне греде. Овако понеке раде и на Велику суботу" .. . (Караџић, 1, 1899, 206 ид). У хомољском срезу, о Новој години, износи домаћин главу од божићне печенице, и секиром је разбија на прагу. Од мозга мора свако чељаде добити помало и то појести "за софром или бар под кровом саме куће". Преостале кости од главе баци сам домаћин у воћњак (Сава Милосављевић, СЕЗ, 19, 21).

У истом крају, мајка којој се не држе деца чини нарочите предохране да јој се новорођено дете сачува. "Чим се дете роди, бабица га . .. однесе у двориште ... провуче кроз обруч или точак од кола... трипут занија према истоку, па онда стане на кућни праг и трипут упита породиљу: Волиш ли сунце јали месец? А породиља, сакривена иза врата, сваки пут одговара: Сунце. После овога бабица пробуши детету десно уво бритвицом или иглом цепачом на кутњем прагу, и у њега уметне свилен кончић, на који је нанизана старинска сребрна парица ... Обешену парицу дете носи на увету једну, три, пет, а најдуже седам година; после је скине она иста жена која ју је и утнула и једног светачног дана, у саму зору, баци у бистру текућу воду или у ватру" (ibidem, стр. 94).

У свима побројаним случајевима имамо, очевидно, **жртву прецима**. О првом случају, "пуштању воде" као жртви в. 1. с., стр. 56 идд. У другом случају видимо да се прецима (од којих очекујемо плодност земаљску, сточну и људску) жртвују првине (као и у обичајима споменутим раније: "Пуштање воде", I. с., стр. 75 идд): факат да се обичај понавља и једне суботе, која је мртвачки дан по превасходству, још је један доказ више да је ово доиста мртвачка жртва. Да и у трећем случају имамо мртвачку жртву, види се из прописа да од жртноване животиње мора окусити сваки, и да се она мора појести у кући, под кровом — онако како се то уопште ради о задуш-ницама (в. "Пуштање воде", 1. с., стр. 83 ид); а да је та жртва намењена прецима, види се јасно већ и из тога што је Нова година уопште дан када се чини помен мртвима из куће (в. Сава Милосављевић, 1. с.). Четврти случај у ствари је исто што и "отварање" болесника. Жртва се у овом случају састоји у томе што ће се детету засећи уво и из њега пустити крв (дакле, сасвим прописна супституција људске жртве). Бацање паре у реку (у саму зору — дакле, пре сунца!) такође је жртва; каква, говорено је раније.

Као што се види, у свима овим случајевима жртва се приноси на прагу — свакако зато што је праг у ствари исто што и гроб. — Најзад, има још једна жртва на прагу која долази у ову рубрику. У Сарајеву, каже Е. Лилек (Bjerske старине из Босне и Херцеговине, ГЗМ, 6, 1894, стр. 145 ид), ако би у једној кући умрло двоје, убрзо једно за другим, закоље се, други, трећи или четврти дан иза смрти оног другог, "штогод што се у оној кући хранило, обично кокош". Та кокош зове се курбан (жртва), и коље се на кућном прагу. Босански католици кољу кокош која би прокукурекала, јер то предсказује смрт у кући. Таква кокош коље се "на кућном прагу, да крв пошкропи праг" (Лилек, о с., 157). И у једном и у другом случају, кокош је жртва замене (жртва кокошке као замена за људску жртву позната је многим народима: в. I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Giessen, 1914, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 14, 3); она је упућена мртвима, и зато се коље на месту испод кога они почивају — тј. на прагу.

Може се споменути још једно веровање које се односи на такозвану кућну змију и које, можда, стоји у вези са некадашњим сахрањивањем под прагом. Код врло многих народа постоји веровање да се душа човечја после смрти инкарнира у змији (в. Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst u. Religion, Giessen, 1913, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 13, 2, 62 идд; E. Rohde, о. с., 1, 244). У змији се, према томе, налазе и душе предака, и то веровање било је повод да се херој-заштитник обожава у облику змије (ibidem; упор. и F. Deneken у Roscher, Lex., 1, 2466 идд; O. Schrader, о. с., 23). Таква веровања о змији имао је, изгледа, и наш народ, разуме се: не о свакој змији (јер змија може бити и врло зао демон), већ о змији која живи у кући.

Интересантан опис те кућевне змије, и разлику између ње и осталих злих змија, дао је Љ. М. Давидовић у Караџићу, 2, 1900, 189. "Наш народ" — каже се у том опису — "верује да свака кућа има по једну змију. Зове је чуваркућом. Многи су је видели, али је нико не уме тачно

описати .. . Змија је прави кућни пријатељ; неће ујести никад ниједно чељаде из своје куће. Неки верују да никога и не уједа. То је једина змија које се наш прост свет не страши много. Друге змије, што живе даље од људских домова, сматра да су врло опасне, не разбирајући да ли су отровне или не. Ове се опасне змије по дужности убијају, а чуваркућа се пажљиво чува. О њојзи се чак ружно и не говори. Верује се да ће неко из куће умрети чим се чуваркућа убије. Отуда се ретко кад убија змија у непосредној близини сељачке куће."

О тој змији која је добар демон можеио тврдити да је у њој душа покојника — за такво тврђење имамо ослонца у упоредној религији (паралеле в. у Кистера и Денекена, 1. с., и Frazer, о. с., 5, 82 идд; пошто је она и "чуваркућа" и "прави пријатељ куће", у њој је, свакако, инкарнација душе претка, можда првога, митскога претка, онако као што се нпр. на атинском акрополису налазила змија у којој је била душа краља Ерехтеја (в. о томе Фрезер У коментару уз Paus., I, 18, 2 = књ. 2, стр. 169). На ову последњу претпоставку даје нам права факат да наша кућна змија има доиста чисто митску карактеристику: Љ. М. Давидовић каже, додуше, да су ту змију многи видели, али је нико не уме тачно описати! — Та кућна змија — која је, свакако, исто што и предак — живи, каже Давидовић, "у кућном темељу; каткад и испод самога прага".

II СУПСТИТУЦИЈЕ НЕКАДАШЊЕГ ОБИЧАЈА ДА СЕ МРТВИ САХРАЊУЈУ У КУЋИ

Сахрањивање у самој кући, као обичај крајње примитиван и непрактичан, није се, као што је већ речено, могло одржати у друштву које се културно подигло. Тај обичај ипак није сасвим ишчезао, али је ублажен, и продужио да живи у супституцијама.

Као један начин да се првобитни обичај ублажи може се сматрати **сахрањивање у воћњаку,** или уопште сахрањивање у непосредној близини куће, "на својој земљи". Примера за ово има доста. Нарочито је такав начин сахрањивања важио као правило код старих народа (упор. Fustel de Coulanges, о. с., 34 ид). Међутим, могућно је и да је обичај сахрањивања на имању практикован паралелно са обичајем сахрањивања у самој кући, рецимо: тако што би у кући био сахрањиван домаћин, а остала чељад изван куће.

Врло су интересантна два погребна обичаја у којима се симболизира сахрањивање у кући. Први је забележен у Босни, у околини Власенице. "Кад неко у кући умре, обрежу му се нокти од руку и ногу, па се бургијом више кућних врата у праг заврти и они нокти у ону рупицу утуре, а рупица са дрветом зачепи, па ће, веле, међу кућанима иза мртвог велики мир и слога остати" (ГЗМ, 19, 1907, 330). Други обичај је из крушевачког округа. "У Рибнику је године 1893. умро Стеван Степановић. Пред излазак из привремене му у вечну кућу измерише га црвеним концем од врха главе до прстију ножних. Затим тај конац закопаше у кућу — на радост, да им остала чељад и стока у здрављу остану" (Сима Тројановић, Стари словенски погреб, СКГ, 3, 1901, 60[15]).

Оба случаја врло су јасна. Уместо целог покојника, испод прага, односно у кући, сахрањује се само један део њега, нешто што може да га представи и замени: то су његови нокти, или његова мера. Нокти (као и коса) јесу еквиваленат човеков; по њима може се уврачати што се хоће некоме који је одсутан и због тога чине они важан елеменат у врађбинама: отуда се одсечени нокти брижљиво крију[1)], или бацају у ватру и уопште уништавају, упор. и мој рад "Имена од урока", ГНЧ, 35, 1923, 159. Да су нокти еквиваленат човеков, веровање је које је познато широм целога света (в. Frazer, о. с., 3, 267 идд). Мера човека, узета концем, исто се тако, у врађбинама и религији, сматра за еквиваленат човеков, упор. нпр. обичај, српски и општи, да се при подизању какве грађевине, за које је потребна људска жртва (мотив зидања Скадра на Бојани; упор. М. Арнаудовъ, Вградена невѣста, Сборникъ за народни умотворения и народописъ, София, 1920, 34, стр. 247 идд), узиђује у темељ мера од каквог човека, упор., на пример, СЕЗ, 17, 58 (в. и Frazer, о. с., 3, 89 ид).

О "сахрањивању под прагом" в. и одговарајући екскурз у чланку о "пуштању воде", 1. с., стр. 60 ид, где је говорено нарочито о бадњиданским обичајима — у којима се претпоставља да су покојници сахрањивани у кући.

Ваља споменути још да су сахрањивање у кући практиковали, по свој прилици, и народи који су становали на Балканском полуострву пре нашег доласка. О томе ће нас најбоље обавестити преисторијска откопавања у нашој земљи, која су сада у току.

МАГИЧНИ СМЕЈ

Мотив смеја, у епској поезији нашега народа, није онако чест како би се могло очекивати. Епски јунаци нерадо се смеју. У другој књизи Вукове збирке, на 100 песама има свега 13 у којима се уопште помиње смеј (то су песме 7, 14, 15, 25, 39, 43, 67, 69. 81. 86. 87, 88, 89), према 52 песме у којима се спомињу сузе или плач[1)]. Смеј је често подругљив, саркастичан, у већини случајева манифестација власти и господства, и у том погледу нарочито је интересантна поезија старца Милије (нпр. Вук, Пјесме, 2, 43, 548; 88, 255; 665, и др). Понекад је смеј рђаво образложен, и, према нашем етичком мерилу, неумесан. Ја немам намере да у све ове ствари улазим[2)]. Задржаћу се само на једном случају где смеј изгледа сасвим депласиран.

У песми "Смрт цара Уроша" (Вук, Пјесме, 6, 14) каже се како је мајка предала Уроша "ујку Вукашину", да га научи лову. Вукашин је одвео Уроша у планину, отровао га, и сахранио под једном високом јелом. Урошева мајка о свему томе није знала ништа, и, забринута што јој се дете никако не враћа, пође у планину да га тражи. Ту наиђе на једног калуђера, који јој каже ово:

Бога теби, Урошева мајко,
Пођи мало унапредак, мајко,
Па погледај на ту десну страну,
Опазићеш понајвишу јелу ...
Онде лежи дијете Уроше,
Њега јесте ујко погубио ...
Бог т' убио, Урошева мајко,
Ако њега сузама полијеш,
Ти се на њег' гроктом насмејавај.

Мајка учини што јој је калуђер препоручио, дође до јеле, и

Ту угледа дијете Уроша.
Није њега сузом поливала,
Већ се гроктом на њег насмијала.
Онде мајка Уроша видила,
И онде се Урош посветио,
Те се само посвећено т'јело
Назидану манастиру шеће,
Онде легло санак боравити, итд.

Смеј Урошеве мајке очевидно је усиљен, и још нешто више од тога. И за усиљен смеј мора постојати какав добар разлог, рецимо: претерана љубазност, каприс, страх, или каква било потреба да се право расположење сакрије. У смеју Урошеве мајке, међутим, нема ничега од свега овог. Он је, ако се анализира психолошки, неоправдан, и загонетан. Јасно је, дакле, да се цитирани стихови не могу објаснити сами из себе. Пошто је идеја да се мати на гробу свога сина треба да смеје констатована у народној песми, дакле: у народним умотворинама, јасно је да и објашњење за њу греба потражити у истој области.

У грчкој старини има један израз који се радо употребљава да се обележи усиљен, немотивисан смеј: то је Σαρδονιος или Σαρδανιος γελως, који стари паремиографи објашњавају као ο προσποιητος, και μη εκ χαιρουσης καρδιας*, в. уз Diogen., 8, 5, издање Schneidewin—Leutsch (Gottingae, 1839). За овај израз зна још Омир. Кад се Одисеј вратио на Итаку и, прерушен у просјака, дошао у свој двор, морао је ту да трпи свакојака насиља и

неслане шале од разузданих просилаца. Ту се један од њих, Ктесип, баци на њега говеђом ногом, али он измакне ударцу

ηκα παρακλινας, κεφαλην, μειδησε δε θυμω Σαρδανιον μαλα τοιον ** (Hom. Od,, 20, 301 ид).

* Сардонски смех — усиљен, и не из весела срца
** ал' мало нагнувши главу уклони се Одисеј, и у срцу он се насмеје горко (прев. Милош Ђурић)

О постанку и етимологији ове пословице било је још у старом веку неколико објашњења [упор. нпр. Zenobius, "Athous", 1, 68, и Zenob. Paris., 5, 85, и велику литературу коју наводе Шнајдевин—Лојч уз ту пословицу, па онда Ludwig Mercklin, Die Talossage und das Sardonische Lachen, St. Petersburg, 1851 (Memoires des savants etrangers, tome VII), нарочито стр. 78 идд; затим нпр. Ameis—Heintze, Anhang zu Homers Odyssee, IV Heft, Leipzig, 1900, стр. 44 ид; Salomon Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1912, 4, 123, и др.]. Која је етимологија тачна, да ли она према Σαρδω [(Сардинија), као што објашњавају Тимеј, Демон и др. (в. Schneidewin—Leutsch уз Zenob. Paris., 5, 85)], или према σαιρω [како су мислили "неки" од старих писаца (нпр. Клитарх, в. schol. in Plat. Rep., p. 396 Bekk., в. и Eustath. ad Hom. Od., 20, 302; Zenob. Paris., 5, 85, и др,, упор. и Mercklin, стр. 80 ид, S. Reinach, стр. 123, E. P. Bouchier, Sardinia in Ancient Times, Oxford, 1917, стр. 55)], или према Σανδων [како хоће Мерклин, стр. 87, и Еторе Паис (Atti dei Lincei, 1880, стр. 54 идд, цитат по С. Ренаку, 1. с.,)] или су све три погрешне, нас се на овом месту не тиче. Нас интересују само подаци о усиљеном смеју које су нам стари коментатори сачували. Подаци су ови.

1. "Становници Сардиније, кад им родитељи остаре и кад мисле да су им они већ доста поживели, изведу их на место где ће да их сахране, па их онда, спремне да умру, поставе на ивицу гробова које су ископали. Онда сваки свог оца удари цепаницом и обори га у гроб. Старци се радују смрти и сматрају се срећним, и умиру у смеју и задовољни". (Тимеј у schol. Plat., 396 Bekk). Слично објашњење даје нам и атидограф Демон у schol. Од., 20, 302. Упор. и Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I^2, 31 ид.

2. "Феничани, а нарочито Картагињани, обожавају Крона, и, кад се надају каквом великом добитку, заветују се да ће му, ако им ствар пође за руком, принети дете на жртву. Они имају Кронову статуу од туча, са рукама испруженим над тучним роштиљем, и ту дете бива изгорено. Кад пламен захвати тело, удови се скупе, а уста дођу развучена, и то наличи на смеј, све док дете не падне на роштиљ и не ишчезне" (Клитарх у schol. Plat. Rep., 1, 14, p. 396 Bekk). Као што се јасно види, и картагинска се жртва "смејала"; што тај смеј није био од срца, него вештачки изазван, или, тачније, пронађен где га није било, то не мења ствар: in sacris simulata pro veris habentur. Добро расположење у тренутку када се деца приносе на жртву било је, у Картагини, обавезно и изазивано је и вештачки (упор. нпр. Minuc. Fel. Oct., 30; Plutarch. De superst., c. 13; Mercklin, стр. 83. За слично расположење мисирских матера, када су им деца бацана крокодилима, в. Aelian. De nat. an., 10, 21; Max. Tyr. Diss., 8, 5; Joseph. in Apion., 2, 7, Frazer, Golden Bough^3, 4, 168[1]).

3. На разним местима у старој Грчкој, у Атини нарочито, био је обичај да се једанпут годишње, на два човека, који су називани φαρμακοι, натоваре греси целога народа, и да се они после, као експијаторна жртва, убију. Према тумачењу које је дао још Мерклин (стр. 82) на основи једног Хипонактовог фрагмента (= frg. 8 Bergk^3: Παλαι, γαρ αυτους προσδεχονται χασκοντες, Κραδας εχοντας, ως εχουσι φαρμακοι; за лекцију φαρμακοι упор. Беркову примедбу, и текст у M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Leipzig, 1906, стр. 107°), фармаки су се, када су вођени на погубљење, смејали. Ово је утолико вероватније што изгледа да је приликом. жртвовања фармака уопште била обавезна веселост и добро расположење (било је нпр.

музике, в. Hesych., s. v. κραδιης νομος, и Plut. De mus., p. 1133 F. Упор. и Nilsson, о. с,, стр. 108; 110).

Да разгледамо изближе сва три фрагмента. У првом, Тимејевом, говори се о ритуалном убијању стараца, о једном обичају за који се може тврдити да је, у врло далекој индоевропској прошлости, био општи. Према том старинском обичају, човек, кад прође известан број (шесет или седамдесет) година, бива, свечано и прописно, убијен од своје околине. Такав обичај постојао је, у пуном историјском времену, нпр. на острву Кеосу (Strabo, 11, p. 486 и 517; в. и B. Schmidt, Der Selbstmord der Greise von Keos, Neue Jahrbücher, 6, 1903. 617 идд, по Schrader, Reallex. d. idg. Altertumskunde[2], стр. 43). код Римљана (упор. пословицу "sexagenarii de ponte"*, и објашњење које даје Fest., p. 334 M; в. и Cic. Pro Sext. Rosc., 35), Германаца [Procop. B. G., 2, 14 (о Херулима); J. Grimm, Deutsche R. A.[4], 669 идд, по Шрадеру. 1. с], Словена (G. Polivka, Seit welcher Zeit werden die Greise nicht mehr getötet? Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, 8, 25), и др. (в. Schrader, Reallex.[2], s. v. Alte Leute).

* "шездесетогодишњаци с моста" (бацају се у воду)

И наши преци знали су за њега [упор. С. Тројановић, Лапот и проклетије у Срба, одштампано из Искре за 1898, стр. 10 идд; упор. и часопис Караџић, 1, 1899, 209: "Како је постало да се стари поштују", прибележио Јов. Л. Срећковић; 2, 1900, 128 идд: Мих. П. Васиљевић, **О убијању стараца**, народно предање очувано у Крепољину; (T. R. Georgevitch), The Killing of the Old Men in the Serbian Popular Tradition, Folk-Lore, 29, 1918, идд], и од њега је и данас остало доста трагова (в. споменуте радове). Који је био разлог оваквом убијању, у томе су мишљења подељена. Неки модерни испитивачи (ради опште оријентације упор. Edward Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas,[2] London, 1912, 1, 383 идд) прихватају објашњење за које је знао још Страбон (1. с.), и држе да су ово убијање изазвале економске невоље: наши преци убијали би старце зато што ови само троше храну а нису ни од какве користи, дакле, другим речима, зато што хоће да их се курталишу. Ја не могу улазити у детаљну анализу разлога којима се ово мишљење поткрепљује. Ипак, морам рећи због чега оно, бар кад су у питању индоевропски и семитски народи, не може бити вероватно. Пре свега, кад би се поставило као правило да се стари људи, од исте крви и из истог племена, убијају само зато што нису више способни за рад, то би правило, једнога дана, погодило и оне који се данас њиме користе.

Наши преци, међутим, ма колико да су били примитивни, нису ипак живели само од данас на сутра, нису могли бити тако кратковиди да, за љубав незнатне користи у садашњости, ризикују да буду одбачени, и изгубе живот, у ближој или даљој будућности. Напротив, ми имамо врло раних података из којих се види да су старци, по правилу, били поштовани, и имали привилегије и власт [(Schrader, о. с., 45; в. и чланак Old Age у Хастингсовој Encyclopaedia of Religion and Ethics; Herodots Zweites Buch mit sachlichen Erklärungen, herausg. v. Alfred Wiedemann, Leipzig, 1890, стр. 336 ид (уз Herod., 2, 80); упор. и Salomon Reinach, Orpheus, Paris, 1914, 264][3)]. Осим тога, кад би се претпоставило да су старци из грубих егоистичких разлога отправљани на онај свет, постојале би тешкоће да се објасни култ предака: кад бисмо чинили култ, очекивали заштиту од оних истих предака које смо убили, зар то не би била извесна контрадикција?[4)] Најзад, ми код многих народа, нарочито код Семита (в. мало доцније), наилазимо на убијање деце, која су иначе здрава и способна за живот. Да ли је и ту био економски разлог? Разуме се да није, нарочито још кад се узме у обзир да су та деца била искључиво првенци[5)]. За убијање деце постојали су религијски разлози (упор., поред осталога, Frazer, Golden Bough[3], 4, 160 идд), па зар није природније да се и убијање стараца покуша посматрати као религијски феномен?

У том случају, објашњење било би ово. По примитивним схватањима, човек после смрти продужује, на неки начин, живот којим је живео на земљи, и има не само исте потребе и прохтеве него и исти облик и снагу, и то онај облик и снагу коју је имао у тренутку када је умро. Када се, у "Енеиди", јавио убијени Хектор Енеји у сну, изгледао је "raptatus bigis ut quondam", дакле: врло бедно: био је "ater cruento pulvere, perque pedes traiectus lora tumentes...

squalentem barbam et concretos sanguine crines volneraque illa gerens quae circum plurima muros accepit patrios"* (Verg. Aen,, 2, 272 ид; 277 идд). Исто тако унакажена је и "сенка" (ειδωλον) Деифобова у Verg. Aen., 6, 494 идд; Ерифилина у стиху 446; Дидонина у 450 (в. уз сва ова места P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI, erklärt von Eduard Norden[2], Leipzig u. Berlin, 1916, стр. 251 и 263). Уопште за овакво веровање в. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1909, 2, 168, и E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 171 идд; за наш народ в. нпр. С. Милосављевић, СЕЗ, 19, стр. 237 и 240; С. Грбић, СЕЗ, 14, 242; интересантно веровање о утварама на дримској ћуприји забележио је С. Тројановић, СЕЗ, 17, 59; за Словене уопште в. G. Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte[2], Graz, 1887, 421[6)]. У Фрезера (Golden Bough[3], 4, 9 идд) може се наћи доста примера за оваква схватања код модерних народа.

* "двојном запрегом као некада вучен, црн од крваве прашине, лијућ сузе, надувених ногу, везаних каишем... прљава му брада и крвава коса, многоструко рањен у борби за Тројy" (прев. Младен Атанасијевић)

Ψυχαι αριηφατοι καθαρωτεραι η ενι νουσοις, "душе оних који су погинули на бојном пољу чистије су од душа оних који су умрли од болести", констатовао је Хераклит (frg. 136; в. H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker[2],. Berlin, 1906, 1, 81; в. и Фрезер, 1. с., 12[4]) свакако на основу народног веровања (слично веровање код црнаца у западној Индији наводи Samter, Volkskunde, 172). Сасвим разумљиво уосталом. Душе оних који умру, угасе се од старости и изнемоглости, морају бити, у другом свету, слабије од душа оних који су умрли у пуној снази. Код таквог стања ствари, природно је да се код примитивног човека могло створити уверење да је боље умрети здрав и још снажан, и да треба умрети чим се појаве озбиљни знаци да је снага у опадању (упор. за ово и Frazer, Golden Bough[3], 3, 27. и [T. R. Georgevitch], The Killing ol the Old Men in the Serbian Popular Tradition, Folk-Lore, 29, 1918, 242).

Како је примитиван човек био апсолутно уверен да загробни живот постоји (упор. нпр. — као најдрастичније примере — галски обичај да се зајме паре на овом свету, под условом да се врате на другом,. в. Valer. Max., 2, 6, 10, или Трачане који су сваке пете године убијали по једног делегата који би имао да носи њихове поруке богу Замолксу — обичај који има паралеле и код примитивних народа; упор. и апострофирање мртвих у нашим нарицаљкама, нпр. Вук, Пјесме, 1, 153; 5, 130; 138; 140; 141 и др., и нпр. С. Милосављевић, СЕЗ, 19, 241: "У запевкама обично моле новог покојника да на оном свету потражи њихове синове, кћери и браћу, и да их поздрави и разговори"; даље, М. Милићевић, Живот Срба сељака[2], 243, итд. итд.; упор. и W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 484), а како, с друге стране, није знао за онај хистерични страх од смрти какав осећа просечан културан човек (упор. Frazer, Golden Bough[3], 4, 9, идд; 142 идд; M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 60, Schrader. о. с,, 44; упор. и неке податке у СЕЗ, 19, 1913, 243), могла се јавити код њега жеља да са животом ликвидира не онда кад мора, већ онда кад је тренутак најповољнији, и могао је бити створен обичај да се убијају старци и болесници. (О убијању бога — божанског човека, кад остари, в., ради опште оријентације, M. P. Nilsson, о. с., стр. 56 ид).

Јасно је да од таквог обичаја могу очекивати користи и они који умиру и они који остају; ови који остају имаће сада у својим прецима не слабе и излапеле, већ задовољне и моћне заштитнике. Ни код старих ни код модерних народа, код којих обичај убијања стараца постоји — нема ни трага о томе да су старци били због тога несрећни, или да се убијање сматрало као нечовечност, насиље (упор. и Westermarck, о. с., I, гл. XVII, passim). Напротив — обе стране биле су увек задовољне. У југоисточној Бразилији старци, када их воде да их убију, "радоснији су и срећнији но кад су ишли на венчање" (Frazer, Golden Bough[3], 4, 13).

Најзад, ваља споменути још једну идеју која се провлачи кроз целу историју религије, и која је такође помогла да старци осете извесну сатисфакцију кад иду са овога света. Постоји старо веровање да је драговољна смрт истакнутог, великог човека, човека који по својој ваљаности, памети или друштвеном положају нешто значи — да је таква смрт спасоносна за његову околину. Ова идеја дала је повода за многобројне људске жртве у прошлости. У далекој старини има примера да је код Швеђана, ако би две године узастопце трајала суша, морао треће године бити жртвован краљ, да би својом смрћу спасао народ од глади. E. Mogk — који,

додуше, убијање стараца схвата рационалистички — у своме делу Die Menschenopfer bei den Germanen (Abhandl. d. philol.-hist. Klasse d. königl. sächs. Gesellsch. d. Wiss.,Bd. 27. стр. 603 идд) наводи овај пример (стр. 615): Краљ Гаути, епоним Готланда, дође једнога дана у кућу некога бонде, која је била удаљена и у коју дотле још никада није долазио гост. Ту му је, поред осталога, причала кћи сељакова како се близу њине куће налази провалија, у коју су се стрмоглављавали њени преци "и на тај начин осигурали потомству срећу и благостање". Посета краљева начинила је на њих тако велики утисак — причала је кћи — да се стари отац решио да идућега дана раздели деци имање и са својом бабом и једним слугом скочи у провалију и иде у Валхалу[7].

— Герзелез Алија, национални јунак код Мухамеданаца, кад је освојио Будим, скочио је ту негде у провалију "за царево здравље" (Вук, Рјечн., s. v. Герзелез). Итд. Из свега овога јасно је да је убијање стараца имало религијски карактер, па је, према томе, и "сардонски смеј", уколико се односио на старце са Сардиније, имао религијски карактер.

Да је приношење деце на жртву картагинском Кроносу и "смеј" те деце и њихових родитеља био религијски акт — непотребно је да се наглашава нарочито. Сви семитски народи приносили су на жртву, Балу или Молоху, своје **првенце**, понекад појединачно, понекад читаве хекатомбе. Јевреји су, под утицајем пророка и Господње религије уопште, били први међу Семитима који су оставили те жртве и задовољили се супституцијом или "посветом" Господу (в. нпр. Lc, 2, 22 идд), али да су и они за такве жртве знали, доказ нам је нпр. жртва Аврамова, Јефтина, и многе алузије у Тори и Пророцима (упор. нпр. 5 Mos., 18, 9 идд: "Кад уђеш у земљу коју ти Господ Бог твој даје, не учи се чинити гадна дјела онијех народа. Нека се не нађе у тебе који би водио сина својега или кћер своју кроз огањ" — упркос рабинском објашњењу, о чему в. C. von Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte[2], Bonn, 1911, 1, 266, и др.).

У Јерусалиму било је нарочито место, Тофет, "у долини синова Еномовијех", на коме је јеврејски народ, па чак и сами цареви, приносио своју децу на жртву; и те жртве забранио је, у једно време, цар Јосија ("Оскврни и Тофет... да не би нико више водио сина својега ни кћери своје кроз огањ Молоху" — 2 Reg., 23, 10). Код Феничана и Картагињана жртве ове врсте биле су, за време целе њине историје, у пуном цвету; о томе имамо, поред података у старих писаца, и материјалних докумената (дечији скелети у Гезеру и Таанаху, в. Orelli, o. c., 1, 264, натписи: Gesenius, Monum. Numid., VI, VII, VIII. стр. 448 ид, 453, цитат по Орелију, o. c., 1, 266[3], и др). Све ове жртве приношене су драговољно, без икакве пресије; напротив, кад их је император Тиберије енергично забранио и повешао свештенике који су такве жртве допуштали или тражили, Картагињани су продужили, сада тајно, да кољу или сажижу своје првенце Молоху, све до краја старога века, и ко зна још докле (в. податке у Frazer, Golden Bough[3], 4, 168[2]). Што се тиче фармака, у Атини и иначе, о њима је већ речено ко су били. Они су приношени као експијаторна жртва, жртва очишћења целога народа, и у том погледу могу се згодно упоредити са познатим овном из Библије, на кога би били натоварени греси целог Израиља, и који би затим био одагнат у пустињу (3 Mos., 16).

Нас у овом тренутку интересује мотив смеја, и зато морамо одговорити на питање какав је смисао, какав циљ имао смеј, код жртве која је осуђена на смрт, у оном тренугку када се убијање врши. Не може бити сумње да је за такав смеј постојао, пре свега, онај општи разлог који постоји за сваку жртву; смеј је знак доброг расположења, а жртва, када се приводи олтару, мора бити добро расположена, мора дати свој пристанак, иначе ће цела теургична радња остати бесцињна. Примитиван човек веома је водио рачуна о расположењу жртве и о свима околностима које то расположење симболизирају. Кад наше ђурђевско јагње не би хтело јести уочи Ђурђевдана, ми бисмо га ипак заклали, и када би печеница утекла, као што се дешава, ми бисмо купили другу; али кад у старом веку, једном приликом, свете кокоши одређене за жртву нису хтеле да једу, Публије Клаудије није их смео прописно жртвовати, и одмах затим изгубио је битку (в. Sueton. Tib,, 2); и кад је Галби једнога дана, и другом приликом Титу, утекао бик који је требао да буде жртвован, обојица су веровали да им предстоји смрт (в. Sueton. Galba, 18; Tit., 10; упор. и Caes., 59).

Кад је **Ифигенија** доведена на жртвеник, њој су уста била завезана, да се не би чуле клетве које је упућивала Атрејевој кући (Aesch. Agam., 236 ид). Упор. и S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1912, 4, 124[6], и Georg Wissowa, o. c., 416. Смеј, дакле, показује добро

расположење, пристанак, и ми такво објашњење можемо одмах примити уколико се односи на смеј код фармака: фармаки морају дати свој пристанак, иначе ће атински народ натоварити на себе њихову крв. Али код картагинске деце и сардинских стараца имао је смеј и други циљ. Ни једни ни други нису експијаторна жртва; они се не убијају само за туђ рачун, већ донекле и у њиховом рођеном интересу. За старце, према оном што је речено, ствар је очевидна; за децу код Картагињана и Семита уопште може се рећи ово. Та деца су увек првенци, а првенци, и првине уопште, припадају божанству или демонима, и имају да буду за њих резервисани или њима послани.

Прве плодове остављали су Јевреји Господу (3 Mos., 19, 23 идд), прво воће деле старе Српкиње "за душу", прву косу заветовали су Грци и Римљани боговима, први борац који пређе на непријатељско земљиште посвећен је доњем свету и мора погинути (случај Протезилајев!), само божанству припада прва ноћ, ius primae noctis, прва деца посвећена су Балу, или Молоху, или Господу, коме и припадају. Упркос рабинском објашњењу, које у "провлачењу кроз огањ" гледа самоневино, симболичко чишћење ватром (слично ономе о коме се говори у 4 Mos., 31, 23, упор. Orelli, o. c., 1, 266), и упркос Фрезеру (Golden Bough[3], 4, 187 идд), који у жртвовању првенаца код Семита гледа жртву замене за детињег оца, и Швену (Friedrich Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen, 1915, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 15, 3, стр. 35[1]), који, у једној сасвим узгредној, недовољно образложеној напомени, сматра то жртвовање за ритуално чишћење, ја држим да су места у Старом завету, која се односе на ритуално сагоревање деце, јасна, и да се не могу друкчије схватити него буквално. "Водити сина својега и кћер своју кроз огањ Молоху" (2 Reg., 23, 10, и др.: у јеврејском свуда израз יזכר) шта може значити него "водити, слати децу Молоху"?

Питање је само зашто се то чини. Чини се, очевидно, најпре зато што њему деца и припадају, а друго зато што ће, као што се то лепо види из једног неискоришћеног податка у Моверса (в. Мерклин, 83), деца на тај начин постати бесмртна[8)]. Али, да би се добила та бесмртност, потребно је још нешто. Ја сам малочас рекао да ће човек на другом свету бити онакав какав је био у тренутку кад је у тај свет улазио. Ако уђе насмејан, он ће, и на другом свету, задржати могућност да се смеје. То је, међутим, ствар од великог значаја. Смеј је не само знак доброг расположења, већ је то и најјача манифестација живота. У доњем свету, у царству смрти, нема смеја. Ево неколико примера. Оракул Трофонијев, у Ливадији, био је хтонични оракул; ко је хтео питати хероја за савет, морао је сићи у доњи свет. Они који су конзултовали Трофонија, дакле: силазили у доњи свет, по општем грчком веровању (које је дало повода и за једну врло познату грчку пословицу: εις Τροφωνιου μεμαντευται επι των αγελαστων και συνωφρυωμενων — Zenob. P., 3, 61, в. и литературу коју наводи Шнајдевин—Лојч уз то место), изгубили су способност да се смеју (в. објашњења у Зенобија, 1. c., и остала објашњења у Шнајдевин—Лојча, упор. и Athen., 14, p. 614a)[9)].

У Атици, код Елеузине, постојала је стена на којој се одмарала Димитра кад је тражила Прозерпину (дакле, кад је припадала доњем свету), или, по другој традицији, Тезеј, кад се кренуо у доњи свет (обе традиције у schol. Aristoph. Eq. 785, упор. и Zenob. P., 1, 7, с примедбама Шнајдевин— Лојча уз то место, и M. W. de Visser, Über die nicht menschen-gestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, стр. 98 ид): та стена носи оминозно име αγελαστος πετρα, "стена на којој [или: поред које] нема смеја". Код Руса, ко о извесним задушницама жели да види мртве, мора да се за то спреми; поред осталог, он се кроз годину дана пред задушнице не сме да смеје, в. M. Murko, Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen, 2, Heidelberg, 1910) 100[5]. Најзад, још један пример. Дете, кад се роди, религијски је нечисто, и, по веровањима нашег народа, кроз четрдесет дана долази још у сферу доњега света. Готово сви, многобројни уосталом, обичаји око новорођеног детета, за првих четрдесет дана, своде се на чување детета од хтоничних демона, и на борбу са тим демонима[10)].

Наш народ има сасвим јасно уверење да се "за пуних четрдесет дана купе око куће где има породиља и мало дете" "сотоне, нечастивци и друге утваре" (Сава Милосављевић, СЕЗ, 19, 95). Веровање у тај критични период, који се најрадије везује за симболични број четрдесет, опште је (упор. нпр. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 9, 1. стр. 29 идд; Ploss, Das Kind[2], 1, 50 идд; B. Stern, Medizin,

Aberglaube und Geschlechtsleben in Türkei, 2, 311 идд; и др. — цитати по Вехтеру, 34^4; о значају броја четрдесет упор. W. H. Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten, Leipzig, 1909, и: Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker, Leipzig, 1909; E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig, 1911, стр. 22^2; о броју четрдесет код словенских народа в. M. Murko, о. с., 134 ид; упор. и W. Spiegelberg у Orientalistische Literaturzeitung, 26, 1923. 422), па за њега знају и стари и модерни Грци (Wächter, 1. с; C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, Bonn, 1864, стр. 73 ид — цитат по Вехтеру). Међутим, стари писци, говорећи о овом критичном периоду, изриком кажу да се тачно за то време дете не може смејати (нпр. Censor. De die nat., 11, 7, уз које место упор. — по Вехтеру 30^2 — и W. Roscher, Die Tessarakontaden, 28 идд; в. и W. Süss, Das Problem des Komischen im Altertum, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt,, 22, 1920, стр. 29), и да се први пут насмеје кад тај период прође[11]. Упор. и стихове у песми о Находу Симеуну (Вук, Пјесме, 2, 14, 24 идд): ...

"Те он [= патријарх Саво] нађе сандук од олова,
Истурила вода на обалу,
У сандуку чедо, мушка глава,
Нит се смеје нит' ручицу даје,
Ни крштено ни зламеновано"

— према којима изгледа да је и наш народ веровао да се дете пре крштења (тј. редовног крштења — крштења у одређеном року) не може смејати (иначе, откуд би Саво знао да дете није крштено?). Очевидно је, дакле, да смеј не припада доњем свету: он је обележје, манифестација живота и животне снаге. Сада може бити јасно због чега се и картагинска деца и сардински старци, у тренутку кад улазе у други свет, смеју — тај смеј оспособљава их да у том другом свету сачувају живот, да на неки начин ускрсну и остану бесмртни. Да је овакво објашњење доиста тачно, мислим да се може наћи и директних доказа: по Моверсу (в. Мерклин, стр. 83), Картагињани су били уверени да би јадиковање и плач, приликом жртвовања деце, одузели тој деци бесмртност, и због тога су наређивали веселье и смеј, да та бесмртност не би дошла у питање.

На који ће начин и због чега ће смеј имати позитивно, спасоносно дејство у тренутку када се човек погледа очи у очи са демонима смрти, то је питање за себе. За нас је од интереса само факат да је смеј, као нешто што постоји само на горњем свету, утук за те демоне, онако исто као што нпр. и од петловог певања, које се у доњем свету такође не чује (упор. нпр. реч "непело" у Вук, Посл., 4787: "отишао у непело", и врло честу фразу у басмама "где петли не поје", кад је реч о доњем свету), беже подземни, ноћни демони. Када, дакле, знамо какву магичну снагу, у датом тренутку, може имати смеј, неће нам бити тешко да разумемо стихове из народне песме са којима сам почео овај чланак.

Ипак, да би ствар била јаснија, изнећу још неколике случајеве магичног смеја.

Кад је Плутон ограбио Прозерпину, њена мајка Димитра пала је у највеће очајање и лутала је, прерушена као стара просјакиња, свуда, тражећи кћер. За то време ништа није ни јела ни пила нити се одмарала. Деветога дана дође у кућу елеузинског краља Келеја, и ту буде лепо дочекана. Да би је, онако изгубљену, расположили, отпочне једна од робиња, Јамба, правити разне досетке. Богиња се најзад насмеје. У тренутку када се насмејала, њој се поново повратила воља за животом, и она, која је дотле била αφθογγος, αγελαστος απαστος εδητυος ηδη ποτητος,* проговорила је, и, први пут, пристала да једе. И овде имамо, дакле, један случај магичног смеја. (Упор. и H. Usener, Klagen und Lachen, Rhein. Mus., 1904, стр. 652 ид = Kleine Schriften, Leipzig—Berlin, 1913, 469 ид и, нарочито, S. Reinach, Cultes, 4, 115 идд). У германској митологији одговара овоме мит о Скади, коју је насмејао Локи (упор. R. M. Meyer, Altergermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 211 и 349).

* без гласа, без осмеха, без јела и пића

У српским умотворинама има сличних скаски, и оне су везане за Богородицу. Под насловом "Зашто жабе не могу никад да се усмрде" забележена је у Караџићу, 2, 1900. стр. 216,

ова скаска из околине Лешнице. "Плакала света Богородица за распетим сином, и све животиње дошле да је теше, па нису могле. Напослетку је доскакутала и жаба са жапчетом, и кад су стигли до Богородице, жапче закрекеће. 'Ћути, красо', рекне тада жаба жапчету, због чега се Богородица насмеје, и благослови је да се никад не усмрди и не уцрвља". На другом месту у Караџићу, 4. 1903, стр. 126 ид, налази се варијанта ове скаске, забележена у околини Лесковца. Та варијанта, којој је наслов "Како је постала свилена буба", гласи овако: "У оно време кад су Јевреји разапели Христа, његова мајка Марија много га је жалила. Задуго није хтела ни да једе ни да пије, ни да запева или барем да се насмеје. То буде Богу криво па је хтео некако да насмеје Марију. Једанпут ишла негде Марија па се уморила и села испод једног дуда поред пута да се одмори. Поред ње проскакуће жаба, за којом је ишла жабица. Жабица је била далеко изостала иза жабе, те се ова окрене и викне: 'Хајде, ћерко, похитај'. Чује то Марија па јој буде смешно, те се насмеје и рекне у себи; 'Хвала Богу, каква је мајка, а каква је ћерка!' У који мах то Марија рече, у тај мах јој испаде из уста један црв, а Марија га узме и метне на један дудов лист, благослови га и рекне: 'Да Бог да из твојих уста излазила жица од које ће се ткати најлепше платно!' Тако је постала свилена буба". Сличне скаске познају и други народи, упор. Узенер, 1. с., и Oskar Dähnhardt, Natursagen, Leipzig, 1909, 2, 246 идд.

Још је много интересантнија једна легенда из Хериног култа,о којој нам реферишу Плутарх у Euseb. Praepar. Evang., 3, 1, 6, и Паузанија, 9, 3, 3. Зевс и Хера нешто су се били посвађали, и Хера побегне, на Евбеју или иначе некуд. Да би је натерао да се врати, Зевс, по савету неког хероја, нареди да се обори храст, и да се његово стабло обуче у хаљине као невеста, па онда инсценира свадбу. Хера, гоњена љубомором, дође, подигне вео са лажне младе, и кад види у чему је ствар, развесели се и насмеје. Одмах после тога помири се са Зевсом, али у наступу љубоморе ипак сагори оно стабло, итд. Овако гласи легенда, а о празнику Херином, који се звао Δαιδαλα, чињена је процесија и представљано све што се у легенди садржи; вео са "младе" подизала је свештеница, и том приликом смејала се. О овом празнику и његовом циљу писали су, поред осталих, Frazer, Golden Bough[3], 2, 142 ид, S. Reinach, Cultes, 4. 109 идд, M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Leipzig, 1906, стр. 50 идд.

Цела ствар, с обзиром на непотпуне и местимично контрадикторне податке, доста је тамна, али се као извесно може рећи ово. Хера је у овом случају богиња плодности (в. S. Reinach, 1. с.), и цео празник, који нас јако подсећа на ивандањске и ђурђевданске ватре (упор. Mannhardt, Wald- und Feldkulte[2], Berlin, 1904, 2, 497 идд, и Nilsson, о. с., стр. 54) има за циљ да појача плодност и оживи демона вегетације (по Манхарту, још и да појача топлоту сунца). Демон вегетације, у овом случају сама Хера, налази се у оном храстовом стаблу. Смеј свештенице има за циљ да тога демона оживи. Као што се види, имамо овде још један случај магичног смеја, који, боље него икоји други, може објаснити ситуацију у песми о смрти цара Уроша. И на једном и на другом месту имамо магични смеј са јасно одређеним циљем: да се предмет над којим се смејемо оживи.

У песми о Урошевој смрти имамо врло карактеристичан пример за магични смеј — пример који може послужити као полазна тачка за свако испитивање о овој старинској, тако давно заборављеној религијској појави. Међутим, иако је магични смеј још ко зна како давно престао да се практикује, или још тачније, да се свесно практикује, ипак се за њега може наћи примера у народним умотворинама и обичајима. У Нодиловој "**Religiji Srba i Hrvata**" (Rad Jugosl. akad., 84, 1887, стр. 112) спомиње се једна народна приповетка "из Петријанаца", коју је саопштио Краус (Sagen, 1, 45). То је приповетка о браћи претвореној у гавране; она је варијанта познате Гримове приче "Седам гавранова" (Die sieben Raben).

У Нодиловом изводу та приповетка гласи овако: "Једном краљу било дванаест синова и кћи јединица, које све прогањаше маћеха, друга краљева жена. Пасторци чуваху свиње, а пасторка кућаше кућу. Некога дана нестало одојчета између свиња, па усљед маћехине клетве, дванаесторо браће прометнуше се гавранима и одлетеше на стаклено брдо. Први брат бијаше сестри оставио прстен. С овим прстеном оде она браћи у траг по бијеломе свијету, од вјетра до вјетра помамна, док је трећи благи вјетар не однесе на брдо, пусто пребивалиште затурене дванаесторице. У некој кухињи сакри се сестра за пећ, и баци прстен у чашу пуну вина, коју испивши брат први, па редом онако и друга браћа, сви се претворише младићима као што су и

били. Него су ти младићи сјетни, невесели. Да их ријеши и ове чаролије, сестри је ред за седам година никому не писнути нити се коме насмијати. За ово вријиме боравећи у шумовитој гори, она се вјенча, и роди сина Вука, који опет говораше као човјек. Напослетку, минуо и рок од седам година. Сестра се грохотом насмијала, па јој се од јада опрости дванаесторо браће суморне. И сину спаљена је тада вучина, те засја из пепела дивно момче младо, негдашњи вук". О мотиву оваквог спасоносног смеја у народним приповеткама упор. и Fr. v. d. Leyen, Das Märchen[2], Leipzig, 1917, 58; упор. и народне приповетке као што је Grimm, 64, Die goldene Gans, и руске приповетке у Bolte—Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig, 1915, 2, 258.

Не мање интересантна је једна народна песма о светом Јовану, из Красићеве збирке (Српске народне пјесме старијег и новијег времена, скупио Владимир Красић, књига прва, Панчево, 1880, 15). Та песма је етиолошка легенда; у њој се говори о подизању Јована чобанина међу светитеље. Исус Христос јавио је "на мору Тодору" да ће му доћи на вечеру, али је од њега захтевао да за вечеру испече свог рођеног сина. Тодор га је послушао, и кад је Исус увече дошао, изнео је он преда њ свога сина, испеченог

Мили Боже, чуда великога!
Кад то виђе Христос, сине Божји,
Он се онда гро'том насмчјао,
Па узима вина рујанога,
Па умива печенога Јову.
Али скочи Јоване чобане,
Па говори своме родитељу, итд.

Као што се види, и овде је, као и у песми о Урошу, смеј био један од услова да се мртав човек подигне.

Смеј који наговештава повратак у живот имамо и у Вук. Пјесме, 2, 89, 112.

Кад знамо какву јаку магичну снагу може имати **смеј**, моћи ћемо разумети извесне погребне обичаје и код нас и код других народа, који нам иначе изгледају необјашњиви. Код Римљана је, приликом великих, помпезних погреба, ишао глумац, прерушен као покојник, правио свакојаке шале и заподевао смеј (в. Sueton. Vesp., 19, и H. Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, стр. 493). Ја се сећам да сам у свом детињству слушао да је добро кад се, у друштву које чува мртваца, заподене шала и чује смех; такво веровање и такви обичаји познати су, уосталом, и иначе, в. доста примера у E. Samter, Volkskunde, 163. Од г. др Тих. Р. Ђорђевића слушао сам како је неки Ђорђе Лазић, из Лужана (околина Алексинца), кад је сахрањивао своје треће дете, последње које је имао, у тренутку када су дете спуштали у раку, почео да се смеје. Његови сељаци нису се томе изненадили, и сетили су се одмах да је то "врачка". Интересантан је и један обичај из хомољског среза, о коме нам реферише Милосављевић у СЕЗ, 19, 251 ид. "Кад родитељима смрт за кратко време потре децу и остане им само једно, онда не жале ни дана. У том случају, при сахрани претпоследњег детета, жене из суседства, да они не виде, заките их цвећем и перјем ... Исто их овако крадомице ките и онда када им умре прво дете. Родитељи се ките и онда кад у кући умре отац или мати, односно таст или ташта, а њихова су деца још у целости. У првом случају ките их други без њихова знања, у другом се ките сами . . . Ако је погреб у недељу или празник, кад на игралишу игра коло, обичај је да и отац и мати, онако закићени, оду на игру и да одиграју које коло ... У повратку с игре .. . уђу .... у двориште и отпевају коју песму" итд. Упор. и Јеремија Павловић, СЕЗ, 22, 110 ид.

Поред весеља, које и овде као и у другим примерима има јасан магични карактер, нас овде нарочито интересују подаци који се односе на првенце и на старе родитеље. Првенце и родитеље — каже се — не треба жалити по општим прописима за жаљење; њихова смрт мора бити пропраћена са извесним манифестацијама радости, задовољства. Тај обичај очевидно је врло стар, и, сам за себе, није довољно јасан; али, какав је да је, из њега се јасно види једна ствар: да и првенци и стари родитељи имају известан изузетан положај, да за њих важе нарочити религијски прописи, који нас и нехотице подсећају на некадашње картагинске и сардинске људске жртве. Да ли би, можда, и у овом обичају требало тражити остатак, врло

бледу супституцију људске жртве? Истраживања на овом терену имају добрих изгледа, јер не треба заборавити да је жртвовање првенаца и стараца, са гледишта историје религије, потпуно логично и оправдано, да је познато многим народима[12)], и да је, према томе, вероватно да је и наш народ, у далекој прошлости, практиковао такве жртве. За ритуалне људске жртве наш народ знао је, за њих се, чак, може и данас наћи по какав пример.

Магични смеј није био ограничен само на култ мртвих, него је употребљаван и иначе где се нису хтеле, или нису могле, да примене јаче врађбине. Један случај таквог смеја постоји, мислим, у свадбеним обичајима нашега народа. У хомољском срезу — каже Милосављевић (о. с., стр. 84) — ако млада жели да она буде господар у кући, треба, приликом венчања, да уђе пре младожење у цркву, да га нагази десном ногом итд., да га трипут погледа кад прађу олтару, и да се на њега насмеје (упор. и стр. 159). Овај смеј, заједно са осталим прописима око њега, има магични карактер, већ и због тога што је, очевидно, сувише дволичан да би се могао друкчије протумачити.

Смеј и весеље уопште, као што се види, најпоузданији је утук за смрт, и за зле, подземне демоне.

Овакво веровање показало се у култној пракси као врло плодно. Немајући намере да дубље улазим у ствар, напомињем овде само то да се, на пример, тим веровањем даје објаснити не само она облигатна веселост, заметање шале, и сличне радње, приликом чувања мртваца, о чему в. горе[13)], него и веселост, често врло претерана (в. о томе Murko, Das Grab als Tisch, 80) о старинским дађама. Та веселост није само случајна, спонтана, него се и нарочито изазива; алкохолна пића која се о дађи троше појачавају је, али она нису једини разлог за њу. Смех и веселост о дађи првобитно су били магична радња из оне исте категорије из које је и смеј Урошеве мајке.

У овоме смислу треба разумети и облигатну веселост о мртвачким празницима уопште, какви су грчке Антестерије, наш Божић, слава и др.[14)].

Најзад, вероватно је да са овога гледишта треба тумачити и обичај старих Трачана да око покојника праве шале и да га у радости сахрањују, упор. Herod., 5, 4, који, без разлога, овај обичај објашњава рационалистички: επιλεγοντες [тј. Трачани] οσων κακων εξαπαλλαχθεις εστι εν παση ευδαιμονιη.* Упор. и Ротр. Mela, 2, 2.

Занимљиво је Херодотово сведочанство у целини: "Рођаци поседају око новорођенчета и кукају због невоља које ће оно у будућности морати па преживи, па набрајају све људске невоље, док самртника сахрањују уз игру и велико весеље и спомињу муке којих се опростио док није доспео у вечно блаженство". (Прев. Милан Арсенић)

ГОСТОПРИМСТВО И ТЕОФАНИЈА

Обичај гостопримства констатован је код врло многих народа, и био је, вероватно, познат уопште свима народима на примитивном ступњу. Сведочанстава за то има врло много. О гостопримству код данашњих некултурних народа, у Америци, Африци и Аустралији, покупио је доста података Вестермарк (Edward Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas[2], London, 1912, 1, 570 идд); исти научник (1. с.) навео је доста примера за гостопримство код семитских народа, нарочито Арапа и Јевреја. Још исцрпније говори се о гостопримству у Хастингсовој енциклопедији (Encyclopaedia of Religion and Ethics, s. v. hospitality, 6,797 идд). Што се тиче гостопримства код индоевропских народа, лепо је рекао Шрадер (Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde[2], 349) да је мало обичаја који су, код свих индоевропских народа, били толико општи као што је обичај гостопримства. У прошлости, нарочито је било чувено германско и словенско гостољубље; данас се, не без разлога, сматра да су Срби (бар у неким планинским крајевима) и Арнаути (у северној Албанији) сачували овај лепи обичај у потпуности[1)].

Интересантан је Тацитов податак (Germ., с. 21) о германском, и Вуков (Рјечн., s. v. крчма) о српском гостопримству. Тацит каже: "Ниједан народ није у толикој мери дружељубив и гостољубив. Сматра се за грех не примити госта, па ма ко он био. Сваки га почасти оним што

има. Кад тога нестане, онда ће га домаћин упутити где ће опет наћи гостопримство, и отпратити га тамо. Обоје улазе у прву кућу на коју наиђу; улазе непозвани, али то не чини ништа, јер их примају подједнако предусретљиво, и нико, кад је у питању гост, не прави разлику између познатог и непознатог". Вук каже: "Кад ко путује преко земље, он иде на конак у село, гдје га застане мрак, пред најбољу кућу, па пита може ли ноћити, а домаћин му, или ко други из куће, каже: "Можеш, брате, с драге воље, и добро дошао", или .. . га упути гдје може ноћити ... Сваки ће домаћин примити радо на конак свакога путника: угостиће га као најбољег свог пријатеља и познаника, нпр. ако се догоди да домаћин нема у кући ракије или друго што, а он отиде своме сусједу, или чак у друго село, те узме у зајам и части госта".. . Као што се види, ова два извора, иако су један од другог, разуме се. потпуно независни, иако су и хронолошки толико раздвојени, причају о германском и српском гостољубљу исте ствари[2)]. И други српски подаци слажу се са подацима које имамо о Германцима и другим индоевропским народима[3)].

Та сличност није случајна: очевидно је да је обичај гостопримства био познат, као **организована** установа, још у врло далекој прошлости индоевропских народа, и да је практикован свуда.

Међутим, у супротности са обичајем гостопримства истичу, и стари и модерни историчари, баш осећај мржње, нетрпељивости, коју многа примитивна племена показују према странцима. Један тако одличан географ и етнограф какав је био Ератостен држао је чак да је мржња, непријатељство према странцима, ξενηλασια заједнички уопште свима варварима (H. Berger, Die georg. Fragm. des Eratosthenes, Leipzig, 1890, стр. 49, цитат по Шрадеру, о. с., 349). Као врло негостољубиви важили су Британци, за које Хорације (Carm., 3, 4, 33) каже да су hospitibus feri, па онда понтијски Скићани, и Лаконци (Шрадер, о. с., 349), па онда, у средњем веку, Руси (ibidem), итд. Имајући пред очима овакве примере, Шрадер (као у старом веку Ератостен) извео је закључак да су индоевропски народи у најдаљој прошлости били сви негостољубиви, нетрпељиви према странцима, и да се обичај гостопримства тек доцније развио (в. Sprachvergleichung und Urgeschichte, 295, и Reallex.[2], 349).

Али Шрадеров закључак не мора бити тачан, јер није тешко замислити да једно и исто племе може у исти **мах** бити и гостољубиво и негостољубиво. Ми, доиста, познајемо и данас примитивна племена која се одликују и ванредним гостољубљем и која, у исто време, показују и необично велику одвратност према странцима. Такви су нпр. баш малочас похваљени Арапи и Арнаути. О изванредном арапском гостољубљу причају се читаве бајке; међутим, из Глазеровог извештаја о путовању по Арабији (в. Otto Weber, Eduard Glasers Forschungsreisen in Südarabien, Leipzig, 1909, passim) види се да тај народ може фанатички мрзети и прогонити странце само зато што су странци[4)]. За Арнауте вреди исто. Карл Штајнмец понео је са свога пута по Албанији најбоље утиске. "Die Gastfreundschaft" — каже он, 1. с. — "die unerreicht dasteht, kann als die schönste Eigenschaft des nord-albanischen Volkscharakter ... gepriesen werden, und sie allein genugt, um das oft sehr harte Urteil anderer Reisenden über die Albaner bedeutend zu mildern."*

> * "Гостопримство, које је ту неупоредиво, може као најлепша особина народног карактера северних Албанаца... бити похваљено, и оно је само довољно да знатно ублажи често веома оштар суд других путника о Албанцима."

То је сасвим тачно, али ми с друге стране, као арбанашки суседи, знамо да и за време мира (а не само у изузетним приликама какве су наступиле за време последњих ратова) и Арнаути могу фанатички мрзети и прогонити странце као и Арапи. Очевидно је да су …φιλοξενια и ξενηλασια** два појма који се, у животу примитивних племена, не искључују. Ми то, изгледа, можемо утврдити и на примерима из старога века. За Лакедемонце нпр. каже се да су били негостољубиви (в. горе); али, с друге стране, Хезихије, s. v. Λακωνικον τροπον, каже (тако разуме Хезихија Шрадер, Reallex.[2], 347) да су гостима стављали чак и своје жене на расположење.

> ** гостољубље и непријатељство према странцима

Како да се објасни та контрадикција да једни исти људи могу бити и гостољубиви и негостољубиви?

Ја мислим да је та контрадикција само привидна. Пре свега, странци нису сви једнаки, ни по свом пореклу ни по свом понашању. Описујући Персијанце, рекао је Херодот (1, 134) ово: "После себе поштују највише оне који најближе њима станују, па онда оне који су до ових, и после редом.

Најмање поштовања указују онима који од њих најдаље станују, јер за себе мисле да су најбољи људи на свету... а за оне који најдаље станују да су најгори". Како су мислили Персијанци, природно је да ће такву разлику постављати сваки народ. Једном патријархалном Шумадинцу свакако би нпр. какав Херцеговац или Мађедонац био пријатан гост, па онда, рецимо, Рус, и тако редом; међутим, ма како да је гостољубив, мање би се обрадовао каквом несловенину, да и не говоримо о каквоме госту који би припадао туђој раси, или чак народу који је са Србима у непријатељству. Barbarum hospitem mihi in aedis nil moror, "не треба ми у кући белосветски гост" — одговара Сцепарнион туђинцу Хармиду који од њега тражи гостопримство (Plaut. Rud., 583).

Модерни научници, нпр. Alfred Gudeman (в. уз Tac. Germ., 21, 9), мисле да је германско гостољубље важило само за њихове саплеменике; такво мишљење извесно је претерано, али је свакако карактеристично. Кад би какав Словенин описивао Србе, он би рекао да су гостољубиви; кад би их описивао Турчин, он би углавном морао рећи обратно. Аустралијска племена била су, најпре, врло предусретљива према дошљацима из Европе; после су, разуме се, окренула лист (в. Вестермарк, о. с., стр. 571 идд). Осим тога, понашање према странцима зависи и од **времена** и од **места** на коме се са њима срећемо. На Фиџи острвима онај исти урођеник који је у стању да у непосредној близини своје куће убије странца да би му упљачкао нож или секиру коју носи — браниће га до последње капи крви чим му тај странац пређе праг (Wilkes, US Exploring Expedition, 3, 77 — цитат по Westermarck, о. с., 1, 587). Гостољубље према приликама, прелази у негостољубље, и обратно. Кад је Марко Краљевић хтео да побије Турке који су му, о слави, ушли у кућу и начинили зулум, интервенисала је његова мајка: "Немој данас крви учинити, Данас ти је крсно име красно, Тко ти данас у дворове дође, Напој жедна и нарани гладна" итд. (Вук, **Пјесме**, 2, 71, 84 идд) — и Марко је примио њене разлоге, па је и Турцима указао гостопримство. — Очевидно је да су и φιλοξενια и ξενηλασια појмови релативни, и да једно исто друштво, па чак и један исти човек, може, према приликама, бити гостољубив или негостољубив. Ништа нам, дакле, не смета да верујемо да су гостопримство могла неговати и она племена за која нам случајни подаци кажу да су била негостољубива, и да је, према томе, гостопримство, као обичај, било општепознато.

Појам гостопримства доста је широк. Гост може бити обичан путник, кога је ноћ, можда и рђаво време ухватило на путу, и који улази у кућу да тражи **преноћишта**. Такав случај најчешћи је. Али гост може бити и какав невољник, који је гоњен, рецимо, зато што је учинио крв, па се склања у кућу на коју наиђе и ту гражи заштите. У том случају невољник обично гледа да магичним начином, заклињањем (сталне фразе код Срба: "да си ми по Богу брат!" Вук, Рјечн., s. v. побратим; или: "кумим те Богом и светијем Јованом!" Вук, Посл., 3153, упор. и Медаковић, Живот и обичаји Црногораца, Нови Сад, 1860, 62 идд), падањем пред ноге, додиривањем скута итд. (упор. и Вестермарк, о. с., 1, 586 идд) натера домаћина да га узме у заштиту. О **оваквом** гостопримству говори нпр. Медаковић, о. с., 69 идд. Ми ћемо говорити само о **оној првој врсти гостопримства** — о онаквом гостопримству какво описују Вук и Тацит, и какво су неговали, као што смо видели, сви индоевропски народи.

Привилегије које гост има, почасти које му се указују (кад гост улази у кућу, Црногорац га поздрави са "Дом је божји и твој", в. Медаковић, о. с., 68; за фразу упор. и Вук, Посл., 356; за снисходљиво понашање домаћина према госту наводи интересантне примере Вестермарк, о. с., 1, 575; в. и доцније) велике су, толико велике да се мора поставити питање какав може бити разлог свему томе. Како је створена идеја о гостопримству? Најпре би се могло помислити да је гостопримство постало из алтруизма, дакле: да има **етички** карактер. Несумњиво да је и то био један од разлога да се гостопримство развије. Али кад се узме у обзир да примитиван човек госту чини далеко више но што би желео да се, у сличној прилици, учини њему; даље, кад се зна да је примитиван човек много практичан и мало сентименталан, јасно је да **сами** етички

разлози не могу бити довољни да објасне једну такву институцију, пуну највећих обзира, бескрајне пажње и самопожртвовања, какво је гостопримство. Тако су, с правом, резоновали сви они који су о гостопримству писали, па се због тога на том **етичком** објашњењу нико није много ни задржавао. За гостопримство тражена су друга објашњења. Ја сам до сада наишао на три теорије о разлогу и постанку гостопримства: једну је поставио О. Шрадер, другу Едуард Вестермарк, трећу (која има локални карактер и односи се, углавном, само на гостопримство код Гала) Џон Лоренс Гериг.

Шрадер, у своме делу Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Warenkunde, 1, Die Ursprünge des Handels und Wandels in Europa, Jena, 1886 (упор., од истога научника, и Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2, 294 идд; Reallex.[2], 1. с.; Die Indogermanen[3], Leipzig, 1919, 42 идд), задржава се на једном детаљу из гостопримних обичаја — на једном пропису приликом одласка госта. Наиме — каже Шрадер — ред је да гост при растанку остави домаћину какав **дар,** а домаћин ће за то дати госту **уздарје.** Тај обичај — каже Шрадер — спомиње се још у Омировим песмама (Шрадер цитира II., 6, 232 идд; 11, 779; Od., 9, 268; 24, 273 идд), у Тацитовој "Германији" (с. 21), у епу "Еди" (Havam. стрф. 40). На тај начин — мисли даље Шрадер — гостински дарови постали су извесна врста трговине, **Gesckenkhandel** (израз који је први употребио Шурц, и за који мисли Шрадер да је врло подесан).

Због чега се уопште у најстаријим временима путовало? Свакако не зато — каже Шрадер (Indogermanen, 43) — да би се видели лепи предели, или да би се посетили рођаци, већ у циљу трговине. Како нам трговци доносе увек лепе ствари, то је у нашем интересу да их лепо дочекамо, и тако се, постепено, развио обичај гостопримства. Исто тако као Шрадер мисли и један економичар, фон Јеринг. "Повод" — каже Јеринг — "да се у старом веку створи гостопримство и да дође до онако великог развоја био је не етички, него практички: то није била несебична љубав према ближњима, већ је по среди чист егоизам — жеља да се омогући и осигура трговина; кад трговци не би били заштићени, трговина међу народима у оном времену, кад странци нису имали никаквих права, не би била могућа" (Rudolf von Ihering, Die Gastfreundschaft im Altertum, Deutsche Rundschau, 1886, стр. 412, в. Schrader, Sprachvergl. und Urgesch., 295). Јеринг иде даље и мисли да су гостопримство уопште "измислили" најнеуморнији трговци старога века, Феничани (Шрадер, 1. с., 296). Гостопримство би, према томе, било компромис, трговина — do ut des!* (в. и мој рад "Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић", ГНЧ, 34, 1921, 283). — Шрадерова и Јерингова теорија има доста слабих страна; она, уопште, чини утисак да се јавила само зато што се није имала на расположењу друга, боља (в. и мој рад, 1. с.).

* дајем да даш!

Пре свега, обичај измена дарова, **дара и уздарја,** није тако општи као што би Шрадер хтео. Код нашег народа, на пример, постоје дарови и уздарја само приликом **редовних, обавезних** посета, **пòхођêња,** нпр. после свадбе, или иначе (упор. и Вук, Посл., 3150: "Кума кума ако није даровала, није му ни бриге задала (чим ће он њу даровати)"[5)], а код **случајних** гостију, путника и намерника, измена дарова не спомиње се (о томе не говоре ни Вук ни Медаковић), и ако се уопште дешава, дешава се врло ретко. Штавише, код Срба је обичај **да домаћин да дар госту** (в. П. Ст. Иванчевић у Караџићу, 4, 1903, 189). Примери које Шрадер спомиње сасвим су малобројни, и (међу **толиким** народима за које знамо да су гостољубиви!) обухватају само два народа, Грке и Германце. Али ти примери нису само недовољни, него су и **рђави.** У **свима** примерима из Омирових песама које Шрадер наводи (а то су II, 11, 779; Od,, 9, 268; 24, 273 идд) не узима домаћин дар од госта, већ, напротив, **гост добија дарове од домаћина.**

У Od,, 9, 266 идд Одисеј и другови долазе Киклопу и **траже од њега** гостински дар (ιμεις δ αυτ' κιχανομενοι τα σα γουνα 'Ικομεϑ', ει τι οροις ξεινηιον ηε και αλλω Δοιης δωτινην, η τε ξεινων ϑεμις εστιν), и Киклоп им тај дар (иако у иронији!) и обећава у стиховима 356 и 369 идд. У Od., 24, 265 идд Одисеј (који још чува инкогнито и неће да се открије своме оцу Лаерту) прича како је он, тобоже, угостио једном неког Одисеја: ανδρα ποτ' εξεινισσα

φιλη ενι πατριδι γαιη 'Ημετερονδ' ελθοντα..... Τον μεν εγω προς δωματ' αγων ευ εξεινισσα .... Και οι δωρα πορον ξεινηια, οια εωκει. Χρυσου μεν οι δωκ' ευεργεος επτα ταλαντα, Δωκα δε οι κρητηρα παναργυρον ανθεμοεντα, Δωδεκα δ' απλοιδας χλαινας τοσσους δε ταπητας итд. Дакле, и ту домаћин даје дарове госту. У II., 11, 779 ξεινια нису дарови у ужем смислу, већ **јело и пиће** (упор. стих 780) које Пелеј даје својим гостима.

Исти је такав случај и у Тацитовој "Германији", с. 21: из речи "abeunti, si quid poposcerit, concedere moris; et poscendi invicem eadem facilitas" види се да је **домаћинов дар** главно, а гостово уздарје споредно и, углавном, необавезно (упореди и Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, Berlin, 1920, 4, стр. 330). Да је доиста **гост** тај који добија дарове, зар се може наћи убедљивији пример него што су богати дарови које Феачани дају Одисеју, дарови који се тако често величају у "Одисеји"! (О Еоловим даровима Одисеју упор. Od., 10, 36). Шрадерова теорија губи, дакле, свој ослонац. Она је недовољна већ и због тога што гостопримство посматра са чисто **утилитаристичког** гледишта, и не објашњава оно што је у гостопримним обичајима најважније, а то је (као што ћемо мало касније видети) **религијски** елеменат. Јеринг има још скученије погледе: његово мишљење да су гостопримство "измислили" Феничани (против тога мишљења устао је и сам Шрадер, Sprachvergl. u. Urgesch., 296) најбоље показује колико мало смисла може имати један искључив економичар за разумевање народних обичаја[6)].

Едуард Вестермарк (1. с.) мишљења је да су обичај гостопримства изазвале извесне религијске предрасуде, празноверице. Кад је реч о госту, ми не знамо ко је тај што нам улази у кућу: можда је батлија, а можда је и рђав човек, човек злих очију. Ако је батлија, он ће нам донети срећу, и зато нам је његов долазак од користи, па ћемо га, према томе, и дочекати како доликује Али, по Вестермарку, примитиван човек **далеко радије** претпоставља онај други случај. Он према сваком странцу осећа известан суперстициозан страх (такав страх, неповерење, констатује и Frazer, Golden Bough[3], 3, 102 идд, такође и Paul Sartori, Sitte unal Brauch, II, Leipzig, 1911, 2, 177) и чини све што је у његовој моћи да отклони опасност. Он прима странца лепо због тога да га овај, ако има зле очи, или ако је зле клетве, не би урекао или проклео.

Овакву теорију заступа, врло енергично, и Фрезер (I. с.), и то је, по Вестермарку, главни разлог што се странац лепо дочекује и што се уопште развило гостопримство. "Nummum quaerit pestilentia: duos illi des, ut ducat se"* (Augustin, Serm., 167) — тај принцип осећа се, као полазна идеја, у Вестермарковој теорији. Вестермарк је учинио добро што је за постанак гостопримства потражио религијско објашњење, али је, извесно, отишао сувише далеко кад је као разлог гостопримству навео један **негативан** осећај. Сви обичаји око дочекивања госта показују да између домаћина и госта постоји не однос **неповерења** и страха, већ **поверења.** Довољно је прочитати нпр. опис црногорског гостопримства у Медаковића (1. с.) — опис који је типичан за примитивно гостопримство уопште. Што се тиче оне прве напомене Вестермаркове, да странац може бити батлија, да може донети срећу, оставити свој благослов (Вестермарк за ово веровање износи примере на стр. 582 ид), она је, као што ће се видети доцније, много ближе објашњењу које ја мислим да дам. Чудно је да Вестермарк овај факат није умео или није хтео да искористи, и да да боље објашњење за гостопримство.

* "Грош тражи морија: подај јој два, да оде."

Трећу теорију о постанку гостопримства дао је Џон Лоренс Гериг (John Laurence Gerig), у своме чланку о галском гостопримству у Хастинговој енциклопедији (6, стр. 799). По Геригу, Гали који су били врло радознали (Гериг је за ово могао навести и класично место у Саез. B. G., 6, 20), примали су радо госте због тога што су од њих сазнавали разне новости из далеких крајева. То је био разлог што је постало чувено галско гостопримство, каже Гериг. — Геригова теорија свакако је најслабија међу свима. Гали су могли бити у већој мери радознали него други народи, али примитиван човек уопште нема времена да буде **сувише** радознао, и да се баца на нарочите трошкове да би своју радозналост задовољио. Геригова теорија мора се одбацити. Да странци доносе новости, и да се те новости радо слушају, на то нас подсећа и Вестермарк (1, 581[3]), али он — сасвим природно — и не мисли да тај факат сматра као општи повод за гостопримство.

Као што се види, обичај гостопримства није до данас нашао објашњење. Најдаље су од истине били они који су га тумачили рационалистички. Најбољи пут, по моме схватању, изабрао је Вестермарк, који мисли да странац има "квази натприродан карактер", да може бити

носилац добра и носилац зла — да је, према томе, понашање према странцу, гостопримство које му се указује, диктирала празноверица. Гостопримство — мисли Вестермарк (1, 578) — није било само обична дужност, него обавеза која је стајала у врло јакој вези са **религијом.** И код Грка и код Римљана гости су под заштитом нарочитих божанстава: о њима води рачуна Зевс ξενιος* или Јупитер hospitalis, и уопште dii hospitales,** који кажњавају сваки преступ према госту.

* заштитник гостопримства
** богови заштитници гостопримства

Уз народно веровање да орао мора умрети од глади, јер му се од старости кљун толико искриви да више не може узимати храну, примећује Аристотело: "Прича се да је орао био некада човек, и да је тако кажњен зато што је увредио госта" (Aristot. Hist. an., 9, 32 p. 619a 18). Исти је случај и код Германаца: Тацит (c. 21) каже да су Германци сматрали за **грех** (nefas, упор. Гудеманов коментар уз то место) не примити госта, па ма ко он био; Цезар (6, 23) каже то исто, и додаје да Германци госте сматрају за неприкосновене (sanctos). И Лети су имали нарочитога бога, Цероклиса, који је био заштитник гостију (в. H. Usener, Göttemamen, Bonn, 1896, стр. 106); исто тако, и код Словена госте је штитило божанство, и тражило освету ако се госту што деси (упор. Maurik. Strateg., 1, 5). О томе да само божанство кажњава негостољубиве људе покупио је доста примера, из народних умотворина, Денхарт (Oskar Dähnhardt, Natursagen, Leipzig—Berlin, 1919, 2, 123 идд). У српској народној приповетки "Најбоље кад Бог да" неки дервиш тридесет година моли се Богу, а не прима госте, и зато иде у пакао; хајдуци, међутим, чине зла, а примају госте, и зато иду у рај (БВ, 9, 1894, 109). У народној песми "Пречиста Марија и свети Арханђео у рају и паклу" (Петрановић, Епске песме ст. вр., 2, 61 идд) описују се страшне, вечите муке неке бабе која није како треба дочекала госте. Гост је, дакле, **табуиран** — неповредив, sacrosantus. Прописи за дочекивање госта (прање ногу, обавезан заједнички обед са сољу и хлебом, итд) имају јасан религијски карактер; то се најлепше види из обичаја који се врши кад нас посети најважнији гост у години, **полаженик**. Због свега тога гостопримство треба посматрати као **религијски феномен,** и тражити објашњење у религијским схватањима примитивног човека.

II

Кад је Одисеј, прерушен у просјака, дошао у свој двор на Итаци, у коме су тада жарили и палили просиоци, добио је од свих просилаца понешто, само га је један од њих, Антиној, отерао и ударио столицом. Сви присутни замерили су Антинају за ту дрскост:

Клети Антиноје, на зло погодио туцака тог си
Несретног, **ако је он од небеских богова који!**
Та и богови сами туђинцем из далеке земље
Слични се знаду учинит и у сваком знаду облику
Граде обилазит, људску да опакост и правду виде.

(Hom. Od**.,** 17, 483 идд у Маретићеву преводу)

У овом месту врло се лепо илуструје једно старинско, свуда познато веровање: да божанство или богови, прерушени[7]), радо путују по земљи, улазе у куће смртних људи и, према томе како их ови приме, награђују их или их кажњавају. Примера за **теофанију** и **теоксенију** има безбројно много у веровањима и умотворинама свих народа. Класичан пример имамо у познатој фригијској скаски о Филемону и Баукиди (Ovid. Met., 8, 616 идд), у којој је овај симпатични старачки пар указао гостопримство путујућим божанствима, Јупитеру и Меркуру; незнабожачка паралела овој скаски јесте Калимахова Хекала, која је угостила Тезеја (о овој и сличним скаскама, о Баху, о Зевсу и Аполону, в. Erwin Rohde, Der griechische Roman[3], 539 идд), а као старозаветна паралела могла би се навести позната историја о пропасти Содома и Гомора

у 1 Mos., 19 (упор. и H. Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1921, стр. 78 ид), у којој су два анђела, у облику путника, дошла у кућу Лотову, и за гостопримство које им је указао наградили га, а његове негостољубиве суграђане казнили.

Као мање или више познате паралеле из старога века могу се споменути Act. Apost., 14, 12, где су становници Листре мислили за Павла и Варнаву, који су дошли као путници у њихов град, да су Јупитер и Меркур; даље, примери које наводи Грим у Deutsche Mythologie[4], 3, стр. IX ид; најзад, скурилна анегдота у Федра App. 3 (Mercurius et duae mulieres). Случајеви просте теофаније нарочито су многобројни: познато је већ како често in persona доносе људима помоћ Диоскури, Херкул, Палада и др[8)]. И умотворине **модерних** народа врло често потврђују веровање да божанство, прерушено, путује по свету, долази у домове људске, испитује људске врлине, награђује или кажњава. Као полазна тачка може се узети позната Гримова прича о сиромашку и богаташу (Der Arme und der Reiche: Grimm, 87) и литература коју уз ту приповетку наводе Bolte—Polivka (Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen, 2, Leipzig, 1915, стр. 222 идд).

Највише доказа за овакво веровање покупио је, међутим, Денхарт, у свом делу Natursagen, 2, 123 идд. У десетој глави тога монументалног дела, која има наслов "Bestrafung der Ungastlichkeit"*, изнео је Денхарт безбројне примере, од Кине и Индије па до крајњег европској запада, за то веровање. Ти примери, у X глави, испунили су 31 страну велике осмине, али и иначе, у целом Денхартовом делу, највећи број скаски садржи у себи по какав случај теофаније. Родеове речи да скаске о путујућим боговима и гостопримству које им се указује спадају у најстарије индоевропске умотворине (Rohde, D. gr. Rom.,[3] 541°) добиле су у Денхартовом материјалу најбољу потврду.

* "Кажњавање негостољубивости"

И у веровањима и умотворинама нашег народа (као што се, уосталом, само може и очекивати) има доста примера за теофанију и теоксенију. Довољно је подсетити на скаску о Гавановом језеру (упор. песму „Љуба богатога Гавана", Вук, Пјесме, 1, 207, и Dähnhardt Natursagen, 2, 152[1]), на песму „Ђакон Стефан и два анђела" (Вук, Пјесме, 2, 3. упор. и БВ, 12, 1897. 120, и 16, 1901, 53 ид, и паралеле које се наводе у T. Maretić, Naša narodna epika, Zagreb, 1919, 191 ид), на приповетку „Ко мање иште више му се даје" (Вук, 14, упор. и БВ, 12, 1897, 87, и 152 ид), најзад на безбројне историје, озбиљне и шаљиве, узвишене и скурилне, у којима се прича како Бог и свети Петар, или Господ и Јахудија Бого, или свети Аранђео и ђаво, или (најчешћи случај) **свети Сава** (сам или у друштву с ђаволом), путују по земљи, јављају се људима, улазе у њихове куће и једу за њиховим столом (упор. и ГНЧ, 35, 1921, 282).

Веровање да се божанство може **персонално** јавити постоји и данас код нашег народа. „Црногорац" — каже. Медаковић (о. с., 64) — „држи да на [крсно име] долази сам светитељ у дом његов, па зато и каже: Дошао ми је свети Јован или свети Ђурађ у кућу." Такво вјеровање илустровано је и у песми „Како се крсно име служи" (Вук, Пјесме, 2, 19, 27 идд):

„Док цар Степан на ногу стајаше,
Стајаше му свети Аранђео
[царева слава, упор. ст. 2],
Стајаше му на десном рамену,
Милује га крилом по образу;
Кад цар Степан седе за трпезу,
Расрди се свети Аранђео,
Уд'ри цара крилом по образу,
Па отиде из царева двора".

Оно је дало повода и за лепу легенду о војводи Тодору, кога његов светац-заштитник избавља из тамнице (у песми „Ко крсно име слави, ономе и помаже", Вук, Пјесме, 2, 20), и о светом Николи и сиромашку који га слави[9)]. А да се нижа божанства и демони, као што су виле, вампири, ђаволи, караконџуле и др., јављају људима, у доброј или злој намери, то је веровање

које ни данас није много поколебано, ни код нашег ни код других народа. Веровање у могућност теофаније постојало је, и постоји, код свих народа на земљи (упор. и ГНЧ, 1. с., 282).

Веровање да се божанство може инкарнирати, створити човеком, није каква споредна, случајна појава у историји религије, нити какав изолован мотив из приповедака и митологије, него је то најдубље уверење, врло јака догма у религији примитивног човечанства. Фрезер је доказао — и то је централна идеја у његовом делу Golden Bough — да су примитивни људи, у целом свету, мислили да су њихови богови **оваплоћени у живим људима.** Краљеви и мађионичари — свештеници у примитивном човечанству, почевши од мисирских фараона па до данашњег јапанског микада, вавилонски Гудија, римски фламен дијалис — све су то били, у очима лаика, оваплоћени богови (упор. и Crawford Howell Toy, Introduction to the History of Religions, Ginn and Company, 1913, стр. 141 идд). Та идеја нашла је свој највиши израз и у хришћанској религији, у теорији о Богочовеку, који је „сишао с неба и оваплотио се". Мало доцније видећемо да су случајеви где се божанство јавља у телесном, човечјем облику, да би задовољило своје еротичне прохтеве са смртним женама, тако рећи свакидашњи. Божанство се, дакле, **може** јавити у људском облику — то је **догма** о којој примитиван човек неће ни да дискутује.

На који се начин божанство јавља људима? Најглавнија карактеристика за теофанију јесте да се божанство, или демон, јавља обично као незнатан, неугледан човек, најчешће, тако рећи без изузетка увек, као **путник** или као **просјак**. У наведеном месту из „Одисеје" (17, 483 идд) претпостављају просиоци да малтретирани **просјак** може бити какво божанство. Код Пољака м**ор**а (zmora) јавља се по правилу као просјакиња (упор. V. Bugiel, у Revue de l' Histoire des Religions, 45, 1902, 166). Као просјак јавља се божанство и у „Љуби богатога Гавана" (у Вук, Пјесме, 5, 230), у приповетки „Ко мање иште више му се даје", даље: у многим скаскама које је покупио Денхарт (о. с.; упор. и Hermann Gunkel, Elias, Jahve und Baal, Tübingen, 1906, стр. 69).

У легенди о Алексију Божјем човеку, и уопште у легендама тога типа (упор. о њима W. Bousset, Der verborgene Heilige, ARW, 21, 1922, 1 идд), јавља се светац такође као просјак (или неугледан човек). Примери у којима се божанство јавља као обичан путник најчешћи су: такав је Господ у 1 Mos., 18, такви су анђели у 1 Mos., 19, такви су Јупитер и Меркур у „Филемону и Баукиди", анђели у песми о ђакону Стефану, итд. итд. Ваља приметити да се божански путник јавља као просјак и у многим примерима где се то не каже изриком. Код таквог стања ствари нисмо ми никад сигурни да се под путником који долази да тражи наше гостопримство не крије можда какво божанство или какав демон, који ће нас, ако га лепо дочекамо, наградити, а ако га одбијемо, казнити и упропастити (упор. и ГНЧ, 1. с., 283)[10]. Према томе, очевидно је у нашем интересу да сваког путника што боље дочекамо, и то је, по моме схватању, **био прави разлог што је примитиван човек постао гостољубив.** Гостопримство је постало на основу веровања да божанства и демони путују по свету, прерушени у путнике и просјаке, и да, према томе, сваки путник и сваки просјак може бити у ствари прерушено божанство.

Да је примитиван човек могао доиста овако резоновати, имамо врло јасних примера. Апостол Павле иде за веровањима својих савременика кад препоручује Јеврејима: „Гостољубивости не заборављајте, **јер неки не знајући из гостољубивости примише анђеле на конак"** (Hebr., 13, 2; упор. и Mt,, 25, 35 идд).

Под насловом „Зашто Турци Циганима деле милостињу", г. Тих. Р. Ђорђевић саопштава ово интересантно објашњење из Ниша: „О циганској прошњи Турци причају ово. Био неки сиромах човек па се нагло обогати. Да би га Бог кушао, пошаље Џебраила (светог аранђела Гаврила) прерушена у Циганина да иде и да у њега проси милостиње. Но овај га одбије. Видећи то Бог, прокуне га, те наново осиромаши. Због тога Турци неће просјака Циганина никад одбити а да му што не уделе, **јер се боје да онај Циганин који проси милостињу не буде прерушени Џебраил"** (ГНЧ, 24, 1905, 281). Интересантна је и наша реч **убог** или **божјак** — за просјака: она нам најбоље илуструје уверење да је просјак или експоненат божанства или само божанство in persona.

Интересантни су и обичаји приликом дочекивања госта. Сви они имају за циљ да госта вежу за кућу у коју је дошао, да са њим склопе известан **ритуалан** савез. Најглавнији обичаји ови су. Прво, госту се, кад дође, **изује обућа и опере ноге.** Такав обичај постоји у српском народу (упор. нпр. Медаковић, о. с., 68, и Иванчевић у Караџићу, 4, 1903, 189), али је он извесно

био општи, упор. нпр. лепу сцену кад Еуриклеја пере ноге Одисеју, у 19. песми „Одисеје", затим 1 Mos., 18, 4 (Аврам доноси воде да се оперу ноге тројици путника), 1 M.os., 19, 2 (прање ногу анђелима-путницима, у Лотовој кући), 1 Sam., 25, 41 (Авигеја пере ноге Давидовим слугама), итд. Тај обичај спомиње се и у Новом завету, нпр. Lc., 7, 44, 1 Tim,, 5, 10, и др. Он је уопште био добро познат и класичним и оријенталским народима.

Друго, госту се одмах доноси **јело**. На томе детаљу задржавају се сви који описују народне обичаје (упор. нпр. Вук, Рјечн., s. v. крчма; Ц. Гора и Б. Которска, 78 идд; Медаковић, 1. с., и др), и за њега се уопште може рећи да је у нашем народу у потпуности сачуван. Нема тога Србина који ће пустити да му гост изађе непонуђен; гост, са своје стране, мора примити понуду, иначе ће домаћину нанети највећу увреду. „Понуђен као и почашћен" (за госта који, кад дође у кућу, одбије да се послужи јелом) јесте не само умиривање самога себе него и **прекор** госту. По Грбаљском закону, § 107 (Вук Врчевић, Разни чланци, Дубровник, 1891, 40), домаћин који не би почастио госта био би осетно кажњен. „Доста пута се" — каже Вук у Рјечн., s. v. крчма — „човјек сврати у какву кућу да се напије воде, или да запали лулу, а жене га питају да није гладан, и нуде га да сједне мало, да му даду што да поужина."

И у гостопримству осталих патријархалних народа изношење јела пред госта сматра се као неизоставно. За Германце спомињу то и Тацит („pro fortuna quisque apparatis epulis excipit", с. 21) и Цезар (... „hisque omnium domus patent victusque communicatur", Caes. B. G., 6, 23, 9). Лепе примере за старо јеврејско гостопримство имамо у Старом завету (упор. нпр, 1 Mos,, 18, 2 идд[1]", 1 Mos,, 19, 3, и др.). Кад су кћери мадијамског свештеника јавиле оцу како је дошао неки странац и одбранио их од пастира, прве речи које им је отац рекао биле су: „Па гдје је? Зашто остависте тога човјека? Зовите га **да једе"**. Вестермарк (1, 583) спомиње како на семитском Оријенту постоји обичај да домаћин, кад једе, позива сваког странца који поред куће прође да седне и обедује с њим заједно.

Трећи исто тако врло важан пропис при дочекивању госта јесте да се госту, док је у кући, стави на телесно расположење **жена,** домаћица, или кћи, или која било жена из куће. Вестермарк (у своме делу The History of Human Marriage, London, 1903, стр. 73 идд) наводи за овакво **гостинско проституисање** много примера узетих од данашњих примитивних народа. За овај обичај знали су и Лакедемонци (в. Hesych., s. v. Λακωνικον τροπον) и можда сви Грци уопште (упор. мит о Лирку и Хемитеји у Партенија, № 1, где је, додуше, повод за гостинску проституцију рационалистички измењен), такође и северни (скандинавски) Германци (в. О. Шрадер, Reallex.[2], 347). Такав обичај постојао је и у нашем народу.

С обзиром на његову деликатну садржину, о њему се не може наћи података у зборницима наших народних обичаја, али се о њему може наћи утолико више трагова у **усменој** традицији, нпр.: по усменом саопштењу г. др Владимира Ћоровића, тај се обичај дуго одржавао у Херцеговини. И чланак о Сибињанин-Јанку, у Вуковом „Рјечнику" (s. v.), може се сматрати као доказ да је тај обичај практикован и у нашем народу.

Сва ова три обичаја биће одмах јасна чим смо утврдили да примитиван човек у доласку госта гледа евенуалну теофанију. Он због тога тежи да са божанством начини савез — да божанство **искористи**. Споменути обичаји имају религијски, ритуални карактер. Облигатном прању ногу претходи скидање обуће; обућа је, међутим, симбол снаге и власти, и поседовања нечег [упор. I. Scheftelowitz, Die Leviratsehe, ARW, 18, 1915, 255 (упор. и књигу о Рути, 4, 7, и Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig—Berlin, 1911, 197[3])], и домаћин, скидајући обућу госту, тежи да задржи његову снагу у кући.

Прање ногу нема значај хигијенски (примитиван човек не зна за хигијенске обзире, упор. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris 1909, 2, 13 идд, и passim, нити се купа ради чистоте, упор. Шрадер, Reallex.[2], s. v. Bad; в. такође, за ову идеју, и Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 49), него чисто ритуални; оно има исто тако симболичко-религијски карактер као и прање ногу, приликом тајне вечере, у историји Исусовог страдања (Jo., 13, 4 идд), и уопште у мистеријама (в. Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Giessen, 1909, 145, по Butler, The Greek Mysteries and the Gospel Narrative, Nineteenth Century, 1905, LVII, 490 идд), или о Великом четвртку, у западној и источној цркви (упор. Zscharnack у Die Religion in Gesch. u. Gegenw., Tübingen, 1910, 2, 1116). И из горе наведеног места у „Одисеји" (19, 343 идд) види се, можда, да прање ногу нема за циљ само да очисти

госта, или можда да му расхлади ноге, јер се из тог места види да није свеједно **ко** ће Одисеју да опере ноге.

Прање ногу госту има, дакле, ритуалан карактер, али какав му је циљ није јасно: да ли, можда, катартички, или је и ту циљ да се госту скине снага с ногу (има народа који верују да се прањем може одузети снага, и зато нпр. не перу главу, да се не би скратио живот; упор. Frazer, Golden Bough[3], 3, 253, и, нарочито. C. Clemen, Das Leben nach dem Tode, Leipzig, 1920, 9 ид; алузија на ово веровање може се наћи у песми о Гилгамешу, упор. Ungnad—Gressmann, Das Gilgamesch-Epos, Göttingen, 1911, стр. 72, kol. III, 11; персијски краљ прао је главу само једанпут годишње, о свом рођендану, Herod., 9, 110)? У сваком случају, прањем ногу везује се гост за домаћинову кућу, онако исто као што, на пример у Пољској, перу ноге млади када, на дан свадбе, улази у младожењину кућу (в. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, стр. 3), у очевидној намери да је вежу за нови дом[12)].

Други пропис нуђење госта **јелом**, има такође магични циљ: учвршћивање савеза између домаћина и госта. Да је заједничко обедовање један од начина да се склопи савез између два човека, или између човека и божанства, то је ствар добро позната у историји религије: обедна жртва није у ствари ништа друго него заједнички обед, у циљу да се склопи савез између човека и божанства. То је позната теорија **Робертсона Смита** (упор. и S. Reinach, Cultes, mythes, et religions, 1, 103 ид).

Неизоставне понуде које се госту подносе јесу хлеб и со (симболику са сољу и хлебом сачували су и до данас, колико ми је познато, и многи културни народи: високим гостима, кад дођу у какву варош, подноси се на тањиру со и хлеб); хлеб и со, међутим, као предмети који имају јаку божанску снагу у себи[13)], употребљавали су се још у старој јеврејској религији за **склапање савеза** (упор. Jos., 9, 14; 3 Mos., 2. 13, и **berit melah,** „осољени савез", у 4 Mos., 18, 19). Такву улогу имају со и хлеб и код других народа. И у нашег народа со и хлеб значе **савез** пријатељства, упор. нпр. израз **соиљебник**, тј. (мој) пријатељ. (в. Вук, Рјечн., s. v.), дакле: човек са којим сам везан сољу и хлебом. Србин се куне **пријатељу:** „Тако ми соли и хлеба.'" (Вук, Посл., 6167). Упор. и примере из народних умотворина, Вук, Пјесме, 2, 43, 460 ид: „Невјере ти учинити нећу, Ни твојега љеба погазити"; 2, 89, 18 ид: „Брже ли ме, брате, заборави, И леб и со под ноге погази"; Вук, Посл., 5991: „Тако ме не разгубао твој хљеб!"; Стјепан Митров Љубиша, Прип., 111:. „Сад хоћете да пљунемо на со и хлеб и да похулимо на гостопримство". Упор. и Вук, Пјесме, 2, 71, 50 ид.

Очевидно је да је првобитни циљ нуђењу јелом био да се са гостом, који је можда **божански** гост, начини нека врста савеза и пријатељства. — Што се тиче оног трећег прописа, да се госту мора довести каква жена из куће, и он ће се најлакше разумети ако се, како ја предлажем, долазак госта схвати као теофанија. Ствар би онда стајала овако. Још одвајкада постоји веровање да је веза између бога, или демона, и смртне жене — могућа. Познато је већ оно лепо, наивно место из прве књиге Мојсијеве, где се каже: „Видећи синови Божји кћери човјечије како су лијепе, узимаше их за жене-које хтјеше", и мало даље: „А бијаше тада дивова на земљи, а и послије, кад се синови Божји састајаху са кћерима човјечијим, па им оне рађаху синове; то бијаху силни људи, од старине на гласу" (1 Mos., 6, 2 и 4; упор. и H. Gunkel, Das Märchen, 94). За многе људе веровало се да су синови божји; за Александра Великог веровало се да је син Зевсов (Plut. Alex., 2 ид, и Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, R. G. V. V., 6, Giessen, 1910, 4), за Платона да је син Аполонов (Fehrle, o. c,, 3), за Сципиона Африканца да је син некога змаја (A. Gell. N. A., 7, 1, и Fehrle, o. c., 25[2)], за Августа да је син Аполонов (Sueton, Aug., 94), итд. итд. Било је врло много великих људи, војвода, свештеника и др. за које се веровало да су синови божји (упор. L. Deubner, De incubatione, Lipsiae, 1900, 32[1], и Fehrle, o. c., 25[2]).

Такво веровање постоји и код нашег народа:

„Што год има Србина јунака,
Свакога су одгојиле виле,
Многога су змајеви родили"
(народна песма „Милош Обилић змајски син").

У вавилонским храмовима, у највишој одаји, у којој је боравило божанство, становала је стално и једна жена, која је стајала богу на расположењу; такво веровање, уосталом, налазимо и код класичних народа: свештенице по храмовима биле су обавезне на вечиту чедност само зато што су оне, телесно, припадале божанству коме служе (в. Fehrle, о. с., стр. 3 идд). Колико је веровање у могућност везе између бога и смртне жене било јако, доказ су многобројне злоупотребе и преваре (нпр. чувена афера Паулине и Мундуса, или Скамандроса и Калироје, и др.) које су вршили појединци над лаковерним женама. „Multi nomine divorum thalamos iniere pudicos", „многи су, под фирмом богова, успели да продру у дискретне женске одаје" — врло је тачно рекао Овидије у „Метаморфозама" (3, 281 ид). В. о свему овоме Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Leipzig und Berlin, 1911. И наш народ верује да жена може имати дете са вукодлаком (в. Вук, Рјечн., s. v.), који је такође демон (упор. и мој чланак „Убијање вампира", СКГ, н. с. 9, 1923, 269 идд[14]). Давање жене госту, према свему овоме, имало је за циљ да госта, који је можда **божански** гост, искористи. Деца која би била плод те везе —επει ουκ αποφωλιοι ευναι αθανατων*, Hom. Od., 11, 249 ид — била би, природно, лепша и моћнија од друге деце, и зна-чила би срећу за целу кућу. Да је примитиван човек доиста могао тако резоновати, и из тога разлога стављати своје чељаде госту на расположење, имамо доказа у интересантном миту о рођењу Сибињанин-Јанка (в. Вук, Рјечн., s. v.)[15].

* красну родићеш децу, јер никад загрљај божји није без деце (прев. Милош Ђурић)

Божанство, код Срба и Словена уопште, јавља се, као што смо видели, често у лицу просјака. Ми смо у стању да, у већини случајева, одредимо и карактер тога божанства. За просјака постоји у нашем народу реч **божјак** или **убог;** мало раније рекли смо да те речи најбоље показују како наш народ у просјаку гледа евентуалну теофанију. Отуда пропис да се сваком просјаку мора по штогод уделити, упор. пословицу „Ко проси, да круну носи, ваља му дати" (Вук. Посл., 2901), и Вуково објашњење уз њу, исто тако и посл. 801. На то правило наш народ пази нарочито о **слави** (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 71, 85 идд:

„Данас ти је крсно име красно:
Тко ти данас у дворове дође,
Напој жедна и нарани гладна,
За душицу твоји родитеља,
И за здравље твоје и Јелино".

У Вук, Пјесме, 2, 59 сматра се као врло велики грех што су, о слави, отеране „две сиротице" с прага), о **Божићу** (ГНЧ, 34, 1921, 266 ид), о **задушницама** (в. нпр. Вук, Посл., 3627; за дељење просјацима, о задушницама, код Руса в. Шејн у Шрадера Reallex.[2], 35). Међутим, и слава и Божић, и задушнице су помен умрлим прецима (за славу види Вл. Скарић, Постанак крсног имена, ГЗМ, 32, 1920, стр. 245 идд, даље: реферат на овај рад од Милана Будимира у Прилозима за књижевност, језик, историју и фолклор, 2, 1922, 315 идд, и мој реферат у Гласнику Геогр. друштва, 8, 1923, 336 идд; за Божић в. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 260 идд), и како се тих дана **жели** и **очекује** њихово присуство на гозби (за долазак митског претка — свеца заштитника о слави в. горе наведена места из Медаковића, о. с., 64, и Вук, Пјесме, 2, 19; за позивање покојних предака на част в. ГНЧ, 1. с., 268), најприродније је помислити да је наш народ некада у просјацима гледао евентуалну инкарнацију тих деифицираних предака. Да је то доиста тако, доказ је што пољска реч **uboze**, која је очевидно сродна са нашом речју, **убог, значи исто што и manes** — деифицирани преци (в. Шрадер, Reallex[2]., 19). Исто тако и реч **дед,** и речи изведене од ње, значе, у различитим словенским језицима, и **просјак** и **предак** (упор, и M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2, 1910, 108, и Будимир, о. с., 317).

Има примера да се и прецима и просјацима чини култ једне исте врсте. У народној приповетки о Усуду не даду се говеда једном домаћину зато што „**о крсном имену најгоре закоље**" (Вук, Срп. нар. прип и заг., Београд, 1897, стр. 79; упор. и руско веровање да ће говече које се намени за жртву, па се не закоље, морати да угине, в. Murko, о. с., 101[10]; паралелно с тим, свети Сава каже како је некоме стока „болесна зато што није делио **ни слијепу, ни нему,**

нити хрому" (БВ, 16, 1901, 53). Интересантно је да и за понашање према крсном имену, које је митски **предак**, и према **просјаку,** односно прокаженом (упор. Шрадер, Reallex^2., 35). постоје исти прописи. Интересантан је и пољски обичај који (по Јану Карловицу) спомиње Мурко: да се о задушницама за **просјаке** месе нарочити хлебови (Мурко, о. с., 108), а ми знамо да се такви хлебови, у култу мртвих, месе и **прецима.** Исто тако Руси о задушницама спремају прецима нарочиту чинију са понудама (дѣдовская тарелка), а дају је **просјацима** (Мурко, о. с., 101). С обзиром на висок значај који култ предака има у религији свих Словена, ни најмање нас не чуди што они претке сматрају за божанства par exellence, и што у просјаку, који треба да буде прерушено божанство, гледају баш олицетвореног **претка**.

Али ми имамо разлога да верујемо да је наш народ у **сваком госту уопште** гледао евентуалну епифанију покојног деифицираног претка. За то имамо доказа у обичајима и веровањима нашег народа. Госту намернику, кад дође у кућу, спрема се погача (в. Вук, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, стр. 78), и гости се уопште зову с **погачом** („нисам га с погачом звао" — кад ко скида са себе одговорност што је неко из његове околине, радећи на своју руку, рђаво прошао; упор. и раширено веровање да ће, ако **препукне погача**, доћи гост: Милићевић, Живот Срба сељака^2, 73); међутим, погача се приноси на жртву и **покојницима,** и игра уопште у мртвачком култу велику улогу (упор. Сав. М. Грбић, Српски народни обичаји из среза бољевачког, СЕЗ, 14, 251, и ГНЧ, 34, 1921, 264). У обичају да се за чуму или кугу (кад се мисли да ће доћи, па јој се „спрема дочек") умеси **погача** (С. Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17, 35) имамо састављене обе идеје: дочекивање **госта** с погачом, и дочекивање **хтоничног демона** (јер је куга зацело хтонични демон) с погачом.

О слави, напија се и митском **претку** (то је „устајање у славу"), а исто тако и **путнику** (в. Сав. Грбић, о. с., СЕЗ, 14, 203). Кад **петао** запева на кућном **прагу** (окренувши се у кућу), доћи ће **гост;** значајно је да се у овом веровању објављивање гостовог доласка врши на **прагу,** а праг је место испод кога се замишљају преци, који су некада ту сахрањивани (в. мој рад „Сахрањивање под прагом", у овој књ.), и да госта предсказује **петао**, који је еквиваленат човеков (в. I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Religionsgesch, Vers. u. Vorarb., 14, 3, Giessen, 1914. и мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 274), и, вероватно (као што је нпр. и домаћа змија, в. „Сахрањивање под прагом") и еквиваленат **претков** (упор. нпр. петла-змаја, која живи **под прагом,** у С. Трој., о. с., СЕЗ, 17, 1?4, и мој рад о божићној слами у Прилозима за књиж. 3, 1923, 129).

Веровање да странац може бити инкарнирани предак може се наћи и код других народа. Код Румуна у Ердељу, кад ко умре у туђини, носе му на гробље хаљине итд., па му онда приређују дању, и том приликом нарочито угошћавају странце који тога дана случајно кроз село прођу [в. Globus, 57 (1890) 30, и P. Sartori, Ersatzmitgaben an Tote. ARW, 5, 1902, 75]. Приређивачи гозбе, каже Сартори, „очевидно су веровали да се у странцу, можда, налази душа покојнихова".

Најзад, није без интереса задржати се на још једном сасвим старинском примеру теофаније и ритуалног гостопримства, у познатој Бабријевој басни 74 Cr. Коњ, во и пас, смрзли од зиме, дођоше човеку. Он их лепо прими, уведе у кућу, огреје их крај огњишта, и нахрани. Као награду за гостопримство поклонили су му — најпре коњ, па во, најзад пас — по неколико година од свога века. Итд. Мотив је, очевидно, врло старински — можда још из оног времена када су људи знали само за териоморфна божанства. Ово је, свакако, најпримитивнији случај теофаније, и најкарактеристичнији пример за гостопримство, јер нам јасно казује **какве је, доиста разлоге за гостопримство могао имати примитиван човек:** у кућу треба примити и угостити свако биће у коме може бити инкарнирано божанство. Трагови тог старинског схватања сачувани су у веровању нашег народа да животиње (мачка, пас, извесне тице кад направе гнездо) које саме дођу у чију кућу — доносе срећу и да их треба задржати. Коњ, во и пас, у Бабријевој басни, божанске су, или демонске, животиње — то се јасно види по даровима које остављају. Да су они и иначе демонске животиње, то је ствар врло добро позната.

Могућно је. међутим, да је човек и у оваквим животињским гостима гледао, покаткад, епифанију предака. Да је човек у кућним животињама налазио душу својих предака, то је ствар која је, као што смо видели, утврђена за змију, која је вероватна за петла, и која ће се, свакако, моћи утврдити још за ову или ону кућну животињу. Свакако, није без значаја што су Руси свој

„дедовски тањир" (дѣдовская тарелка, о којој в. горе), са разним понудама намењеним **прецима,** делили просјацима, или, ако ових није било, **давали домаћим животињама** (Мурко, о. с., 101).

III

Веровање у могућност теофаније било је, као што смо видели, опште. Божанство се може јавити: in persona, у одређено време, и на одређеном месту — такву теофанију имамо нпр. о слави (упор. Вук, Пјесме, 2, 19), о Божићу (полаженик: упор. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, стр. 284 идд), понекипут о задушницама, и помену, и уопште о празницима (упор. нпр. карактеристичне стихове у Катула, 64, 384 идд — в. доле, нап. 8). Али као што смо видели — много су чешћи случајеви нередовне, изненадне теофаније. Божанство се, прерушено као странац, јавља људима врло често.

Овим фактом могли би се објаснити неколики случајеви ритуалног проституисања. На Оријенту — у Вавилоноти, Сирији и у другим крајевима, в. примере у Frazer, Golden Bough[3], *5,* 36 идд, Westermarck, The History of Human Marriage, 72 -постојао је обичај да се свака жена, једанпут у своме животу, пода првом странцу који наиђе. Херодот (1, 199) овако описује тај обичај у Вавилонији: „Најсрамнији обичај код Вавилоњана овај је: свака њихова жена мора да једном у животу дође у храм Афродитин и пода се каквом странцу... Обично раде овако. Многе жене, са венцем од конопца на глави, седе у порти Афродитиног храма. .. а између њих су путеви ограђени конопцем; туда пролазе странци па их бирају. Кад каква жена ту седне, не враћа се пре кући него што јој какав странац баци у крило новац и састане се с њом, негде изван храма. Кад баци новац, треба да јој каже: Позивам те у име богиње Милите . .. Ма колики новац био, неће га одбити: то би била грехота, јер је тај новац свет. Који јој први новац баци, иде за њим, и не одбија никога. Кад се све то сврши, она је платила богињи дуг, па иде кући, и после ни за какав новац нећеш моћи више добити њену љубав ... И у неким местима на Кипру такав је обичај". Исту ствар о Вавилоњанкама прича и Страбон, 16, p. 74?. Лукијан (у своме трактату περι της Συριης θεου, c. 6) спомиње сличан обичај у Библосу, у феникији: „Које жене неће да ошишају косу [у знак жалости за Адонисом], оне морају ... да, једног дана, на тргу, продаду своју лепоту. Трг је отворен само за странце, а новац који жене добију припада Афродити". Упор. и Graf Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig, 1911, стр. 73 и 179. Остали слични примери могу се наћи у Фразера, 1. с.

Какав смисао има овај обичај? Џон Лубок (в. Westermarck, The History of Human Marrige, 72) и Фрезер (Golden Bough[3], 5, 40) објашњавају га рационалистички и држе да је он остатак из времена сексуалног комунизма. „In many cases" — каже Лубок — „the exclusive possession of a wife could only be legally acquired by a temporary recognition of preexisting communal **reghts**."*

> * „У многим случајевима искључиво поседовање неке жене могло је бити законски остварено једино путем привременог признања ранијих права заједнице."

Али и Лубок и Фрезер заборављају једну ствар. Ако би то био остатак из старинског сексуалног комунизма, онда би се жена имала да пода само човеку из **своје фамилије,** или племена, или града (као што су, у Либији и на Балеарским острвима, о дану свадбе имали право на употребу младе сви чланови фамилије, в. Herod., 4, 172, и Diod. Sic., 4, 18); међутим, и Херодот и Страбон кажу да су се жене подавале **само странцима,** а Лукијан то још нарочито на-глашује: η δε αγορη μουνοισι ξεινοισι παρακειται**, упор. и Фрезер, 1. с., 38[2]. Да је тај **један** случај био остатак некадашње **опште** полиандрије, очевидно је да би се као конкуренти могли јавити само саплеменици; пошто се међутим, као што видимо, јављају само странци, јасно је да Лубокова и Фрезерова теорија није добра, или бар не важи за оне случајеве ритуалног проституисања у којима улогу привременог мужа врши странац. Лубок и Фрезер очевидно немају право што за **све случајеве** ритуалног проституисања траже **једно** објашњење.[16)]

> ** трг је отворен за странце

По моме схватању, појава странаца у Вавилону, на Кипру, у Библосу, најбоље се може објаснити веровањем у **теофанију.** Странац кога жене примају јесте познати божански гост, намерник — божанство инкарнирано у странцу — каквог смо видели у прошлој глави[17]. Због чега се жена подаје томе божанском странцу, да ли је то **ius primae noctis** које се божанству даје (макар и накнадно, после свадбе), и о коме в. нпр. Gruppe, Griechische Mythologie, 916, или је то жеља да се добије божански плод, као у Вук, Рјечн., s. v. Сибињанин Јанко (и — само са обрнутим улогама — у песми о Гилгамешу, VI таблица, где Иштар моли Гилгамеша да јој поклони свој плод), није јасно.

Можда ствар стоји и друкчије, и можда је прави одговор на ово питање дао Манхарт, који мисли да је жена у овом случају експоненат Астартин, а странац Адонисов (W. Mannhardt—W. Heuschkel, Wald- und Feldkulte^2, Berlin, 1905. 2, 285)[18] — дакле, **сам Адонис;** у сваком случају, јасно је то да се, у ритуалном проституисању, јавља у лиину странца **божанство,** исто онако као што се уопште јавља у лицу госта који је дошао да под нашим кровом нађе гостопримство.

КУМСТВО У КАПИ

У приповеткама Јанка М. Веселиновића, које су пуне доброг етнографског материјала, налази се једна под насловом „Кумова клетва" (Слике из сеоског живота, II, Београд, 1899, СКЗ 54, 2, 1 идд). Чича Срећко Сокочић крштени је кум Станојлу Пуретићу. Станојло је сеоски кмет, и врло напрасит човек. У једном тренутку љутње, осуди он чича-Срећка на батине. Чича Срећко и сви сељаци с њим буне се на овакву нечувену осуду: зар да кум дигне руку на кума, „који га је на рукама држао"? При свем том, ни протести ни молбе не помажу. Станојло наређује да се пресуда изврши. Чича Срећко чини последњи покушај и довикује Станојлу: „Не на кума и светог Јована!" Али Станојло каже „Ја и нећу на кума". Па онда **скине капу, метне је на земљу, подаље од себе, и рече: „Ето, кумство је у капи**". Биров поче да удара старца, и док је то трајало, Станојло је, с времена на време, говорио: „**Ето, кумство је у капи!**" Кад је батинање свршено, чича Срећко устаде и прокле Станојла: „Да Бог да, куме, дочекао јада за живота свога!... Весеље ти се у жалост претворило!... Семе ти се затрло" итд. Чича-Срећкова клетва учинила је на Станојла тежак утисак; он се каје и резонује овако: „Кум је већи од оца... Кум може да прокуне — његову клетву Бог прима пре него и очину и материну... Што кум прокуне никад среће нема". Итд.

Просечном читаоцу није јасно зашто Станојло скида капу и зашто онако свечано изјављује да је **кумство у капи.** Одмах би се дало приметити ово. Цела манипулација са капом има, очевидно, магични карактер. Станојло зна да не сме дићи руку на кума, са којим је везан везом кумства, и зато гледа да ту везу раскине, или да се, бар за овај тренутак, сачува од одговорности. У том циљу скида он капу, баца је од себе, и изјављује да је кумство у њој. Због чега све то? Да би цела ствар била јасна, потребно је знати какав значај има капа, шта је кумство и у каквој је вези са капом.

Кад је Марко Краљевић био у арапској тамници, понудила се кћи арапског краља да га отуд изведе, али под условом, да је узме за жену. Марко није најпре хтео ни да чује, али кад се најзад није више могло издржати, каже јој он заклетву какву је желела:

Кад се, мати, виђех на невољи,
Скинух капу, метнух на кољено,
Па се кунем капи на кољену:
„Тврда вјера, оставит те нећу,
Тврда вјера, преварит не нећу:
И сунце је вјером преврнуло,
Те не грије зими к'о и љети,
А ја вјером преврнути нећу".

Арапка је мислила да се Марко њој куне, извела га је из тамнице и побегла с њим, али ју је Марко на првом кораку изневерио и оставио (в. Вук, Пјесме, 2, 63).

Као што се из наведених стихова види, Марко Краљевић заклео се краљевој кћери криво. У примитивном друштву кривоклетство је доста обична појава. Примитиван човек врши га bona fide, ако само може да нађе згодну формулу која ће да задовољи Зевса, Ериније, Перуна, светога Јована. Примера за такве криве клетве са резервом има много, и они су углавном једнаки код свих европских народа. Кривоклетник, на пример, држи, за време заклињања, у устима, или у недрима или појасу, камен или други какав предмет, па ће у њега ући грех; тако чини и наш народ и други народи (в. нпр. Albrecht Hellwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipzig, 1908, 124 ид; Ernst Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 37 ид). Често неко који има да положи заклетву да је ово или оно парче земље његово метне земље са своје њиве у обућу и онда се заклиње да гази **по својој земљи** (за немачке, шведске, данске итд. Скаске о овоме в. Hellwig, o.c., 126; слично кривоклетство у нас забележио је Милићевић у ЖСС[2], 52). Атички војвода Хагнон заклео се варварима на Струми да ће држати примирје три дана, па их је онда напао ноћу, јер се тобоже обавезао на дане, а не на ноћи (Polyaen,, 6, 53). У једној нашој народној приповетки прича се како је кум узајмио дукате од кума, и после одрекао дуг; кад је требало да положи заклетву, проврти он свој штап, метне ту дукате, па онда, при заклетви, замоли кума да му придржи штап, и закуне се да су спорни дукати у кума, а не у њега. За сличне преваре в. Samter, o. c., 35.

У споменутој песми о Марку Краљевићу и кћери краља арапскога куне се Марко криво помоћу своје капе. За такво увлачење капе у кривоклетство ја не знам друге примере ни код нашег ни код других народа, али изгледа да га је наш народ ипак често практиковао. О Турчину, који је, по мишљењу нашег народа, вероломан до крајњих граница .

„У Турчина и у змије љуте,
У њих никад тврде вјере нема"
Вук, Посл., 6865;

„Бог убио сваког ришћанина
Који држи вјеру у Турчину"
Вук, Пјесме, 4, 24, 433 ид;

„Нико крупно ка' Турчин не лаже"
Горски вијенац, 1124),

каже се у једној Вуковој пословици:

„У Турчина вјера на кољену"
(Посл., 6864).

Вук је сасвим тачно одредио значење пословице („не можеш му се ослонити на вјеру и на ријеч"), али фигуру није умео да објасни. Он, не верујући ни сам много у своје тумачење, каже: „може бити да се мисли: док сједи, кад ти вјеру задаје, дотле му и вјера стоји на кољену; а како устане, онда и вјера с кољена спадне и нестане је? Очевидно је, међутим, да се фигура даје врло лепо објаснити стиховима из напред споменуте песме о Марку Краљевићу. „Вјера на кољену" је вера из **капе** која се меће на колено да би нам омогућила криву клетву — она је, дакле, исто што и вероломство. Ако је ово тумачење тачно, онда се може рећи да су манипулације са капом на колену, приликом криве клетве, доиста биле добро познате нашем народу, када је, с обзиром на њих, створио пословицу о вери на колену. Најзад, има још једна пословица у којој се, изгледа, прави алузија на клетве са капом на колену: то је Вук, 5731: „Скини капу па метни на кољено, те се њој потпрдуј. Кад се који коме подсмијева". Упор. и Вук, Посл., 3425.

Као што се види, капа је, код нашег народа, могла имати извесну улогу при заклињању, а предмети над којима се врши заклетва, или који се при заклетви употребљавају, имају, по

правилу, натприродну снагу и особине. Такав је случај и са капом. Данас цео свет носи капу или шешир, и кад би се запитало зашто, одговорило би се да је то из хигијенских разлога, или зато што је такав обичај. Али није одувек било тако. У старом веку капу су, додуше, имали нпр. Персијанци, Скиђани и још неки варвари, али нпр. Мисирци, Грци, Римљани, Германци ишли су углавном гологлави. Цезар, на пример, који је веома много полагао на спољашњост, био је врло несрећан што није могао сакрити своју ћелу, и једва је дочекао да му сенат дâ „ius laureae coronae perpetuo gestandae"* (Sueton. Caes., 45); да није било те привилегије, он би био у великој неприлици, јер његови савременици нису ничим покривали главу, па није могао ни он.

* „право да стално носи ловоров венац"

Па ипак, било је случајева када је капу требало носити. Римски свештеници и свештенице морали су, увек (упор. Varro, Logistoricon libri, 5, 84) или бар за време теургичне радње, носити нарочите прописане капе (galerus код свештеника и tutulus код свештеница, упор. Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] München, 1912, 499). Фламен дијалис, који је био урокљив до крајњих граница (за минуциозне прописе по којима је, због тога, морао да живи упор. A. Gell. Noct. Att., 10, 15. и Wissowa, о. с., 506 ид), морао је увек носити прописну капу: „sine apice sub divo esse [реч је о фламену дијалису] licitum non est; sub tecto, uti lubet"** — A Gell. N. A., 10, 15, 17 (ова концесија да бар код куће може ићи гологлав доцнијег је датума: раније уопште нигде није смео скидати капу, в. E. Samter у Pauly—Wiss., 6, 2488).

** „није допуштено да напољу буде без кале; под кровом, како му је воља"

Није тешко погодити да је капа у овом случају амајлија, апотропајон, утолико пре што је она прописно прављена од вуне или од руна какве животиње (Serv. Aen., 2, 683, и Wissowa, о. с., 494[4]), или је понекад замењивана врпцама које су морале бити начињене од вуне (Serv. Aen., 8, 664, и Saimer у Pauly—Wiss., 6, 2587), а магична снага вуне довољно је позната[1)]. Капа коју је цео свет носио о Сатурналијама („pileata Roma" у Mart. Epigr., 11, 6, 4, упор. и 14, 1, 2, и H. Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 228) имала је, свакако, такође религијски карактер; исто тако, и капе које, код неких примитивних народа, носе жене за време менструације и после порођаја, девојке приликом пубертета (в. Frazer, Golden Bough[3], 10. 90; 20; 44 ид; 48 ид; 55) служиле су свакако као амајлије.

У нашим народним песмама често се спомиње како епски јунаци носе на глави капу од курјака, нарочито онда кад им предстоји борба (упор. нпр. Вук, Пјесме, 2, 41, 133; 2, 65, 324; 3, 6, 259, итд.). Кад се узме у обзир да је вук врло истакнут тотем српског народа (в. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 274 ид), и да се примитивни људи радо заклањају својим тотемом[2]*, јасно је да је вучја капа епских јунака првобитно била апотропајон; као што примитивни људи, улазећи у борбу, носе своје тотеме (римска signa!), тако и примитиван Србин, улазећи у борбу, меће нешто од свога тотема (капу и огртач!) на себе, у циљу да се осигура и појача своју снагу. Да вучја капа има доиста магични, апотропајски циљ, види се из тога што се она понекад прави од **два** или од три вука (упор. Вук, Пјесме, 3, 63, 15, и 3, 47, 19), онако исто као што се, у циљу врачања, узима вода са три извора, или крпе од три Стане (J. M. Веселиновић, Сељанка, Београд, 1893, 109), итд. Интересантан је и српски израз „помешати капе" (== побити се, отпочети борбу): он је, по своме постанку, сасвим једнак са латинским **signa** (= божанска животиња: кипови орла) **inferre,** који такође значи „отпочети борбу". Пословице из Вукове збирке: „Капа ти, капа ми" или „Капица ти, капица ми" (Вук, Посл., 2524 и 2525), које значе „Шта си ти, то сам и ја; не бојим те се" (Вук уз посл. 2525), најбоље показују какву вредност, доиста, има капа као амајлија, лични заштитник, сваког појединог човека: „Капа ти, капа ми" исто је што и „сабља ти, сабља ми" — **ти** имаш своју одбрану, свога заштитника, али и **ја** имам свога заштитника.

Интересантне податке о магичној вредности првобитне капе сазнаћемо ако мало разгледамо историју шлема. Шлем, од бронзе и гвожђа, служио је и старим народима, као што служи и модерним, за материјалну одбрану. Али првобитни шлем није био од метала, него од животињске коже, и служио је — будући да су дотичне животиње биле демонске, можда

некадашњи тотеми — као апотропајон. Некадашњи грчки шлем био је од псеће коже (κυνεη), или од воловске коже, или од ласице и других животиња. Такве „шлемове" од животињске коже носили су, изгледа, сви индоевропски народи у својој најстаријој прошлости, в. Schrader, Reallex[2], 493. Ако би шлем био од животиње која има рогове, онда су ти рогови задржавани; задржавани су чак и онда кад је шлем рађен од метала (такви су нпр. микенски, галски, кимбарски итд. шлемови, в. Schrader, 1. c.). Трачани су, идући у борбу, носили, као шлемове, лисичје капе (Herod., 7, 75: επι τησι κεφαλησι αλωπεκεας εχοντες εστρατευοντο), а за лисицу **знамо да је била трачки тотем** (упор. S. Reinach, Orpheus, Paris, 1914, 121 ид). Првобитни шлем био је, дакле, у ствари капа, онако као вучја капа у нашој епској поезији, и служио је као апотропајон, амајлија. Таква капа имала је, првобитно, за задатак да непријатеља **фасцинира,** и тај моменат још се лепо види у једној нашој народној песми (Женидба Грујице Новаковића: Вук Пјесме, 3, 6, 256 идд):

Но ето ти старога Новака,
На њему је страшно одијело:
На њему је кожух од међеда,
На глави му капа вучетина,
И за капом крило од лабуда[3)]....

При свем том противник који је имао натприродне особине, и који је могао бити савладан само на тај начин што је у борби, против њега, интервенисало и божанство (упор. стих 316 идд), није се дао збунити, него овако говори Старини Новаку:

Ближе к мене, Старина Новче,
Ближе к мене да се ударимо,
Не би бахом из клисуре тврде:
Виђео сам и жива међеда,
А камоли кожу од међеда;
Виђео сам и живога вука,
А камоли мртву вучетину;
Виђео сам и живога орла,
А камоли орлу перушину.

Уз стих 270. примећује Вук: „Значи: Нећеш ме **поплашити и плашњом** истјерати из клисуре". Реч **бах** сродна је, свакако, са речју бахорити, бајати = incantare (нпр. morbum) и бахорица, бајалица = incantatrix

„Нешто ме је забољела глава,
Нег' ми зови бахорицу, мајко,
Да би мене младу бахорила"
(Вук, Рјечн., s. v.,)

и према томе, очевидно, значи **магично** застрашивање[4)]. Капа од вучје длаке има, дакле, моћ да магички дејствује на непријатеље, евентуално и на рђаве демоне — дакле је у правом смислу апотропајон. Уосталом, ми знамо да се делови **вучјег** тела (срце, длака, зуби итд.) и иначе употребљавају као апотропајон (упор. мој рад у ГНЧ, 34, 1921, 275.).

Да капа може имати натприродну снагу — на такво веровање наилазимо често у митологији и народним приповеткама. Позната је капа која човека може начинитм невидљивим (Tarnkappe), или му помоћи да испуни своје жеље (Wünschelhut), упор. нпр. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1, 382 идд, и 3, 132 ид; па онда Гримове приповетке, нпр. 54, и Bolte—Polivka, уз њу и 2, 331; упор. и наше народне приповетке: „Царска султанија" и „Везена марама" (у БВ, 10, 1895, 108, и 24, 1909, 214); „Петар бега од смрти" (Ристић—Лончарски, 3); „Како је сиромах дјечак постао краљ" (ZNŽOJS, 16, 1911, 304), и др. Капа чини **ђавола** невидљивим у Д.

Мариновъ, Народна вѣра и религиозни народни обичаи, Софиа, 1914, 147; 170. Таква чаробна капа била је позната и старима: то је "Αιδος κυνει * (Hom. II., 5, 845), и Хермесов петасос; у германској митологији чаробну капу имају нарочито кепеци (в. Grimm, D. M[4]., 1, 383) и бог Водан (Grimm, 1. c., и стр. 121).

* Хадов шлем

О једном скоројевићу у Петронијевим Сатирама (с. 38) каже се: „До јуче је теглио дрва на леђима, али је онда, што кажу ... украо Инкубону [шумски демон, који у сну мучи људе] капу, и одмах се обогатио". И кепецима из германске митологије лежи снага у капи: ако им се капа одузме, они су обезоружани (в. Bolte—Polivka 3, 416[3]).

Најзад, за извесну моћ капе говори и факат што се она понекад јавља као замена за човека — као човеков еквиваленат. У Црној Гори „од особите помоћи држе владичину молитву, али како свуда не може владика бити, то носе обично капу болесникову, и моле да на њој очита молитву, и то им се увијек чини" (Вук Ст. Караџић, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, СКЗ 161, 98). Код Срба на Косову пољу, ако човек коме је умрла жена има намере да се поново ожени, он приликом погреба, кад жену изнесу из куће, баци дотадању капу с главе и метне нову (СЕЗ, 7,1907, 242)[5]. Упор. и фигуру каква је у Његошевим стиховима: „Српској капи свуд име погибе", и „Турској капи ту име погину" (Горски вијенац, 258 и 1224); или израз у рудничком округу „плаћати с капе на капу" (м. „с главе на главу"), Караџић, 1, 1899, 60.

Међутим, ми знамо да сва бића и ствари које се у дивинацији и магији узимају као еквиваленат човеков (нпр. петао, свиња, пасуљ, коса, нокти) имају у себи нечег натприродног и демонског. Интересантне су и пословице: „Капа је старија од главе", „Иако је преча глава, старија је капа", „Једнако ми је: ја ми тинуо у капу ја у главу", „У зеницу ми тини, у фес ми не тини" и сл,, које је забележио Иван Зовко у своме чланку „Каре у Herceg-Bosni" (ZNŽOJS, 4, 1899, 190 идд). Зовко је и иначе, у томе чланку, нагласио да је капа код нашег народа „у великој пажњи и части"[6].

Из овога што је речено јасно је да капа, под извесним погодбама, може имати у себи нарочиту магичну снагу, и да може бити поуздан апотропајон.

Треба рећи неколико речи о куму.

Одмах се мора напоменути да је кумство институција јако старинска. Њен постанак, садржина и значај нису још расветљени. Ја немам потребе да овде улазим у сва та питања, него ћу покушати да о религијском значају кумства учиним само једну констатацију.

Кум има необично видну улогу у **домаћем култу.** Он има врло важне дужности у најважнијим моментима из тога култа: при рођењу (односно давању имена), при церемонијама приликом пубертета („шишано кумство"!) при свадби, и при умиру освете. Исто тако, у случају адопције, кум мора томе чину присуствовати (упор СЕЗ, 19, 269). При давању имена, свадби, адопцији уводи кум новорођенче, односно младу или новог члана породице, у домаћи култ; при шишању, приноси он „жртву замене" прецима свога кумчета; при умиру освете, његов је задатак да умири претке који траже освету. Церемонијал (нарочито о свадби) компликован је, али из свега може се извести бар то да је кум **посредник** између живих и између покојника — покојних **предака,** који се интересују за све што се у њиховој породици дешава, и од којих се мора добити одобрење, пристанак за сваку промену у породичним односима. (О свему овоме дају доста сугестивних идеја Fustel de Coulanges у своме делу La cite antique, и E. Samter у Geburt, Hochzeit und Tod, премда Самтер даје велику улогу сасвим неодређеним демонима" а на рачун предака).

Као посреднику код домаћих **божанстава,** припада њему извесно божанско поштовање; а пошто су та божанства, стварно, **мртви** дотичне куће, то и кум добија известан мртвачки, хтонични карактер. Узгред да кажем: да је то посредовање између живих и мртвих, та обавеза да неко, за наш рачун, тако рећи **сиђе** међу мртве и ту нас заступа — позната и иначе у нашој религији, упор. функцију коју има побратим из невоље приликом „отварања" болесника. Да кум доиста има хтонични карактер, види се и из његове нераздвојне везе са светим Јованом, који је, извесно хтонично божанство.

Још један разлог за то веровање имамо и у једном изразу који, додуше, није сасвим јасан. Познато сазвежђе на небу зове се **Кумовска Слама.** По тој „слами" иду душе покојника на небо (упор. мој рад „Божићна слама" у Прилозима за књиж., 3, 1923, 126). Али зашто се за њу каже да је **кумовска**? Народно објашњење, нпр. у Вук, Рјечн., s. v. (упор. и Grimm, Deutsche Mythologie[4], 296[1]), разуме се да нам не каже ништа. Кум, који нас доводи у везу са прецима при уласку у живот. који представља младу прецима при уласку у њен нови дом (упор. нпр. нарочито манипулације у СЕЗ, 19, 167; 172; 173) — да ли он, можда, има дужност да, и на оном свету, поведе душу путем који води прецима, па се отуда тај „сламни пут", via straminis (како га називају и многи оријенталски народи, в. Grimm, o. c., 1, 296[1]), назива **кумовским** путем — кумовском сламом? У сваком случају, за нас је овде од интереса што се **кумовско** име везује за један пут који очевидно припада **ономе свету.** Најзад, још један општи разлог. Кум је **чаробник,** јер 1) зна које **име** треба дати детету, 2) коју капу-апотропајон треба дати детету — а сви чаробници су хтонички маркирани, упор. чланак Katabasis (Ganschinietz) у Pauly—Wiss., 10, 2421; упор., исто тако, и „побратима по нужди". Кум, дакле, уколико врши функцију кумства, очевидно има везе са хтоничним силама, и има и сам хтонични карактер.

Кад смо то утврдили, постаје нам јасан цео велики значај кумове клетве. „Кум може да прокуне; његову клетву Бог прима пре него и очину и материну. Што кум прокуне никад среће нема" (Ј. Веселиновић, Кумова клетва, 16). Ми знамо да се клетва упућује хтоничним демонима (defixionum tabellae нпр. закопавају се у **земљу),** и да су хтонични демони ти који клетву извршују. А кум, као што смо видели, стоји у вези са хтоничним демонима од којих зависи судбина његовог кумчета и има утицаја на њих, и зато је његова клетва у толикој мери тешка. Сасвим је, дакле, разумљиво што се Станојло унапред плашио кумове клетве, и гледао да се од ње осигура на тај начин што ће капу бацити далеко од себе.

Питање је сада какве везе има кумство с капом. Има два важна момента у животу детињем када је потребна интервенција кумова: то је **давање** или „казивање" имена, и **ригуално шишање** или „стрижба". Давање имена је легитимисање новорођеног детета, увођење његово у домаћи култ, а шишање је жртва прецима — дакле, опет акт из домаћег култа. И једна и друга радња врло су свечане.

Понекад су обе ове радње састављене заједно; понекад се врше истога дана кад и црквени обред крштења; али и једна и друга радња независне су од „крштења", од кога су старије и, са гледишта старинске домаће религије, важније. Приликом једнога од ових обреда (обично приликом шишања, „стрижбе", упор. нпр. СЕЗ, 14, 137; 7, 182; 4?7) потребна је капа, **коју има кум да донесе своме кумчету.** У хомољском срезу капа је потребна приликом „казивања" имена — обреда који се врши независно од крштења, и **после** њега, често и на неколико месеци после. Тога дана (према опису Саве Милосављевића у СЕЗ, 19, 102 идд) долази кум у кућу свога кумчета, доноси му вунену капу, и учествује на гозби, за време које ће казати детиње име (дотле је детиње име била тајна — опште разлоге за ово в. у моме раду о именима од урока, ГНЧ, *35,* 1922, 152 идд). „Кум тражи да му сви обећају да ће платити кад им буде казао оно рад' чега су се искупили. Кад гости даду обећање, кум устане, **преврне детињу капицу наопако,** и метне је насред софре ... затим се трипут прекрсти и баци у капу какву пару, обично сребрну, а то учине и остали, па чак и сами родитељи . .... Сад кум напуни сам једну чашу, дигне је увис, прекрсти се и напије овакву здравицу: Ову здравицу божјег пића хоћу да пијем у здравље мог кумчета Живојина (или како му већ буде дао име). Да га Бег поживи на много лета и година" итд. СЕЗ, 1. с.).

Кумова капа има да кумчету буде амајлија, апотропајон, и за онај моменат кад се казује име и за све време док је буде носило. Капа ће за зле демоне, који су приликом казивања имена нарочито насртљиви (упор. уопште E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig u. Berlin, 1911) бити нарочито јак утук ако се **изврне** (изврнута капа, одело и други предмети терају демоне уопште, нарочито зле демоне, упор. нпр. извртање шерпења, лонаца и др. приликом града, као одбрана од демона који су у облацима; извртање капе кад ко у кући умре, као одбрана од покојникове душе; за мотив прерушавања в. уопште E. Samter, o. c., 116 ид; „многи кад морају да иду кудгод ноћу, преврну капу, гуњ или што друго од хаљина, јер вампир на преврнуто не наилази. И у кућама се, кад се јави вампир, преврћу увече ..... судови" — СЕЗ, 19, 298, упор. и

стр. 246), и зато је кум и изврће. Осим тога, има још један општи разлог због кога је капа у овом тренутку потребна.

Давање имена (односно прво шишање) је иницијација, увођење у домаће мистерије, исто онако као што је и венчање, или као што је увођење у какве друге мистерије, нпр. у елеузинске мистерије, у свештенички чин, итд. Приликом сваке такве иницијације потребно је да глава кандидатова буде **покривена,** и она се у свима тим случајевима покрива велом. Какав је циљ имало то покривање није сасвим јасно. По Дилсу (Diels, Sibyllinische Blätter, стр. 122), са којим се слаже и Самтер (Familienfeste, 37), покривање има лустративни циљ; оно би било исто што и жртва замене. Са оваквим објашњењем не слаже се Висова (о. с., 500°). По Ренаку (S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1908, 1, 304 идд. Ренаков чланак написан је још 1897, в. примедбу на стр. 299[1]), покривање значи **посвећивање** божанству. По Висови (о. с., 396[5]), покривању је циљ да човека који приноси жртву сачува од сваког узнемирења споља, јер сваки глас који би се том приликом чуо — учинио би теургичну радњу неважећом. Најзад, Самтер у свом доцнијем делу (Geburt, Hochzeit und Tod, 149[5]) мисли да је покривање изазвао страх да ће се видети демони (ово Самтерово тумачење могло би се разумети само кад су у питању одрасли људи; покривање деце остало би необјашњено). О старинском Вароновом објашњењу в. Samter, Familienfeste, 36.

Ствар, доиста, није довољно јасна, и може се протумачити на разне начине; али ми, без обзира какав је прави циљ покривања, хоћемо да подвучемо само један факат: да се за то ритуално покривање, место вела, могла употребити и **капа.** Код Римљана, на пример робови који би имали да добију слободу добијали су гентилно име свога господара и сва сакрална права и обавезе; ослобођење је, дакле, било не само правни него и **религијски** акт (упор. и Samter, Familienfeste, 32) — то је увођење роба у домаћи култ господарев, дакле: нешто што је у суштини идентично са „крштењем" и венчањем. Значајно је, међутим, да је роб за време церемоније ослобођења **морао имати на глави нарочиту капу, pileus** — дакле, исти случај као и код наше церемоније кумовања. Да би сличност са кумовањем била још већа, ваља напоменути да је, код Римљана, метању пилеуса на главу претходило **ритуално шишале косе** (в. Samter, Familienfeste, 44 идд) — дакле, отприлике као и код данашње наше „стрижбе". Та сличност у ритусу разумљива је кад се зна да је и српско „крштење" — односно стрижба — и римско ослобођење у ствари једно исто — увођење у нови култ.

После свега овога, јасно је да је капа при кумовању доиста неопходна — она ту има тако важну улогу да се може сматрати да је цео обред за њу везан. Отуда идеја да је **кумство у капи,** и отуда Станојлово уверење да ће се извући испод обавезе које има према куму на тај начин што ће за тренутак склонити капу.

Међутим, на овај Станојлов покушај дошао је одмах чича-Срећков одговор. Он је рекао: „„Велиш, кумство је у капи, и, ето, ти си га прекршио. И ја га кршим, и више нисмо кумови'. То рекавши, **баци капу коју држаше у рукама под ноге, и сву је изгази".** Према овом чича-Срећковом гесту изгледа да је кумство везано не само за капу кумчетову него и за капу **кумову,** и да би се раскинуло, потребно је да се и та капа увуче у магичну акцију.

Ми смо малочас видели да је при свакој иницијацији потребно да кандидат буде покривен, у неким случајевима велом, а понекад капом. А да ли је то био пропис и за остале учеснике? Иницијација је један сакралан акт, а сакралан акт је у вези са жртвом, и зато би ово питање имало да се сведе на друго питање: да ли учесници при жртви, и уопште при теургичној радњи, покривају главу или не. На то питање може се одговорити да у свима временима, и у свима религијама, нису важили исти прописи. Хришћани, на пример, улазе у цркву гологлави, и присуствују сваком религијском акту са откривеном главом; Јевреји и муслимани, напротив, задржавају у таквим приликама на глави капу, и у храм улазе са покривеном главом; Грци су (изузев, можда, питагорејце, упор. S. Reinach, Cultes, l, 302) приносили жртве гологлави; Римљани, напротив, покривали су главу (и то обично тогом; једино кад би приносили жртву **graeco ritu,** онда би били непокривене главе, упор Wissowa, о. с., 417). Али и Грци, кад су приносили жртву, морали су имати на глави венац (пропис οταν ποιωσι τας θυσιας

στεφανηφορειτωσαν οι παλιται και οι παροικοι παντες, CIG 3595, важио је свакако за цео грчки свет, упор Josef Köchling, De coronarum apud antiquos vi atque usu, Giessen, 1914, R G Vers. Vorarb., 14, 2, глава 2), који првобитно има, свакако, исти значај какав и покривач — капа, упор. факат да су робови имали и **капе** и **венце** (Köchling, 1. с.), а на ритуалној гозби (СЕЗ, 19, 103) држе Срби на глави капе. У старом српском култу какав је био пропис не знамо, али ја ипак знам један случај када је покривање главе било прописано.

У хомољском срезу, другога дана свадбе, иду младожења и војвода са буклијом и позивају госте на гозбу. "Ову здравицу" — каже Сава Милосављевић (СЕЗ, 19, 173) — „примају само мушке главе: син, отац, или унук, а женско је може примити само онда кад је домаћин на путу или је умро, па га оно замењује... Онај који пије **треба да буде с капом на глави и с обућом на ногама."** Упор. слично позивање и сличан пропис: СЕЗ, 1. с., стр. 150. Позивање је строго ритуални акт: то је јасно, једно, због тога што се дешава о свадби и врши у строго ритуалној форми (опширнији опис в. у СЕЗ, 1. с„); друго, још више, због тога што су жене из њега углавном искључене (да то искључење има религијски значај в. мој рад „Имена од урока" у ГНЧ, 35, 1922, 162 ид).

Имамо, дакле, зацело један сигуран случај ритуалног покривања главе — значи да такви случајеви у старинском српском култу нису били непознати[7]. Како овај случај покривања припада домаћем култу, могло би се претпоставити да је и при крштењу, које је такође домаћи обред, постојао пропис да осим кандидата још неко мора бити покривен капом, и то у првом реду кум. И доиста, такав пропис постојао је. Казивању имена у хомољском срезу, које је описано горе, претходи гозба. Та гозба (као и свака пригодна гозба уопште, о чему в. нпр. Köchling, о. с., 45 ид) у ствари је религијски акт. „Кумово је место" — каже се у СЕЗ, 19, 103 — „у чело софре... За време ручка **нико не скида капу,** и тек кад гости стану задиркивати кума да каже рад' чега су се искупили, он **први скине капу,** а за њим и остали".

Као што се види, обред крштења везан је не само за кумчетову него и **за кумову капу.** Податак је, додуше, узет из обичаја хомољских Срба, али је очевидно старински српски, и могао је бити познат и тамо у Мачви где се дешава приповетка Јанка Веселиновића. При свем том, нећемо ми тај обичај смети да употребимо као објашњење **чича-Срећковог** гажења капе све дотле док не будемо добили одговарајућу потврду из мачванских обичаја.

СВЕКРВА НА ТАВАНУ

О свадбеним обичајима српскога народа објављене су, у последње време, две ваљане монографије: једна године 1929, од Едмунда Шневајса[1]; друга године 1931, од Тихомира Р. Ђорђевића[2] И један и друто научник успели су да у врло обиман и местимице нејасан материјал унесу реда, и да великом броју свадбених обичаја даду религијско-историјско објашњење. У обзир су узети сви обичаји који се врше по целом српском народу. Али поред тих општепознатих и признатих обичаја има и таквих који се, као већ заборављени остаци из далеке старине, практикују сасвим ретко, понекад само у једном једином месту; има и таквих о којима се само сачувала бледа успомена у народној традицији. Такве обичаје није лако уочити, али због дубоке старине којој често припадају, заслужују они да буду забележени и, ако се може, научно испитани. О једном таквом обичају биће говора у овом чланку.

Под насловом „Погле, сине, с тавана, како игра мати снахама" саопштио је Васо J. Петровић (БВ, 9, 1894, стр. 172) ово: „Нека мати имала три сина, па их сва три редом ожени. Снахе к'о снахе — бијесне... Није им било доста погрда што су их свекрви задавале, него им јадница и играти морала ... Мајка све слабија те слабија, а није се хтела синовима потужити. Упитаће је једном најмлађи син: ‚Што си ти, мајко, тако слаба?'... Мати ће... сину: ‚Ако си жељан знати зашто сам ти овака, један се дан сакри на таван, па ћеш све виђети'. Син је послушао. Кад су ... ручале, онда уведу свекрву у собу, па је нађерају да им игра. Свекрви јадној дојади, па ће: Погледај, сине, с тавана, како игра мати снахама!'" Сасвим сличан догађај забележио је и Новица Шаулић (Српске народне приче, II, 2, Београд, 1925, стр. 156 ид); има такође слична прича у Јавору (1884, стр. 978 ид).

Испричани догађај, очевидно, није никаква „прича", јер нема ни занимљивости ни поенте, већ је у најбољем случају само фрагменат. Завршетак и циљ тога фрагмента нису јасни. Сасвим друкчија, међутим, изгледа цела ствар са објашњењима која је Жив. М. Радосављевић дао у Караџићу, 1, 1899, 246 ид. „Један од многих других обичаја" — каже Радосављевић — „јесте овај који се изводи приликом свадбе у Рибарама, среза мачванског (не врши се у осталим селима у Мачви). Сутрадан по венчању, док се млада у вајату убрађује (повезује јој се конђа), свекрва се, уз шалу и смех свих сватова који у кухињу могу стати, пење на таван куће и ту на тавану игра. Начин прављења мачванских кућа такав је да таванице над кухињом није нити има оџака са димњаком, који ће са огњишта дим спроводити кроз димњак, већ дим дигнувши се са огњишта, пошто се разнесе по целом тавану, наилази на два отвора на крову над којима су озидани димњаци и тек тада излази ван. Стога свекрва мора у диму играти, певајући:

"Гледај, сине Перо, с тавана,
Како ная игра снахама,
Опа цупа, сваки дан,
Иjу-jу-иjу-jу!"

Овај обичај оснива се на овом предању. Нека свекрва, чији ожењени синови беху изгинули у војни сем најмлађега, имађаше рђаве снахе. Најмлађи син Пера... био би обично на раду, а снахе би тад терале бес над свекрвом, па од беса терале би је да им игра. Јадна свекрва трпела је... очекујући дан кад ће Перу оженити, надајући се да ће се његовом женидбом спасти дотадашњег зла, јер се надаше да ће Перина жена то казати своме мужу. Чекала је и дочекала ... но ... старије јетрве увукоше у своје коло и нову јетрву, те тако јадна свекрва и даље им причињавала својом игром задовољство. И кад јој дође душа у подгрлац, онда мати исказа све, молећи га за заштиту. Онда се син... попне на таван. Кад је било после ручка, снахе отпочну туђи свекрву да игра. Свекрва отпочне играти певајући: ‚Гледај сине Перо, с тавана, како ная игра снахама'... Тад син Пера скочи с тавана те опаучи редом како своју жену тако и остале снахе своје. То би лек и ная више од тог доба не поигра снахама ... Свекрве у Рибарима одуже свој дуг тог дана, те да не морадну други пут... По-што изведу снаху, свекрва сиђе с тавана."
— Ствар сада постаје јаснија: испричани догађај је у ствари култичка легенда, етион, који има за циљ да објасни обичај **да свекрва другог дана свадбе игра на тавану.**

Обичај и његов етион забележени су у Рибарима, у Мачви; Шаулићева прича забележена је у околини Дурмитора; прича В. Петровића је, по свој прилици, однекле из Босне; за причу у Јавору не каже се где је забележена — испричана је, међутим, јужним дијалектом. То би све имало да значи да је овај чудан обичај, за који Радосављевић тврди да је сада ограничен само на село Рибаре, био некада много јаче распростр, па је онда, с временом, напуштен и место њега остала само култичка легенда. Питање је сада какав је циљ имао тај обичај. Да се објашњење из легенде не може примити за готово, то је јасно одмах на први поглед; тако је, уосталом, са веродостојношћу и у другим култачким легендама. Објашњење је и наивно и непотпуно, јер, поред осталога, и не говори о томе зашто да се **свекрва** пење на таван. кад се у свим верзијама каже да се на таван пење син. Очевидно је да се за свекрвино пењање и играње морају потражити други разлози, и ми ћемо покушати да то објаснимо у вези са другим свадбеним обичајима.

Какав циљ има свадбено играње уопште? У свом лепом и јасном опису каже Вук (Црна Гора и Бока Которска, 91) да се на српској свадби „непрестано игра и пјева. Сватови играју коло и пред младином кућом и пред младожењином кад је доведу. У Црној Гори и у сусједнијем приморскијем крајевима, гдје су куће у врлетнијем мјестима да се не може играти, игра се на гумну..." О свадби се, као што се може видети из различитих свадбених описа, игра на разним местима и у разним моментима; ако би се и могло допустити да је играње у многим од тих случајева само излив задовољства и, можда, младалачке снаге (о оваквом игрању упор. уопште Тих. Р. Ђорђевић, Српске народне игре, Београд, 1907, 3 идд), за неке случајеве зацело се не може претпоставити да је то првобитан разлог. Навешћемо два примера.

У старом црноречком округу дочекује свекрва нову снаху са хлебом испод мишке, са запаљеном свећом, и медом и маслом у рукама, **и играјући пред вратима** (в. Тих. Р. Ђорђевић,

Наш народни живот, III, 115). И у околини Књажевца и Врања познато је, по приватном сазнању (г. Урош Џонић; г-ђа Рахила Тодоровић-Антић!), овакво „свекрвино коло". Ово играње сигурно није излив снаге и задовољства. У Рисну, кад се младожења крене у цркву, мати његова „искочи из куће и буде колу коловођа, **па макар да се од старости и поштапа,** те с невјестама и ђевојкама пјева..." (Врчевић, Три главне народне свечаности, 193; упор. и песму на стр. 217). Ни ово коло није из задовољства. Пошто се свако од споменутих кола игра зато што је такав обичај, пропис, јасно је да мотиве за њих треба тражити у домаћој религији. Свадбено играње, према томе, може у овоме или ономе случају **имати ритуалан карактер.** Такав карактер мора се претпоставити и код свекрвиног играња на тавану. Каквог би иначе оправдања имало ово напорно играње, под тако необичним околностима?

Сада се јавља питање **какав је циљ** овом игрању. Сви свадбени обичаји имају за циљ или да младу невесту **уведу у нови култ,** или да јој **осигурају плодност,** или су то **апотропајске** речи и радње, које треба да поплаше и одагнају зле демоне (упор. и Шневајс, о. с., 29 и 40). Преци младине и, још више, преци младожењине куће морају бити намољени, или нагнани, да пристану на ново стање ствари, односно да приме новога члана у своју средину (упор. о овоме Fustel de Coulanges, La cite antique, 23, Paris, 1916, 41 идд); да би се то десило, приносе се њима жртве; млада невеста добија отпуст из свог дотадашњег култа („добра молитва", и радње око ње, в. опис у Вук, о. с., 86 ид; Врчевић, о. с., 199; и, нарочито, Шневајс, 36), и бива представљена својим новим прецима (радње — приликом уласка у нови дом — око огњишта; „прво јутарце" — облигатно идење на воду првога јутра по доласку у нови дом[3)], упор. и Шневајс, 40). Да би се све то могло извршити, потребно је да преци о дану свадбе буду поред нас, другим речима: ми морамо учинити све што можемо да бисмо их, у најважнијим свадбеним моментима, привукли и прикупили.

Има више начина да се божанства и демони привуку на једно извесно место и вежу за њега. Поред молитава и заклињања (о чему упор. нпр. Friedrich Heiler, Das Gebet,[5] München, 1923, 58 идд), најсигурније средство, на пример, је жртва у јелу. Божанства и демони окупљају се на јело[4)]. Али има и чисто магичних средстава да се душе привуку. Једно такво средсгво јесте и **играње,** нарочито **играње** у колу.

Да игрању може бити циљ да се божанство или демони дозову или натерају да дођу, може се показати на неколиким јасним примерима, које наводим нарочито због тога што је овакво атрактивно играње, у историји религије, недовољно уочено и испитано. Кад је Давид враћао „ковчег завета" у Јерусалим, ишао је он целим путем пред ковчегом и скакао и играо из све снаге (2 Сам.., 6, 14 и 16). Ово играње целим путем „пред Господом" (1. с., 14), поред „подвикивања и трубљења у трубе", очевидно је имало за циљ да се нумен који је у ковчегу привуче: Давид га онако драстично и непосредно води, вуче са собом као што свекрва, играјући пред невестом и идући унатраг, увлачи невесту у нови дом[5)] или као што је познати свирач из Хамелна — да наведем једну свима познату средњовековну легенду — свирајући и играјући, вукао хамелнску децу за собом.

Други пример још је јаснији. Пророк Илија и Валови свештеници — у 18. глави I књиге Царева — препирали су се око тога ко је прави Бог, Господ или Вал, и споразумели се да подигну два олтара — један Господу, један Валу — и на сваки метну по једног закланог јунца; па чији бог припали огањ, то је прави бог. „И узеше [Валови свештеници] јунца ... и приготовише и стадоше призивати име Валово од јутра до подне говорећи: Вале, услиши нас! Али никако гласа никога да одговори. И **скакаху** (тј. **играху,** у јевр. **вајпасху,** упор. Winckler у Mitteil. der vorderas. Ges., 6, *356,* u Gesenius—Buhl[14], 393) **око олтара** који начинише ... стадоше викати иза гласа и парати се ножима и шилима по свом обичају, док их крв не обли..." Али се Вал није одазвао, итд. Јасно је да је циљ Валових свештеника био **да дозову Вала.** Играње око жртвеника, или око жртве, које се често практикује у старим религијама, има за циљ да дозове божански нумен на гозбу (упор. Прилози за књижевност, 7, 1927, 328).

Занимљиве примере за магичну игру код примитивних народа, са оваквим истим циљем, навео је Тих. Р. Ђорђевић, Српске народне игре, Београд, 1907, 28 ид: [„код америчких староседелаца] пре но што би се пошло у лов играју мимичне игре, имајући непрестано на уму добит од лова. Америчко племе Нутка има игру морског прасета, која се игра пре поласка у лов на ову животињу. Тамошње племе Мандана има игру бизона, која се игра увек кад чопори

дивљих бизона отиду тако далеко да се не зна да ли ће их више наћи. Исто тако, племе Сију пре поласка у лов на медведе игра игру медведа". Упор. нарочито још и Paul Jacques Bloch, Der deutsche Volkstanz der Gegenwart, Hessische Blätter für Volkskunde. *25,* 1926, 133 идд. Од наших примера могло би се споменути играње кола у селу Дубокој (звишки срез), о Духовима. Реч је о чувеним дубочким падалицама. Реченога дана падају у занос, управо у стање потпуне бесвесности, све жене у Дубокој, „деца у колевци па све до најстаријих баба". Чим која жена падне у несвест, одмах дођу „краљеви" и „краљице", и поведу око ње коло, уз свирку карабаша. Због чега се игра? Из народних веровања о могућим последицама наступа, и из песме коју „краљеви" и „краљице" играјући певају, види се да је душа онесвесле жене **оставила њено тело**[6]*,* и да је у тело ушао **неки женски демон,** који се еуфемистички назива „Белом". Циљ игрању је, очевидно, да се демон из болесничиног тела **извуче**[7]**,** и да се душа њена дозове да се у тело врати. Из ових примера довољно се јасно види да играње може заиста имати магични циљ — да нагна некога да у нашу средину дође.

Не треба да нас изненади што играње, у наведеним случајевима, има за демоне привлачну снагу. Ми и иначе знамо да демони веома воле игру. У овом погледу ваља на првом месту споменути виле; њихово главно занимање и јесте играње у колу; њихова најдража забава је да кога уведу у своје коло и да га „надиграју" (упор. СЕЗ, 41, 1927, 459); а највећа увреда за виле је када неко нагази на њихово коло. „Вилиним колом" називају се многи локалитети по свима нашим крајевима; једно „вилино коло", између Врања и Ћустендила — напомиње као куриозум Јиречек (Geschichte der Serben, I, 162) — споменуто је чак и у берлинском уговору! Али и други демони јако воле игру. „Ђаволи" — каже Тих. Р. Ђорђевић (Српске народне игре, 63) — „особито воле игру, па се могу и преварити, и увече, ударањем у гоч, **измамити на обалу**, мислећи да се гочем ђаволи дозивају на игру."

Тих. Ђорђевић је забележио, у Власотинцима, и једну причу, у којој се казује „како су Цигани помоћу гоча преварили ђавола, те га измамили из реке, па се и он ухватио у њихово коло и играо... а они му украду капу те га тиме обеснаже и продаду воденичару", итд. Упор. за ђаволе још и моју примедбу у СЕЗ, 41, 1927, 547. Игру воле чак и вештице, које „излазе у ноћно доба, и кријештећи се окупљају, па онда замећу коло од милине по раскрсницама и гувнима" (Вид. В. Вукасовић, Караџић, 3, 1901, 186, и Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 63); исто тако и караконџуле (в. Тих. Р. Ђорђевић, 1. с.). Коло се радо игра и у доњем свету, в. индекс, под речју „коло", у моме издању српских народних приповедака, СЕЗ, 41, 1927, 582 (упор. и коло мистâ у Аристофановим „Жабама", и Вергилијеву „Енеиду", 6, 644). Демони, очевидно, воле игру, и када им ми дамо прилике да поиграју, они ће нам се одазвати. Ми, према горе изложеном, имамо право да претпоставимо да играње о коме је овде реч има за циљ **сазивање предака.** Питање је сада због чега игра баш **свекрва,** и због чега се игра изводи но **тавану.**

Ако се прегледају функције свих учесника у српској свадби, целе родбине и свих часника и са младожењине и са младине стране, може се лако уочити да младожењина мајка у свадбеном ритуалу има мање-више централну улогу. Свекрва је управо та која уводи младу у нови култ; свекар се у свадбеним церемонијама готово и не опажа: у опису свадбених обичаја од Тих. Р. Ђорђевића (Наш народни живот, III,. Београд, 1931) спомиње се свекар свега три пута, а свекрва не мање од двадесет и шест пута. Ми нећемо овде улазити у разлоге због чега је то тако; на овом месту споредно је и да ли је то можда једна од појава матријархата (који је, уосталом, за индоевропске народе мање-више оспорен, упор. O. Schrader, Reallexilcon der indogermanischen Altertumskunde[2], 2, 86 идд) или не. Главна је ствар да је свекрва доиста та која уводи младу у нови култ и обезбеђује јој место у новоме дому: она врши све најважније радње, уводи младу у кућу, баца на њу јечам, или пшеницу, или шећерлеме, шкропи је светом водицом, даје јој шећера, соли, меда, масла, обводи је око огњишта, учи је да сјарује главње, да гледа уз оџак, итд. (в. Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, III, 17 идд, 26 ид; 30; 77; 89 идд; 98; 108 идд). Сасвим је, дакле, природно што ће она да изводи и магичну игру.

Није тешко ни да се погоди због чега се играње, коме је циљ да се сазову преци, врши на тавану. Таван и кров — то су места на којима врло радо бораве душе предака, и демони уопште. Неколико убедљивих примера, из старих и модерних обичаја и веровања, наводи E. Samter у своме делу Geburt, Hochzeit und Tod (Leipzig, 1911, стр. 54 идд). И у српском материјалу може се наћи доста потврда за ово веровање. Суђаје и уопште божанства и демони који одређују

судбину налазе се на тавану или крову, или отуд говоре, или долазе у кућу кроз оџак (СЕЗ, 41, 1927, стр. 436; 485; 489); кроз оџак се спушта у кућу (у народној приповетки) и „златнокрили Арапин" (под Арапима се иначе често замишљају бића из **доњега света,** упор. и Гоншињец у енциклопедији Pauly—Wissowa, s. v. Katabasis). Према веровањима нашег народа, на тавану борави и Чума; ту се за њу — кад се јави у селу — оставља јело, вода, сапун и чешаљ (СЕЗ, 14, 1909, 240). О Светом Андреји меће се на кров кукуруз, као жртва „тети" (еуфемистички назив за мечку), у којој је можда инкарнирана душа некога претка (в. Прилози за књижевност, 1, 1925, 320).

Пребацивање угарка преко крова о Божићу (в. М. Ђ. Милићевић, Живот Срба сељака[2], 171) је утук на зле демоне који се ту налазе, упор. и римски обичај да се, кад се породиља много мучи па јој се хоће да олакша порођај, баца преко крова нарочито копље (в. Plin. N. H., 28, 33, и Самтер, 54 идд). И многи свадбени обичаји најбоље се дају разумети ако се претпостави да се на тавану, или на крову, налазе демони, у овом случају душе предака: тако, на пример, пропис да млада, кад први пут уђе у нови дом и подстиче ватру на огњишту, мора гледати „на бацу" или „уз оџак" (в. Тих. Р. Ђорђевић, о. с,, 27; 29; 105; в. и Сељанку од Јанка Веселиновића, стр. 27, издање 1893)[8)]; да мора бацати жито уза стреху (Тих. Р. Ђорђевић, стр. 108), или на кућни кров (ibid), или да мора бацити преко куће јабуку (стр. 110, и Вук, Рјечник, s. v. скружити), или колач (стр. 110), или да се мора пети на таван (стр. 117). Бацање жита, јабуке, колача, очевидно је жртва демонима — душама предака — на крову (упор. и Шневајс, 40). На тавану или крову налазе се, као што се види, душе предака, и свекрва своју игру изводи на тавану зато што тамо има највише изгледа да ће их сакупити.

Али постоји могућност за још једно објашњење целог обичаја. Да није свекрвина игра имала, можда, **апотропајски** циљ? Играње као такво може доиста бити апотропајон (упор. случајеве које наводи Паул Жак Блох, о. с., 139 идд). Осим тога, важно је што у свадбеном церемонијалу има доста радњи које су извесно апотропајске, а које су везане баш за кров: то је, на пример, обичај у Босанској крајини да млада преко крова баца машице или ватраљ, или други обичај, у Лужници, да се војвода, пошто је испалио пиштољ, пење на кров и везује за оџак бели лук, паприку и један комад старога сита (оба обичаја наводи Шневајс, 40).

Код оваквог стања ствари, где је истина? Да ли је свекрвина игра на тавану апотропајска или атрактивна? Да ли се душе предака сазивају, или се, обратно, гоне од куће?

Питање није просто, кад се зна да је примитиван човек готов да према демонима узима, тако рећи у исти мах, и помирљив и борбен став, и да се, према томе, и атрактивне и апотропајске речи и радње, о српској свадби, јављају без реда и често преко сваког очекивања. То шаренило и тај однос противуречности поентиран је још због чињенице да су се о свадби, у већој мери него иначе, нагомилали обичаји различити по времену постанка: дошла су нова схватања и нове радње, али су поред њих задржане и старе, без обзира на то што можда једне другима противурече. Кад пада град, херцеговачки домаћин узима гвоздену машу, меће на њу соли, и то баца напоље. Зашто машу? Зато што се од гвожђа плаше демони (упор. ГНЧ, 34, 1921, 266 и 286), па ће се поплашити, и бити **одагнан,** и демон града. А зашто баца со? Зато што ће се преко соли **начинити савез** са демоном града[9)]. Врло поучан пример за овакву противуречност имамо баш у свадбеним обичајима, и те супротне радње врши нико други него свекрва: у нишкој околини, кад невеста улази у свој нови дом, сачекује је свекрва и 1) пење се у кола и једну **запаљену свећу** (коју је упалила нека девојка patrima matrima*) **три пута обнесе око невестине главе,** и 2) дода невести (она или ко други, упор. и СЕЗ, 19, 1913. 166) сито са житом, и **нареди јој да жито баца према истоку и западу** (в. СЕЗ, 16, 1910, 224). Дакле. шта ради свекрва? Она најпре **гони лутајуће душе** од невесте[10)], да их одмах затим **скупља приносећи им жртву** (καταχυσματα су типична жртва душама предака; о томе у засебном раду).

* којој су живи отац и мајка

Питање ипак није нерешиво, и на њега се може дати одговор ако се узму у обзир радње које долазе **иза** свекрвиног играња. Обичај се, као што је напред речено, изводи **другога** дана свадбе, за време док се млада у вајату убрађује; чим млада буде изведена, свекрва се скида с

тавана. Из класичног описа мачванске свадбе који нам је дао Јанко Веселиновић у својој „Сељанки" (а са тим се слаже и оно што је рекао Вук у Рјечнику, s. v. женидба), знамо да иза убрађивања и извођења младе долази **ручак,** у новом младином дому. За време тога ручка **чауш** приказује дарове. Шта је у ствари свадбена гозба? Свадбена гозба (и код младине и код младожењине куће), јело и пиће које се у неумереној количини налази на трпези, има поред осталог за циљ и да скупи и задовољи душе предака, онако исто као и гозба о Бадњем вечеру, о слави, о задушницама; у свадбеним здравицама, које изгледају врло старинске[11] изрином се апострофирају сви свеци (њима је упућена „друга" здравица, упор. Вук, Црна Гора и Бока Которска, 86; Врчевић, Три главне нар. свеч., стр. 225; Вук, Пјесме, 1, стр. 78), који овде нису ништа друго до божански преци[12]. О свадбеном ручку, дакле, узимају, невидљиво, учешће и душе предака: отуда на том ручку има онако значајну улогу **кум** (без њега ручак не може ни да почне, упор. Веселиновићеву Сељанку, стр. 49 ид. издање 1893; у његово се име чак и позива на ручак, в. Вук, Рјечник[3], s. v. женидба; „кумово је место увек у челу софре", СЕЗ, 19, 1913, 167; „кум је на мушкој свадби све и сва", СЕЗ, 40, 1927, 170), који је, у ствари, заступник предака (упор. СЕЗ, 31, 1924, 92 ид).

Чак се понегде спрема за свадбу нарочити колач, који се о ручку сече **као и славски;** исто тако диже се и чаша „за крсно име" (у Левчу и Темнићу, в. СЕЗ, 7, 1907, 24) — а ми знамо да су жртве у колачу, и дизање „у славу", типичне жртве **на гозби предака.** На свадбеној гозби у Хомољу чак се, у три маха, просипа вино **иза десног рамена**[13] (СЕЗ. 19, 1913, 156) — што је, очевидно, либација прецима. Још и једна нарочита личност наговештава присуство предака — то је **чауш.** Обучен у чудно одело, фантастички искићен и, што је нарочито важно, огрнут **кожухом,** снабдевен **вучјим** атрибутима, и **нагарављен**[14] није он, првобитно, ништа друго него **олицетворени предак**[15]. На гозби узимају, дакле, учешћа и преци, и због тога је вероватно да је свекрвина игра на тавану, која је играна непосредно пред гозбу, извођена доиста зато **да би се душе предака искупиле на ту гозбу.**

ПО ГРЕХУ РОДИТЕЉ

Израз „по греху родитељ" познат је сваком Србину из песме „Косовка девојка" (Вук, 2, 50). Када је Косовка девојка, тражећи по бојишту свога заручника, наишла међу рањеницима на Орловића Павла, запитао ју је он:

Сестро драга, Косовко девојко!
Која ти је голема невоља
Те преврћеш по крви јунаке?
Кога тражиш по разбоју млада?
Или брата или братучеда,
Ал" **по греку стара родитеља?**

Шта значи „по греху родитељ", није тешко да се утврди. **Родитељ** значи **отац:** то се види и из саме ситуације (јер се међу рањеницима налазе, разуме се, само **људи**), и из Вуковог Рјечника s. v., и из других текстова, какав је на пример Вук, Пјесме, 2, 68, 16 идд

„С ког си млада срећу изгубила,
Ил' са себе, ил' са своје мајк'е,
Или са свог стара **родитеља?"**

„**По греху родитељ**" је стварни, природни отац (упор. лат. parens), у супротности према оцу који је то постао „вештачким" сродством, дакле: путем **адопције** (о чему в. Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 4, 61 идд, и литературу која се ту наводи), и који би, према томе, био отац без **греха.** Ове изразе, уосталом често употребљавају, кад хоће да означе однос између правог оца и сина, односно између поочима и посинка, и етнолози (в. нпр. В. Богишић, Зборник садашњих правних обичаја у Јужних Словена, I, 207) и народ (упор. стихове:

„Поочиме, без гријеха бабо";
„О Стојане мој по гријеху сине",

в. Богишић, о. с.; или израз „по гријеху син", в. Вук у примедби уз горње стихове). Сасвим је, према овоме, у реду када се и побратим (који, дакле, није прави, природни брат) назива братом **без гријеха** (в. примере у Богишића, о. с., 8)[1)]

О значењу тога нашег израза не може, дакле, бити сумње (и о томе, уосталом, нико није ни сумњао); сасвим друкчије стоји са питањем о његовом **пореклу.** Због чега се прави отац назива родитељем **по греху?** Одговор није изгледа сасвим прост, и о тој ствари постоји читава мала литература. Вук (у примедби) мисли да се у том изразу „показује знак народног мишљења да је гријех и женити се". На другом једном месту, у писму упућеном Копитару (Вукова преписка, I, стр. 263) казује он то своје мишљење нешто друкчије и одређеније: „**по греку** (по **грѣху**) значи nach der Sünde, тј. правога оца, који је **начинио** (и тако сагријешио: јер није остао **дѣвстеникъ**)". Фридрих Краус види у том изразу доказ „dass durch die Monogamie nach urältester Anschauung gegen die Allgemeinheit gesündigt wird"* (Sitte und Brauch der Südslaven, Wien, 1885, 455). В. Јагић је најпре (полазећи од Бузбекових речи: „morem quoque esse in ea regione audiebamus, ut postquam inter maiores de nuptiis iuvenis et puellae convenerat, sponsi puellas raperent, neque enim decorum videri consentire in primos concubitus virginem"**) био мишљења да је за израз „по гријеху" дао повода **стид** који је везан за односе између мужа и жене (Rad, 37, 1876, 117).

* „да се моногамијом по прастаром схватању чини грех према људској заједници"

** „такође смо слушали да је обичај у оној области да — пошто се старији договоре о свадби младића и девојке — вереници отимају девојке, јер не држи се за пристојно да девица пристане на обљубу"

Доцније Јагић помишља да би овакво „ригорозно схватање" (rigorose Auffassung) имало можда корена у богумилизму (Archiv f. slav. Philol., 8, 1885, 619). И Маретић сматра да у овом изразу имамо зацело „траг богомилства" (Naša narodna epika, Загреб, 1909, 194). Франо Радић (у реферату о Краусовом мишљењу, Јавор, 12, 1885, 442 ид) мисли да реч **грех** у овој фрази није ништа друго „него еуфемизам, којим се у блажој форми изражује чин сполног опћења". Као што се види, при тумачењу полазило се од аскетских схватања, било хришћанских било богумилских. Али при томе није се водило рачуна о неким важним чињеницама које овакво објашњење не допуштају: јер, прво, православна црква потпуно је примила концепцију римскога права, по коме брак, који је divini et humani iuris communicatio*, има, поред осталога, и етичку основу, па га је према томе, као једну од тајни, благословила и увек препоручивала (упор. Никодим Милаш, Православно црквено право, Мостар, 1902, 611; о доктринама по којима би брак био грех, али са којима се званична црква није сагласила, в. E. Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas[2], 2, 410 ид); друго, ми знамо да наш народ сматра целибат за „божју казну", и осуђује га (в. Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 2, 1 идд; исти је случај, уосталом, уопште код индоевропских и семитских народа, и многих других, в. Вестермарк, о. с., 2, 399 идд). Очевидно је да наш народ ни под чијим утицајем није **брачну везу,** као такву, сматрао за грех, и да објашњење нашег израза треба тражити на другој страни.

* „сједињење божанског и људског права"

Пре свега, потребно је да се утврди право и **првобитно** значење речи **грех.** Ту имамо поћи од чињенице да реч грех постоји, са углавном истим значењем какво има и код нас, и у старом словенском (**грѣхъ**) и полапском (**grech**), и у данашњим словенским језицима (руски: грѣхБ; чешки: **hřich**; пољски: **grzech**; лужичкосрпски: **hrěch** или **grěch**; бугарски: **грѣхъ**)) — она је, дакле, извесно заједничка словенска и, према томе, врло стара. Већ сама та околност може да нас доведе до занимљивих закључака: „грех" у тако старом времену, у патријархалној

словенској заједници, није био (као ни код других примитивних народа)[2] **етички**, него **религијски** феномен; не, рецимо, грижа савести, нешто што нас „пече" (како су наивно замишљали етимолози који су реч грех доводили у везу са **grejo**, и о којима в. Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch, 351), него нешто што нас **култно каља,** и чини да постанемо погани[31], дакле: **мрља,** μιασμα; и то не морална, него материјална мрља, за шта је доказ познато уверење да се она може и уклонити разним спољним, катартичким средствима, у првом реду водом и ватром.

Грех је дакле, у **правом и првобитпом значењу,** само оно што нас доводи у стање религијске или културне нечистоте. Тако је грех, на пример, мрсити у пост (због чега, рећи ће се мало доцније), али крађа (при свем том што се сматра за рђаво дело, и што учинилац може бити кажњен од божанства, као на пример у случајевима које наводи Вестермарк, о. с., II, 59 идд)[4] није грех у ужем смислу те речи[5] отуда не постоји никаква противуречност када је једном приликом, како ми је причао мој покојни професор Васа Ђерић, неко украо зејтин, да би преко великог поста могао постити (в. и ГНЧ, 41, 1932, 226); отуда Hobbes (в. Hastings Enc. of Rel. and Ethics, 11, 546) **има** право када каже да сви греси нису злочини, а **нема** право када каже да су сви злочини греси („all crimes are indeed sins, but not all sins crimes"), јер у тумачење и нехотице уноси етичко мерило из доцнијег времена[6]. Грех, дакле, у свом правом, првобитном значењу није ништа друго него **културна мрља,** μιασμα, која је проузрокована додиром са нечим што је погано, табуирано.

Према народним схватањима, има доста лица и ствари које су нечисте и које могу човека, ако са њима дође у додир, довести у стање културне нечистоте, **огрешити га.** Мртвац се, на пример, сматра за културни нечистог[7]; исто тако убица (без обзира да ли је убиство хотимично или нехотично)[8], па онда породиља (Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, 25 идд; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 858[5]), најзад болесници, нарочито они који су **бесни** (Wächter, 39 идд), и тако даље. Има и **радњи** које човека могу довести у стање религијске нечистоте. То је, у првом реду, телесни акт између човека и жене. Веровање да он чини, и човека и жену, културни нечистим констатовано је код врло многих народа, у сваком случају код **свих** народа који су нам било етички било географски блиски. Τα αφροδισια μιαινει!* (porphyr. De abst., 4, 20). Ферле у потврду овога наводи врло много примера, покупљених највише у грчкој и римској старини (Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910, гл. II: Befleckung durch geschlechtlichen Verkehr, 25 идд); Вестермарк (о. с., 2, 414 идд) наводи примере нађене међу данашњим некултурним народима. Телесни додир чини и човека и жену, за извесно време, или док се не очисте (в. о томе Ферле, 1. с.), неспособним за вршење културних радњи, па чак и за пасивно учешће у култу. Отуда се невиности и целибату придаје тако велики значај и у култу и у магији (в. нарочито Ферле, 54 идд, и Вестермарк, 2, 406 идд).

* Љубавно уживање прља.

И наш народ сматра да је телесни акт нечист и да може човека да огреши, да га учини неспособним за културне радње. По природи саме ствари примере за овакво схватање лакше је покупити усменим путем, али их има забележених и у етнографској литератури. Пред причешће, наиме, мора се бити чист a rebus veneriis* (СЕЗ, 19. 1913, 12); ко је одређен да вади освећену, живу ватру, тај мора бити чист најмање претходну недељу дана (С. Тројановић, Ватра, Београд, 1930. 79; 130); исто тако, онај кога су одредили да сеје (што се сматра за религијску радњу), „од времена избора па докле год семена не посеје, не сме са женском имати односа, па ..... ни са својом венчаном женом (С. Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, Београд, 1911, 15; нетачно схваћено као „жртва од задовољства", стр. 23).

* од љубавних односа

Телесни додир са женом може бити фаталан и по ратника — веровање нашег народа тако добро осведочено у прошлим ратовима[9]. Код таквог стања ствари јасно је да је веровање у религијску нечистоту, у грешност телесног односа и зачећа, и општечовечанско и старинско

српско. Према томе, не може се сумњати какво је порекло израза „по греху родитељ"; јасно је, исто тако, да је објашњење са богумилизмом, или са хришћанском аскезом, потпуно излишно[10]. Пошто смо видели да су и телесни однос и зачеће културно нечисти и **грешни** остаје нам да видимо у **чему је** та нечистота и грешност. Ми ћемо на неким примерима, које у овом тренутку имамо на расположењу (иначе би ову тему требало израдити засебно, на основу систематски покупљеног материјала). покушати да покажемо какво схватање има наш народ о **греху** и шта под том речју разуме. При томе нас, разуме се, не интересује грех у **доцнијем,** просвећенијем, **моралном** значењу, него ћемо само навести примере у којима се **грех** јавља као нешто материјално, као културна мрља или μιασμα.

Наш народ сматра да је грех (поред осталога): ходати по мрвама („мрвице се после јела баце у огањ, јер је грехота оставити их да се газе" — СЕЗ, 14, 1909, 36; „не ваља по мрвама ходати, јер се може обољети од грјехоте" — Школски вјесник, 14, 1907, 440; упор. и СЕЗ, 19, 1913, 18); неопраним рукама прихватати јело (ZNŽOJS, 6, 1901, 135); пити воду „док се не одмори" („не ваља се пити воду одмах, док се не одмори, јер је то грех, а није добро ни по здравље . .. Ваља се, пре него што се вода пије, увек мало одасути из тестије, те тако напојити невидљиве душе" — СЕЗ, 13, 1909, 412); умрети без свеће („такав на оном свету иде по мраку, а може се и укварити — повампирити"); мрсити у пост (нпр. СЕЗ, 16, 1910, 253); радити на задушну суботу (СЕЗ, 19, 1913, 28); бајати („бабе које редовно бају, сматрају то за грех, и зато оне и не иду у цркву ... не иду на причест ... оне се, веле, чешће заричу да тај рад не раде, али дође неки те се замоли, а оне немају куд, него му пребају, и тако су непрестано у греху. И они који иду на бајање грешни су . . . свештеници им наређују да посте три или седам понедеоника" (СЕЗ, 16, 1910, 273 ид). Из ових неколико примера (чији се број, уосталом, лако може да повећа) дају се одмах уочити две ствари: прво, да грех (као што смо већ утврдили малочас), према првобитним, старинским народним схватањима, доиста није никаква објективна кривица, него чисто религијски преступ; друго, да је суштина **греха** у томе што се дошло у додир са **мртвима и мртвачким демонима,** који су нечисти и који ће нас својим присуством „опоганити", довести у стање културне нечистоте. Одмах ћемо видети уколико и на који начин.

У чему је грех ако се газе мрве које су пале са трпезе на под? Према веровању нашег народа, „када са стола падне залогај, не треба га дизати, јер то припада ђаволу" (Венац, 14, 1929, 609; упор. и СЕЗ, 14, 1909, 18); међутим, ми знамо да, према старом индоевропском веровању, такви залогаји припадају душама покојних предака, које се (упор. Usener, Götternamen, 249) налазе за време сваког обеда у нашој близини. „Код старих Пруса било је правило да се залогаји који за време обеда падну са стола не дижу, већ да се оставе сиротим душама које немају ни рођака ни пријатеља да се за њих брину" (в. E. Rohde, Psyche[7], l, 24?). Исто то верују и Руси (Schrader, Reallex., l, 33), такође и Немци (Eckstein у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 1, 1584 ид) и Французи (упор. Fr. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Berol., 1905, 26 ид). Нарочито је ово веровање било популарно код старих Грка („мртвим пријатељима делили су оно што од јела падне са трпезе", Athen.. 10, 427 E; отуда и познати питагорејски символ. Упор. и Rohde, 1. c.; Fr. Boehm, 1. c.). В. ГНЧ, 41, 1932, 224, где су изнесени докази да је у нашој народној религији ђаво често заменио каквог **претка.** Ми ћемо се дакле, газећи мрве, опоганити, учинити **грех** због тога што ћемо на тај начин доћи у додир са душама покојника и предака, које су за мрве прионуле. Малочас смо већ видели да додир са мртвима ствара културну нечистоту[11].

Због чега ризикујемо да се огрешимо ако се неопраним рукама прихватамо за јело? Прање руку пре јела првобитно је било само ритуално (упор. још позната места из јеванђеља по Матеју, 15, 20, и по Марку, 7, 2); циљ му је био катартички (као што је првобитно био циљ умивању и прању уопште)![12], наиме — у нашем случају — да се одстрани мрља која је дошла од додира са душама луталицама; упор. пропис да се малом детету, које је било на сабору или иначе ван куће, пере лице „од урока" (СЕЗ, 16, 1910, 176; упор. и 147; 173); да у неким крајевима сви сватови, када улазе у кућу, морају на прагу опрати руке (СЕЗ, 16, 1910, 232) — свакако, да би се ослободили урока који их, нарочито о свадби, у стопу прате; да се болесник, при бајању за оздрављење, и иначе, мора пре свега ритуално умити — а ми знамо да су уроци у ствари зле душе, и да су болестима такође узрок зле душе, које за човека пријањају или у њега улазе (в. мало доцније)[13]. Најбољи доказ да је прању руку циљ да се одстране душе које су

евентуално за руке прионуле имамо у пропису да се руке морају прати при повратку с погреба. Ко, дакле, прихвата јело неумивеним рукама, може се огрешити утолико што ће за себе везати, или у себе унети, какву нечисту душу.

Зашто ћемо се огрешити ако воду, кад се донесе са извора или реке, не пустимо да се „одмори". и, пре но што је почнемо пити, не одаспемо од ње мало? Вода има нарочиту привлачну снагу за душе мртвих (упор. СЕЗ, 31, 1924, 57 идд), и она је за њих зборно место[14]: кад дакле пијемо воду са реке не обезбедивши се претходно, ризикујемо да у себе унесемо неку душу и на тај се начин огрешимо.

У истом смислу учинимо грех и када мрсимо у пост: у својој расправи о постанку поста (ГНЧ, 41, 1932, 200 идд) покушао сам да утврдим да је у данима поста забрањено јести месо због тога што у то време душе имају слободу кретања, што се тада по правилу инкарнирају у животињама[15], и ми, једући месо, долазимо у непосредан додир са неком душом, евентуално је у себе узимамо, и тако се културички каљамо, чинимо грех. Грех, дакле, доиста може ући на уста; и да је то веровање у нашем народу укорењено, доказ су рационалистички покушаји да се оно обеснажи (упор. нпр. Вук, Посл., 876; 4169; СЕЗ. 32, 1925, 251, и легенду у Ћоровић, Свети Сава у народном предању, Београд, 1927, II, 56; такође и јеванђеље по Матеју, 15, 11 и Carl Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Giessen, 1916, 112 идд).

Да је грех умрети без свеће, то се види из санкција које иза тога долазе: ко умре без свеће може се повампирити (СЕЗ, 19, 1913, 239), а вампир, као што знамо, постаје на тај начин што у мртвога, кроз уста, уђе „некакав ђаволски дух"[16] (Вук, Рјечн., s. v. вукодлак), односно нека зла душа; и у овом случају, дакле, грех се јавља као последица додира са нечистом душом. — Што је рад о задушној суботи грешан, свакако стоји у вези са чињеницом да су тога дана душе у нашој непосредној близини: и у томе, дакле, случају додир с њима, или кршење прописа који важе за њихове дане[17], имају за последицу културичку нечистоту, грех.

Најзад, што је бајалица **грешна,** и услед тога за културичке радње (улажење у храм; узимање причешћа) неспособна, то долази отуд што се бајање увек врши уз асистенцију хтоничних, мртвачких демона, па је природно да ће се за све то време и онај који баје и онај коме се баје налазити у стању културне нечистоте и греха.

Број примера дао би се лако повећати. Али и из ових које смо навели види се јасно да је грех, по првобитном схватању, доиста **религијска мрља,** макула, која настаје **услед додира са мртвачким демонима.** После свега овога ми можемо констатовати само једно: да је грешност телесног акта и зачећа у томе што се том приликом мора, на неки мистичан начин, **доћи у додир са душама предака.**

Да ли би овај закључак био смео? Ни најмање. Треба, пре свега, подсетити на познато веровање да се у **новорођеном детету рађа неки предак,** да је, дакле, новорођено дете **инкарнација некога претка.** Из овога веровања, које је констатовано код многих народа и за које су се заинтересовали многи истраживачи (Tylor, Primitive Culture, London, 1920. 2, 3 идд; A. Dieterich Mutter Erde, Leipzig—Berlin 1913, 23 ид; A. Bertholet, Seelenwanderung, Tübingen, 1906, 12 ид; E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig—Berlin, 1911, 144; Bernhard Schweitzer, Herakles, Tübingen, 1922, 78 ид), резултира да при зачећу доиста игра улогу, и да је присутна, нека душа; ми смо, међутим, видели да додир са душом увек доводи у стање културне нечистоте и даје повода за ритуално чишћење. И што је у целој ствари најзанимљивије, овакво схватање оставило је трагова и у једном паралелном, сасвим конкретном и можда и првобитном значењу речи **грех.** Та реч, наиме, може чак означавати и самог **нечистог злог духа,** као што се види из следећих примера.

Девојка пошла ноћу по воду. Кад је захватила воду, јаве се у интову два вукодлака, прерушена у „обрстаре", метну је у интов, и крену. „Кад су се возили, каже један: ‚Ево ми паде шешир', а онај други: ‚Е већ смо на половици свијета'. Тај интов је возио **гријех,** а не коњи" (ZNŽOJS, 22, 1917, 319, Из Лике. Вукодлаци, претворени у коње, возе кола, „у по уре" из Сплита у Книн. В. и СЕЗ, 50, 1934, 167)[18]).

„Ако кућа буде праведнија ... то ће бити моје догодине вазда, а сада није нити може бити, јер га је *грех* преотео" (Србобран, 8, 1900, 141).

„Пођи, **гријеше,** од мене.

Кад кога нађе кака биједа"
(Вук, Посл., 4966).

„У том детету били **гриси,** сачувај Боже!
... То се дите кривило, мучило, лајало,
стра' је било гледат и слушат"
(ZNŽOJS, 10, 1905, 243. Пољице у Далмацији).

„У Боци кад како чељаде побјесни, каже се: **гријех** је у њему, тј. ђаво" (Вук, Рјечн., s. v. гријех. В. и Посл., 877). Уз овај и уз претходни пример ваља напоменути да болести уопште, а нарочито беснило, изазивају мртвачки демони, душе мртвих, које у човека уђу (упор. Julius Tamborino, De antiquorum daemonismo, Giessen, 1909, 71 ид; K. Beth y Handw. d. deutsch. Abergl., 2, 153 идд; E. Stemplinger, Antike und moderne Volksmedizin, Leipzig, 1925, 10 ид).

Овде долазе и примери из приповедака Стјепана Митровог Љубише који се наводе у RJA, III, 430: „Када су ме на те нанесли **гријеси** "; „Нанесе ме неки **гријех** да овдје лудо погинем"; „Шћепану не даде **гријех** да мучи"; „Донесе **гријех** Брђанина у село"; „Преласти ме **гријех** да послушам кнеза".

Ервин Роде почео је своје познато дело о души овим речима: „Der unmittelbaren Empfindung des Menschen scheint nichts so wenig einer Erklärung oder eines Beweises bedürftig, nichts so selbstverständlich wie die Erscheinung des Lebens, die Thatsache seines eigenen Lebens. Dagegen das Aufhören dieses so selbstverständlichen Daseins erregt, wo immer es ihm vor Augen tritt, immer aufs Neue sein Erstaunen"*. Генијални истраживач рекао је, дакле, да **стварање** живота мање интересује примитивног човека, ако га уопште интересује.

* „Непосредном осећању човековом не изгледа ништа тако мало потребно да се објашњава или доказује, ништа тако по себи разумљиво као појава живота, чињеница његовог властитог живота. Напротив, престанак овога тако по себи разумљивог постојања, ма где се десио пред његовим очима, увек наново изазива његово чуђење".

Из наше фразе, међутим, и из свега што се у вези с њом даје закључити, види се да наши преци, још у далекој прошлости, нису ипак према овом питању били равнодушни. Њих је, зацело, занимала мистерија зачећа живота, и они су о њој имали одређено мишљење. Питање је схваћено и решавано, како се уосталом само може и очекивати, у оквиру домаће религије, религије **предака.** Такво схватање нашло је свога израза у извесним установама и обичајима, о којима имамо намеру да се задржимо у једном од идућих чланака.

БАДЊИ ДАН И БОЖИЋ

„Ми Срби сматрамо и држимо да је Божић прави празник наш домаћи, ама није црквени" — рекао је Вук Врчевић, кроз уста једног простодушног српског свештеника. И Вук Врчевић имао је право. Божић, онакав како га је описао Његош, са сламом простртом испред огња, са бадњацима на огњу прекрштеним, са пушкама, пецивима, гуслама, песмама. и здравицама — тај лепи и мили Божић није празник хришћански, него старински српски.

У овом чланку биће говора о том старинском Божићу, који је црква примила као свој, дала му своје објашњење, и неколике доста безначајне детаље из хришћанског култа.

За гозбу која се о Бадњем вечеру облигатно приређује, вреде нарочити прописи. На њој, пре свега, мора учествовати сва чељад. Једе се не са стола, већ са пода по коме је прострта слама, или са вреће у коју је метнута слама. Само се извесна јела смеју и **морају** јести. Бадњидански колач не сече се ножем, већ се ломи руком. Не сме се појести све јело ни попити све пиће, већ се понешто оставља, преконоћ, на ономе месту са кога се вечерало. О Бадњем вечеру, исто тако и о првом и другом дану Божића, софра се не диже, нити се ђубре избацује. Вечера бива праћена нарочитим магичним радњама, магичним забранама, и молитвама. Сви ти прописи јасно казују да бадњиданска вечера има **религијски** карактер.

Од јела мора се спремити туцан пасуљ, од кога се једна кашика чува за Кростовдан. Исто тако, неизоставни су и ораси, који се једу сами или са медом, или се мећу у питу или резанце. За вечером мора бити и „божићног" меда, који се после чува као лек. Најзад, у неким крајевима (нпр. у околини Бањалуке, и у Банату) обавезно је и једење рибе.

Сва ова јела имају мртвачки карактер, и стоје у вези са доњим или „оним" светом. Пасуљ и боб, од којих су индоевропски народи познавали неколике врсге, имао је, одувек, важну улогу у култу мртвих код свих Индоевропљана. Он се давао као храна покојним прецима. О римским задушницама, лемуријама, бацао је домаћин душама покојника пасуљ, да 6и их заситио и одагнао од куће. Пасуљ који падне са трпезе — веровали су стари Грии — не треба дизати, јер је то (по једном објашњењу које нам је сачувао Аристотело) храна за какву душу која је ту у близини. То је по свој прилици био разлог што су Питагора и орфичари забрањивали једење пасуља: „Ако једеш пасуљ, исто је као да си појео **главу свога оца**". Наш народ употребљава пасуљ и боб при гатању, а сви предмети који се при гагању употребљавају, стоје у каквој било вези са доњим светом.

Са овим светом стоји у вези и орах, воћка и плод. По веровању нашег народа, на ораху се скупљају вештице (нпр. на чувеном ораху код Моловина у Срему, о коме говори Вук Караџић), а вештице су сигурно хтонични (подземни) демони. Овакво веровање, међутим, није ограничено само на наш народ. Данашњи Талијани верују да се под једним извесним орахом у Беневенту скупљају вештице из целе Италије. По Талмуду, на свакој ораховој грани има девет листа, и на сваком листу седи ђаво. Из Нероновог гроба поникао је орах, и на њему су живели ђаволи: орах је посечен и бачен у Тибар (тада су, што је такође карактеристично, навалили на њ гавранови!), и на месту где се налазио, „да би се тај крај ослободио од демона", подигнута је, године 1099, црква. У сицилијанским басмама позивају се у помоћ „ђаволи који живе на орасима" („diavuli di nuci").

У Лаконији и Месенији постојао је Артемидин култ, који је био везан за орах. О томе култу причала се легенда како је Артемидина свештеница претворена у ораховo дрво, а девојке, „каријатиде" (грчки **карион** = орах), које су ту играле коло (и такође припадале Артемидином култу), „побегле су на орах па ту и остале" (тј. такође се претвориле у орахе); за Артемиду, међутим, знамо да је првобитно била богиња смрти и доњега света. Наш народ верује „да је орах дрво вештица и злих духова"; ко под њим заспи, изгубиће снагу; ко посече ораховo дрво испред своје куће, мораће ускоро умрети; млад човек не треба да сади орах, јер ће умрети чим дрво достигне дебљину његовога врата. Пошто је орах, очевидно, дрво доњега света и злих демона, можемо само очекивати да његов плод служи као храна тим подземним демонима. И доиста је тако. Римски младожења, кад је уводио младу у своју кућу, бацао је пред прагом орахе, да би нахранио и одобровољио подземне демоне, душе предака, које се налазе под прагом. За време епидемије чуме (која се замишља као жена — назива се, нпр., еуфемистички „тетка" — и која је, као и сви демони болести, **хтонични** демон), остављају наши сељаци на тавану за њу, да би је одобровољили, воду, сапун, чешаљ, и **орахе.**

Мед је такође јело које се код Грка и Римљана, Индијаца, Словена и уопште Индоевропљана, даје душама покојника, и уопште демонима доњега света. Он не сме да изостане из даће и уопште помена мртвих; упор. нпр. наш обичај да се на даћи служи ракија помешана са медом, а о слави (која је у ствари подушје прецима!) кољиво које такође може бити с медом помешано.

Што се тиче рибе, и она стоји у извесној вези са доњим светом. Довољно је, на пример, подсетити на ритуално једење рибе у разним мистеријама, на рибу као символ на гробовима, хришћанским и паганским, или као украс на вазама и пехарима, које су многи од средоземних народа стављали у гробове, поред мртваца. Код многих народа, риба је символ душе: у њој је инкарниран дух предака; отуд је нпр. код Мисираца, и других народа код којих је иначе забрањено једење рибе, допуштено то о **задушницама.**

Већ из овога што смо рекли јасно је какав циљ има бадњиданска вечера. Пошто се на њој смеју и **морају** јести само извесна јела, која имају јасан хтонични карактер, јасно је да је она у ствари гозба, част мртвима, онако исто као што је даћа или помана част мртвима. И доиста, између бадњиданске гозбе и даће, између прописа о Бадњем вечеру и прописа о задушницама,

постоји толика сличност и унутрашња сродност да се сви ови обичаји морају уврстати у једну категорију.

На дањи, пре свега, мора учествовати сва чељад, и вечеру не сме нико прекидати кад хоће, већ се сви дижу у један мах; међутим, исти овакви прописи важе, бар у источним и југоисточним крајевима нашега народа, и за гозбу о Бадњем вечеру. Душе покојника, и хтонични демони уопште, плаше се гвожђа (гвозденим машицама, нпр., терају се змије, за које знамо да су подземни демони; гвозденим ножем растерују се облаци с градом, односно душе утопљеника које те облаке воде, итд.), па је отуда гвожђе у мртвачком култу забрањено: покров, нпр., не сече се ножем, већ оштрим каменом; и нигде се не ушива (свакако зато да не би дошао у додир са иглом, која је од челика или гвожђа); погача, на дањи, не сече се ножем, већ се ломи.

Међутим, ми знамо да је употреба гвожђа забрањена и преко Божића: постоји строг пропис да се још на Бадњи дан морају склонити ватраљ, ножеви, кашике, и везати вериге; бадњидански колач, као и погача на дањи, не сме се сећи ножем, већ се ломи руком. Зашто ти прописи? Очевидно зато што је нама циљ да о Бадњем вечеру **скупимо** душе покојника, па због тога склањамо све чега се оне плаше. „Док се мртвац из куће не изнесе, кућа се не чисти" (Милићевић, Живот Срба сељака); и о Божићу се, као што знамо, не сме чистити кућа два или три дана. Зашто? Зато да се не би почистале душе. Душе се, доиста, могу „почистити" метлом. Стари Грци, кад би задушнице биле завршене, чистили би кућу метлом и говорили: „Напоље, душе! Нису више задушнице!" Исто тако, и уз исте формуле, кад би дања била свршена, чистили су душе предака метлом стари балтички Словени.

Познат је већ пропис да се мртвац мора „чувати", и да, док је он у кући, бар неко мора бити будан. Исто овакво бдење, и из истих религијских разлога (присуство душе, тј. демона кога се плашимо), прописано је и за Бадње вече. **Бадње вече** можда је чак добило и своје име према овом ритуалном **бдењу.**

Један од врло познатих божићних прописа је пропис који се односи на „мир божји" и на „мирбожање" (мирење између себе и љубљење). Преко божићних празника нико никога ни од шале не сме ударити! Тај пропис божјег мира не вреди за све празнике (нпр., из једнога писма кнезу Милошу види се да су Сибничани, и то не у афекту, већ после размишљања и решавања, убили неког одбеглог заточеника на сам дан Благовести, и главу послали кнезу Милошу), али строго вреди за све **задушнице** у години. Класичан пример за мир божји о **слави** (која је, као што смо рекли, у ствари помен покојним прецима) јесу савети краљице Јевросиме у народним песмама о Краљевићу Марку и Ђему Брђанину, и о Турцима у Марка на слави, па онда дирљива историја о војводи Ивцу. „Мирбожање" имамо и о Белим покладама (које се због тога зову и **проштене** покладе), и о дружичалу, а то су све празници из мртвачког култа.

Најзад, у заједничке прописе долази и обавезно дељење јела странцима, просјацима, невољницима. То „дељење за душу", и „дељење из руку", практикује се, као што је добро познато, увек о задушницама; али исти тај пропис вреди и за славу и за Божић, као што се, нпр., види — да не тражимо друге примере — из једног дирљивог описа у Бесаровићевој приповетки „Мула Мехо", где се прича како богате Сарајлије шаљу, о Божићу, свакојаке понуде сужњима у тамници.

Очевидно је, према томе, да божићни празници имају све потребне карактеристике **задушница.** Да би ствар била јаснија, споменућемо да се, нпр., у хомољском срезу на први дан Божића дели јело за покој душе умрлих. и одлази на гробље, па се и тамо дели за покој душе умрлих. Гозба о Бадњем вечеру је гозба намењена мртвима, и на њу се чак мртви **позивају,** али у формулама које данас нису сасвим јасне. У околини Ниша, на пример, изнесе домаћин постављену софру напоље, и позива овако: „Сваки празник да ми дође сад на вечеру, а летос да ми нема града ни на њиви ни у винограду"; демони којима овде нудимо вечеру да би нас поштедели од града, могу бити само **душе мргвих** (у првом реду удављених и насилно уморених), јер оне доводе град и непогоду. На Косову домаћин, увече, излази **на врата,** и, у старинским формулама, позива душе покојника на част (исто онако као што су стари Пруси, о задушницама, излазили **на врата** и отуд позивали мртве на част). Можемо још напоменути да су она четири ораха које српски домаћин, пре почетка вечере, баца у четири угла, намењена директно душама предака; у Подрављу место ораха баца се пасуљ — исто онако као што су

Римљани, о задушницама, бацали мртвима пасуљ и њиме „откупљивали себе и своје". За душе предака обично се замишља да се налазе у угловима собе: балтички Словени, о задушницама, бацали су, за мртве, помало од свакога јела у собне углове; стари Лети, када би, после гозбе, „чистили" душе предака напоље, обраћали су нарочиту пажњу на собне углове, и — пошто се ту душе најрадије скупљају — лупали у њих секиром. Упор. и „запећне" женске претке код Руса.

Да су божићни празници, у старој српској религији, били дан мртвих, задушнице, не треба нимало да нас изненади. Цела зимска сезона, када бесне непогоде и када су ноћи дуге, према религијским схватањима наших предака, тешка је и критична. Тада су мртви у покрету. Хекатина војска, Одинова „дивља војска", „караконџуле, вештице, авети, и свака нечастива сила", славе тада своје оргије. Та сезона нарочито је јасно обележена у германској и словенској религији. У прво време, када се још није имала тачна идеја о сунчаној години, протезала се ова сезона, отприлике, кроз цео новембар и децембар и другу половину октобра. Доцније је тај критични период ограничен само на дванаест дана од Бадњег вечера до Крстова дана. То су познати „некрштени дани" код нас, или код Немаца **Zwölfnächte** — фаталан период, пун религијског страха и свакојаких магичних предохрана. У то време сељаци, кад ноћу из куће излазе, „међу за појас по кору хлеба или соли, по главицу бела лука или другу какву ствар, као предохрану од сваке нечастиве силе". У таквом времену, када су мртви врло моћни, и када се налазе у нашој близини, доиста је најзгодније, и **најопортуније,** давати им задушне гозбе.

Иако се налази у једно; тако критичној сезони какви су некрштени дани, Божић је ипак празник пун весеља и неограничене слободе. „Нема дана без очнога вида, — Нити праве славе без Божића." Разуме се да се, у првом реду, једе у претерано великим количинама. Једна народна пословица каже за Божић да је „мастан и премастан". „О Божићу се објести и побљувати није никакве срамоте" — каже Вук. Иста оваква лиценција важила је и за пијење. Вино ни у ком случају не сме изостати са божићне трпезе („А што ми се највише допада — Што свачему треба наздравити"), и никоме, па чак ни женама, не замера се ако тога дана у пићу претерају. „Ако сам се опила, Божић ми је дошао" (Вук Посл., 107).

Људи, кад хоће да пију, увек лако нађу за то повода — ту идеју лепо је развио Јован Јовановић Змај, у једној својој духовитој песми. Али божићно пијење имаће ипак неки други разлог. Вино и опојна пића, код многих народа, везани су за култ, и, у извесним моментима, верни **морају** пити све док се не опију. Примера за овакво пијанство има и код некултурних и културних народа, код Индијанаца у Мексику, код модерних Јапанаца — који су, и једни и други, иначе врло трезвени народи — у Дионисовом култу код Грка. Према томе, и наше пијење о Божићу могло би имати религијски значај. Да је то доиста тако, види се јасно из факта да се код нас, о Божићу, пијење не само **одобрава** већ, у једној благој форми, и **наређује:** „Доста пута" — каже Вук у „Рјечнику" — „**опоје** га [тј. полаженика], те се и побљује, и **кажу да је то добро**". Божићно пијанство извесно је, дакле, **ритуално пијанство.**

Како да се ово објасни?

Ја ћу овде изнети два могућна објашњења.

У српској приповетки о светом Сави и ђаволу прича се како је свети Сава радио са ђаволом „баштованлук", и стално га варао на тај начин што му је — остављајући увек **њега** да бира — давао час оно што је **над** земљом, а час оно што је **под** земљом. То је варијанта познате приповетке о „превареном ђаволу", за коју знају врло многи и европски и азијски народи. Болте—Поливка налазе паралеле код скоро четрдесет народа, а опет, из саме француске књижевности, наводе они не мање од 31 варијанте. Приповетка „Свети Сава и ђаво" постала је, дакле, по заједничком обрасцу, али у њој има један додатак који је специјално српски. Каже се, наиме, да је свети Сава, заједно с ђаволом, **посадио виноград,** па је после обрао грожђе, метнуо у кацу и **источио вино;** вино је задржао себи, а џибру је оставио ђаволу, који је од ње начинио ракију. Свети Сава је пробао ракију, и благословио је[1]. — Тај податак о грожђу и о вину не налази се **ни у једној јединој** страној верзији, иако се број тих верзија пење на стотине, иако се у њима спомињу углавном исти плодови (лук, купус, пшеница, кромпир, репа) који и у српској верзији. Значи да је он оригиналан српски.

Откуда тај додатак? Он није ту дошао случајно, него је унесен једино — као што ћемо видети — из тога разлога што је у српској верзији носилац приповетке **свети Сава.** Вино је у

индоевропским и оријенталским религијама (са изузетком, углавном, само ислама) имало велики углед и играло важну улогу у култу. Чокот и вино су симбол живота и спасења, принцип „горњега" света; кад дође нов, срећан век (који је имао да инаугурише Месија), онда ће, у првом реду, „горе капати слатким вином". Интересантно је, међутим, да је, у споменутим религијама, божанство које обнавља и спасава свет, које учи људе и уноси у свет нову културу — у исто вре-ме и **проналазач, први култиватор лозе и вина.**

Такав је старозаветни Ноје, који је први посадио виноград и напио се вина; за Ноја, међутим, знамо да је обновио свет после потопа, и да има све атрибуте месијске (упор. пророштво о њему у 1 Mos., 5, 29: „Овај ће нам донети утеху у пословима и мукама овога живота"). Такав је и Дионис, познати вински бог, који путује и уноси свуда берићет и културу. Такав је и мисирски спаситељ, Озирис, који је, уставши из мртвих, омогућио живот свима што у њега верују; **и он** се још у најстаријим текстовима спомиње као винско божанство. На овом месту може се споменути и симболичан говор нашега Спаситеља, Исуса Христа, који је о тајној вечери, благословивши вино, рекао да је то његова крв, и који је, на другом месту, рекао за себе да је **чокот.** У категорију оваквих спасоносних „тезмофорских" божанстава, која путују по свету и уносе ред, културу и благостање, долази, у свој потпуности, и свети Сава — **разуме се,** не историјски Сава, син Немањин, него старинско српско божанство које је, у српским легендама, добило Савино име, а задржало своје старинске функције. Тај „свети Сава" путује по српским земљама, учи народ како ће да оре, да меси хлеб, да прави сир, да сеје лук, ослобађа људе од власти ђаволове, гради мост између Будве и острва. Он је српски Дионис, или Орфеј, или Херкул, или Тор. Отуда он у српској народној приповетки цеди вино и благосиља ракију.

Али вино, које стоји у вези са божанствима што обнављају и спасавају свет, има важну улогу баш у оном моменту кад почиње та нова ера. Божанства, у том тренутку, обично пију и опијају се. Споменут је већ случај са Нојем. Али има и много старијих примера. У вавилонској теогонији „Енума елиш", кад је свима боговима запретила опасност од страховите Тијамат, предали су они сву власт у руке Мардуку; овај се подухватио да са чудовиштем поведе борбу, однео је најзад победу, и „спасао" свет:

> [Велики богови] Уђоше ....
> И посадише се за трпезу,
> Јели су хлеба, и спремили су вина.
> Слатко пиће ухватило им је сва чула,
> Зачас су се напунили вином и опили се.
> Опили су се баш добро, и срце им се разиграло,
> И они предадоше судбину Мардуку, своме спасиоцу.

Оно што се у макрокозмосу десило једанпут, то се у микрокозмосу понавља сваке године: као што су се једном, у моменту обнављања, рађања новога света искупили богови на већe, тако се сваке године о Новој години, која је „празник Мардуковог устајања", скупљају богови око Мардука, да ту утврде судбину и поделе власт за целу наредну годину. Сви догађаји, све радње из почетка **васионске** нове ере, понављају се, подражавају, и о свакој Новој тодини, између осталога и **пијење.** То ритуално пијење могло је прећи на римску Нову годину, која је, и стварно и у форми, копија вавилонског **реш-шати** (нове године). Римски обичаји о Новој години, међутим, прешли су — како се често узима — једним делом на божићне **празнике** код свих народа са римском културом: најбољи доказ за то имамо у томе што су, према римској Новој години, коју су Римљани називали **Calendae,** многи народи (нпр. Французи, Руси, Срби, Бугари, Мађари, Румуни, Грци, Арбанаси) назвали свој Божић или извесне божићне обичаје (упор. нпр. наше речи колендо, колендати, итд.). И тако би се могло поставити питање да ли ритуално пијанство о нашем Божићу није можда имало свој праобразац у вавилонском ритуалном пијанству. Ово утолико пре што доиста има научника који верују да је и пијење о јеврејском празнику Пурим (Нова година?), и уопште свако ритуално пијење о Новој години, постало под вавилонским утицајем, непосредним или посредним (преко римских Сатурналија).

Да ли је таква претпоставка вероватна?

Ми можемо рећи да је вавилонска религија и култура вршила доиста моћан утицај и на оријенталске и на класичне народе. Али је њихов утицај ишао, можда, још даље но што се то за сада може да контролише. Познати вавилониста, Алфред Јеремијас, на пример, мисли да су вавилонско-оријенталске религијске идеје и митови, нарочито козмогонија, па онда митови о Адонис-Тамузу, били дошли у германски свет још пре Тацита. Иако оваква „панвавилонска" схватања не наилазе увек на одобравање, ипак се не да порећи да је вавилонског утицаја, чак и на далеком европском северу, доиста **било,** и нама сада остаје да сваки појединн случај испитујемо за себе, па тако и ритуално пијење о Божићу и Новој години.

Ми смо малочас видели да и српска митологија познаје божанство које путује, ствара културу, доноси спас. и да се то божанство јавља и као култиватор лозе. У томе детаљу подудара се српска митологија са мигологијама које су сродне са старом вавилонском, или можда чак и зависне од ње (јеврејска, мисирска, донекле и грчка митологија, с обзиром на то да је Дионис, као **Таласопориос, оријенталског** порекла). Али и она напред споменута митска гозба у епу „Енума елиш" има своје паралеле у нашој митологији. Богови који држе седницу око софре, и, уз чашу вина, предају власт једноме између себе, подсећају нас јако на свеце који „деле блато" у 1. и 2. песми друге Вукове књиге. Основни мотив и у вавилонској песми и у српским песмама исти је: то је **пропадање** и **обнова света.** У страховитом метежу, у коме узимају учешћа сви елементи (море које удара у обалу, земља која се тресе, небеске воде и громови), врши се подела власти, па онда свет пропада и наново се обнавља. У томе тренутку вавилонски богови пију. А да ли пију и српски свеци? У 1. и 2. песми из Вукове збирке то се не каже изриком, али се цела ситуација — збор светаца — ипак најлакше даје замислити око софре; упор. нпр. слику у песми „Свети Никола" (Вук, Пјесме, 2, 21):

„.... У Павлову светом манастиру,
Постављени од злата столови,
Сви се свеии редом посадили:
Наврх софре Сава и Марија,
По дну софре Петка и Нељеља;
Славу диже светитељ Никола,
И напија у славу Ристову", итд.

У истој песми, стих 17 ид, каже се чак да ово није свецима био први збор уз чашу вина:

„И досад смо пили ладно вино,
Ал' нијесмо, брате, дријемали", итд.)

Уосталом, да су свеци доиста поделили „благо" поред софре и уз вино, **каже се изриком у** једној варијанти из Черигаја у Херцеговини:

Пију вино три Божија свеца,
Пијућ вино дио заметнуше:
Светом Пери цвиће и пролиће, итд.

Да би сличност била још већа, може се споменути да су, у варијанти са Хвара, свеци који око софре деле „дарове" — **божићни** свеци; и тако се преко тога детаља може наша народна пема о „свецима који благо деле" везати не само са козмичним вавилонским митом већ и са обичајем сакралног пијења о **реш-шати.**

При свем том, ми не бисмо смели тврдити да је ритуално пијанство о **нашем** Божићу вавилонско-римског порекла. Наше песме о „свецима који деле благо" имају, додуше, свакако за праобразац какву вавилонску козмогонију, али то је митологија и литература, и то још не значи да смо ми, примивши мит, примили и сакрални **обичај** који је с тим митом у вези. Чак је и мотив о свецима који се договарају пијући вино могао постати и без вавилонско-оријенталског утицаја. Не треба заборавиги да су стари индоевропски народи, па међу њима и наши преци, обично држали зборове и договарања уз јело и пиће, **нарочито уз пиће,** упор. нпр.

за Германце класично место у Тацитовој „Германији", глава 22; седница ахејских вођа, у деветој песми „Илијаде", држи се такође уз вино; о Персијанцима и о Скићанима говоре Херодот и други. У том погледу, уосталом, свет се није много променио. Прост народ и данас се радо договара и конферише уз пиће. Мотив пијења у песми „Свеци благо дијеле" не мора, дакле, бити вавилонског порекла: он је општеиндоевропски и, донекле, општечовечански. Ритуалном пијанству о српском Божићу мора се, дакле, потражити друго објашњење. Обичај је, свакако, врло старински, и о њему би се дало рећи отприлике ово.

Вино се, у религији уопште, јавља као супституција за крв, а крв је у култу хтоничних божанстава и демона имала врло велики значај. Кад је Одисеј силазио у доњи свет да пита Тирезију за савет, он је заклао црну овцу, појио крвљу душе мртваца, и чим би коју напојио, дошла би она до свести, могла је да позна Одисеја и да говори с њим. Зашто? Зато што је према врло старинском, пола религијском, пола медицинском схватању, крв исто што и **душа** и **живот.** „Јер је душа свакоме тијелу крв његова; то му је душа" (3 Mos., 17, 4). Покојнику, да би на оном свету могао продужити егзистенцију, потребна је крв. Отуда обичај **изливања крви по гробу** — обичај за који има доста примера код данашњих некултурних народа (нпр. кад Аустралијанци задају себи, над отвореним гробом, ране и пуштају да се крв излива на мртваца), али су за њега знали и Грци и Римљани, стари Германци, Израиљци, итд. У ову категорију спада и наш обичај грђења лица. Крв се излива на гроб зато да би је мртвац пио и — као оно у „Одисеји" — дошао до свести. Кад је Неоптолем, на Ахиловом гробу, хтео да закоље Поликсену, апострофирао је он дух очев овако: „О, сине Пелејев, оче мој, прими ово чаробно пиће... дођи да пијеш црну, свежу крв".

Из различитих разлога, најпре економских па онда и хуманих, људске жртве и крвне жртве уопште почеле су да се замењују другим, мање скупим и мање свирепим жртвама. Место крви могла је, на пример, да се употреби црвена боја (и доиста, њоме се покаткад, у преисторијској Европи, преливају гробови, или се бојадишу кости, или се покојник покрива црвеним огртачем, итд.), али је много чешће употребљавано **вино.** Вино је за тај циљ, доиста, сасвим подесно: црно вино, пре свега, има боју крви; осим тога, у вину се налази божанска, животворна снага (упор. нпр. интересантно резоновање у Херодота, 3, 22). У семитским језицима вино се често назива „крв од лозе". Мисирци су причали да је лоза поникла из крви палих титана, а један савременик Александра Великог каже за вино да је „земљина крв" (**sanguis terrae**, у Плинија Старијег). Да је вино доиста дошло као замена за крв, лепо се види и из Библије: Мојсије, кад је склопио стари савез између Господа и Израиљаца, излио је **крв** („А Мојсије узе крв, и покропи њом народ, и рече: ево савеза који учини Господ с вама за све ријечи ове"), а Исус Христос, кад је склопио **нови** савез, употребио је за то **вино** („Ова је чаша нови савез крви која се за вас прољева")[2].

У сваком случају, вино и либације вина имају, у мртвачком култу, ванредно велики значај, код свих индоевропских народа. Ахил је, поред Патроклове ломаче, изливао вино на земљу, „призивајући душу јаднога Патрокла"; Еneја пере вином кости свога пријатеља Мизена, итд. И у мртвачком култу код нас употребљава се вино често и на различите начине, упор. преливање мртваца и преливање гроба вином; на месту где је покојник издахнуо оставља се чаша с вином; где постоји обичај накнадног погреба (нпр. у Старој Србији), ту се кости перу у вину, итд.

Остаје још да споменемо најважнију употребу вина у мртвачком култу. Има, у томе култу, један популаран начин жртвовања: покојнику се јело и пиће не дотура непосредно, тј. не излива се по гробу, нити се ту оставља, већ се троши на заједничкој гозби. Сматра се, наиме, да у тој гозби учествује и покојник, па се за њега обично резервише и место. Вино се, том приликом, даје покојнику у нарочитој свечаној форми: оно се њему **намени,** „за испокој душе", или „у славу, а попију га учесници на гозби. Овакав начин жртвовања, сакралног пијења за рачун овога или онога, постоји (обично под именом „здравица") у свима важним моментима из култа предака, о **дањама** и **слави,** која је као што смо рекли, помен покојним прецима. Такве „здравице" у херојском хтоничном култу биле су познате и осталим индоевропским народима (нпр. испијање вина за рачун Агатодемона код Грка и Minnetrunk код Германаца).

Све јело и пиће које се потроши на дањи и слави намењено је покојнику, и то он посредно и добија. Уколико се више поједе и попије, утолико боље по покојника. „Сељаци

верују да ће софра на ономе свету пред њиховим дететом [односно пред оним за кога је спремају] бити утолико пунија уколико они буду више делили на овом свету" — такво уверење имају сви примитивни народи, и оно је довело до безумног расипања на свима гозбама из култа мртвих. Јело и пиће трошило се и троши се и данас у невероватним количинама. Ахил је, поред ломаче свога побратима, целу целцату ноћ просипао вино на земљу. У Риму су чак морале бити законом забрањене либације вина приликом погреба. За безумно пијење о дађи имамо свакако најстарији словенски пример у погибији кнеза Мужока (Мусокиос), која се десила у VI веку, у околини Силистрије. Мужок је давао подушје своме брату, и тим поводом напили су се и он и сва његова војска толико да су их „Ромеји" на спавању изненадили и уништили. Славе у Црној Гори ".... трајале су по читаву недељу дана, док је у кући трајало јела и пића. Са свих страна читава војска гостију дође ... После славе домаћин остане у празној кући, скрсти руке и кука међу гладном децом" (Љ. П. Ненадовић). Карактеристичне су и наше пословице: „Пије се као на гробљу"; „Најео са као сироче на задушнице"; „Напио се као поп на задушнице"; „Крсно име није ти изненада дошло, нити ти је за невољу свадбу чинити", итд.

Сад је ритуално пијење о Божићу јасно. Бадњи дан и Божић су, као што смо видели, задушнице, и због тога је једење и пијење, које овде није ништа друго него сакраментална жртва, сасвим, разумљиво. „Добро је" кад се неко напије због тога што су у том случају преци, за чији рачун пијемо, задовољени, па ће нам вратити љубав на тај начин што ће нас, у идућој години, наградити берићетом. Јер од предака зависи плодност, људска, сточна и пољска. Ми баш о Божићу имамо рачуна да своје божанске претке одржимо у добром расположењу, јер им се баш тих дана, више него икада, молимо и вршимо на њих пресију (тај циљ има највећи део божићних врaћбина!) да нам ту плодност поклоне. У нашем је, дакле, интересу да сакраментална жртва испадне што богатија, и да се од јела и пића потроши што више.

Ово објашњење ритуалног пијења свакако је простије и тачније од оне вавилонско-римске теорије, коју смо, ипак, морали узети у обзир зато што има озбиљних научника (нпр. Мартин Нилсон) који многим божићним обичајима траже на тој страни порекло.
Један од најпознатијих обичаја о Бадњем вечеру јесте посипање куће сламом. Слама се донесе у исто време када и бадњак, те се, у врећи или везана конопцем, остави пред кућом. Кад зађе сунце, домаћин унесе сламу у кућу, и простире је свуда; том приликом он квоца, а деца иду за њим и пијучу. После тога баци у сва четири угла по неколико ораха, па онда сви седну и вечерају.

Ми смо видели да је бадњиданска вечера у ствари гозба покојним прецима. Они тада бивају позивани на част. А зашто се, том приликом, просипа по кући слама? Одговор је врло прост: слама има, и за богове и за душе предака, **нарочиту привлачну снагу.** Кад су Индоаријевци душама предака, и боговима уопште, приносили жртве, простирали би их они по трави, по сену, или **по слами,** и призивали претке и богове да дођу на сламу и приме те жртве.

Такав обичај забележио је Херодот код Персијанаца: „Кад ко хоће да принесе жртву, он доведе жртвено живинче на чисто место, и призове бога... Кад жртву рашчеречи, скува месо, проспе што мекше траве, понајвише детелине, па по њој разастре месо. Пошто га тако разастре, маг запева теогонију", итд. Такав обичај познавали су и Грци, који су по Хестијином олтару, и по олтарима других богова, разастирали траву; Римљани су, исто тако, у старије време приносили жртве на трави и бусењу. Нарочито је важну улогу играла трава и **слама** у старом индијском култу. Ту се богови врло често позивају да дођу на траву или сламу и приме жртве које им се приносе. У „Ргведи" приносе потомци жртве својим прецима, и обраћају им се овако: „О, оци ... приближите се **по слами** ... На лепа јела што су простра **по слами** позвани су оцеви... нека дођу, услише нас, проговоре нам и помогну ... Приближите се, седите сваки за свој сто, уживајте јела прострта *по* **слами,** дајте нам добро", итд. Приношење жртве (најчешће либације) **душама предака** на трави или слами сачувало се и до данас код неких индоевропских народа.

У источној Србији постоји обичај да се, о четрдесетодневном помену, простре по гробу слама и по њој поређа јело. Очевидно је да слама, за душе, има привлачну снагу зато што су оне навикнуте да на њој нађу јела. Није тешко погодити ни разлог због чега се душама предака и боговима простире јело по слами: божанства једу на исти начин на који људи, а примитивни индоевропски народи место столова, за које нису знали, простирали су сламу и с ње су јели. — Има још један леп доказ да је слама за душе привлачна. Познато сазвежђе на небу зове се

Кумовска Слама; по веровању многих народа, нарочито индоевропских, то је пут којим **душе** иду на небо. Интересантно је и то да се Кумовска Слама у неким језицима (на пример, литавском) зове **Птичји Пут** или **Мишји Пут;** међутим, по врло раширеном веровању, у тицама и у мишевима налазе се душе покојника.

Сад нам је јасна улога сламе о Бадњем вечеру. Тога вечера позивају се душе предака на част, и да би се те душе **привукле,** даље: да би имале на чему јести, простире им се слама. И доиста, чим се простре слама, вечера се, и једе се међу на ту прострту сламу, или на врећу напуњену сламом. На вечери мора учествовати сва чељад — имамо дакле доиста теоксенију у старинском смислу.

После овога, лако је разумети и друге божићне обичаје у вези са сламом. Кад се уноси слама (а то бива пред вече, после заласка сунца), домаћин је просипа по целој кући; том приликом он квоца, као квочка, а остала чељад, деца нарочито, иду за њим и пијучу. Малочас споменуто је да душа покојника, или и живог човека, може ући у тицу — да уопште може имати облик тице. Такво веровање врло је раширено и данас код примитивних народа, и било је познато свима индоевропским народима. Душа, лака и покретљива као што је, доиста не може имати бољег симбола но што је тица. У једној чешкој песми каже се: „Крв је кипела из силног Владислава, разливала се по земној трави и текла у земљу,... и тада је изашла душа из његових уста и одлетела на дрво, и ту је летела тамо амо ..." У чешким народним песмама чест је мотив да душа као „бела голубица" лети ка небу. Итд. Врло многе примере из веровања примитивних народа покупио је познати Фрезер, у своме делу Golden Bough.

Такво веровање постоји и код нашег народа: Вук у „Рјечнику" каже да је вештица „жена која... има у себи **некакав ђаволски дух,** који у сну из ње изиђе и створи се у лептира, у **кокош или у ћурку,** па лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу". Тице од дрвета, које наш народ намешта по гробовима (обично око крстова), имају за циљ да у себе приме душу. — Ако примитиван човек има потребе да зове душу, он ће је **вабити,** онако како се вабе **тице.** Таква потреба јавља се често, нарочито онда када је душа у опасности да, под пресијом злих демона, остави тело. На Малајским острвима, кад се ко избави из какве велике опасности, или дође са каквог дугог и опасног пута, или кад се врати неко за кога се мисли да је погинуо или умро, његови пријатељи бацају му у лице зрна пиринча и вичу **коер, коер** — исто онако као кад вабе кокошке. Разлог је томе врло јасан: душа је у опасности да оде из тела, и зато се ваби на пиринач да би се задржала или вратила натраг. Обичај вабљења душе квоцањем, познат је и хришћанским Коптима. Најјаснији, међутим, и (за објашњење квоцања о Бадњем вечеру) најважнији пример имамо у руском мртвачком култу. Белоруси, кад приреде мртвачку гозбу и прописно нахране претке, терају их овим речима:

Свети оци, ви сте долетели,
Па сте јели и пили.
Одлетите сада натраг, кући!
Кажите да ли вам још шта треба,
Него, боље је, **летите** на небо.
Иш! Иш! (акышъ! акышъ!)

Према овоме, просипање сламе и квоцање о Бадњем вечеру има очевидно за циљ да скупи душе на гозбу. И доиста, чим се поспе слама, домаћин баци четири ораха у четири угла (храна мртвима!), и одмах се седа за вечеру.

Има, осим квоцања, још један начин да се душе предака привуку. У Вуковој збирци налази се пословица: „Ђе је слама, ту је слава". Уз ту пословицу каже Вук: „Мушкатировић мисли да је ово бачка пословица, али ја мислим да је и општа српска; јер може бити да се овде мисли и на оно што се слама о Божићу простире по кући, а и о крсним именима простире се пријатељима да спавају, и у зимно доба не може кућа ласно да се мете, него се слама једнако види по њој". Вуково тумачење, на овом месту, не изгледа ми довољно прецизно; важно је, међутим, што он каже да је пословица „општа српска", да је дакле свакако аутентична и старинска. Много је одређенији кратак податак о тој пословици у Вуковом делу о Црној Гори и Боки Которској. Ту се каже: „У Рисну је обичај да се простирући **сламу** виче: куда слама, туда

слава". Очевидно је да ове речи имају исти циљ који и квоцање, тј. да **сазову душе предака:** оне се сазивају на тај начин што им се скреће пажња да ће, где се простире слама, бити **гозбе.** — И из овога се места лепо види какву је улогу имала бадњиданска слама.

ТРИ БОЖИЋНА ОБИЧАЈА

У једном латинском рукопису XV века, који се чува (или је раније био чуван) у петроградској публичној библиотеци, — споменута су (свеједно којим поводом), поред неколиких других занимљивих детаља из пољског и општесловенског паганизма, и три пољска божићна обичаја. Пошто ми, Словени, не располажемо богзна како старим историјским изворима, добро ће нам доћи сваки религијски податак, ма како био кратак и неугледан, из тако давног времена какав је XV век; нарочито још ако се томе податку могу наћи модерне паралеле. Тај кратки одломак у српском језику гласи овако: „Неки (Пољаци) на дан Господњег рођења или уочи тога дана 1) не дају никоме ватре на зајам; 2) извесне личности за које мисле да су срећне позивају, рано ујутру, у **своје** куће, да би и **њима** донеле срећу; 3) неки опет зову вуке на гозбу, да би им тако биле овце од вукова сигурне".

Обичаји споменути овде као пољски били су некада познати и другим Словенима; код Срба сачувани су они до данашњег дана.

Пропис да се о Бадњем вечеру **не сме ватра давати на зајам** познат је и српском народу; разуме се да је овде реч не о ватри из жижица или, можда, из кресива, него о ватри са огњишта (упор. и С. Тројановић, Ватра, 22). О тој ватри и њеној улози у српској религији могло би се говорити много. Ватра са огњишта једна је од највећих домаћих светиња;
она је, и код Срба и код других народа, центар за домаћи култ. Српска млада, када први пут уђе у нови дом, мора да пољуби огњиште; пред огњиштем, о Божићу, врши се „мирбожање"; огњишту, и ватри на њему, приносе се чак и жртве: понекад се бацају мрве хлеба и сипа вино; нова млада, кад улази у кућу, посипа огњиште житом; на Божић ујутру полаженик дарује ватру новцем; у источној Србији о Светоме Мрати коље се петао и веша о вериге. Ватра на огњишту има и нарочиту супранормалну моћ: она разгони ноћне демоне; предмети који су близу огњишта преноћили могу донети њиви плодност. Кад тако стоје ствари, није никакво чудо што свака српска кућа суревњиво чува своју ватру, и не даје је коме било и кад било.

Питање је сада **због чега** су огњиште и ватра на њему свети. Шта ми у тој домаћој ватри замишљамо и шта то даје њој толики значај у домаћем култу? У неким религијама кроз ватру појављује се божански нумен, код Индијаца нико мањи него Агни, код Грка Естија, код Римљана Веста, код Германаца (како се раније обично тврдило) Локи. Наш народ и Словени уопште нису, изгледа, познавали неко одређено божанство домаће ватре. Њихова схватања остала. су на примитивнијем ступњу. Када се мужици у неким крајевима Русије селе из старе куће у нову, узме домаћица жара са старога огњишта, и замоливши заштитника куће, домовоја, **да пође с њима у нову кућу** („хајде, чико, са нама у нови дом"), пренесе жар на ново огњиште. Очевидно је, дакле, да се у домаћој ватри замишљао **дух предака.** Чеси, о задушницама, бацају у ватру мрве хлеба „**за душе** у чистилишту".

У селима на старој тромеђи (у врањском округу) петао који се о Светом Мрати коље и веша о вериге мора бити црн, или бар затворене боје, а нипошто бео; њему се у кљун меће по која длачица од сваке врсте домаће стоке (очевидно, као супституција, замена за жртву састављену од тих животиња); први пропис доказ је да су демони који се замишљају у ватри и којима се жртва приноси — **хтонични** (подземни) демони (јер се само таквима кољу **црне** животиње); други пропис још је одређенији и јасно показује да ми овде имамо посла са **душама предака,** јер се само њима приноси **мешовита жртва** (жртва у разним врстама плодова или хране). У ватри на домаћем огњишту, доиста, налазе се **душе предака;** ту идеју развио је и документовао и Фистел де Куланж, у своме епохалном делу La cite antique. Отуда се, на пример, душе предака замишљају у **оџаку,** и због тога српској млади када уђе у нови дом и пољуби огњиште, наређује свекрва да „гледа уз оџак"; због тога се и Суђаје, које су у ствари (као и грчке Мире, римске Парке, галске „Мајке", германске Норне) митске прамајке, представнице **преткиња** једне куће, кад долазе да детету одреде судбину, спуштају хроз **оџак.**

Веровање да се у ватри на огњишту налазе душе предака познато је и другим индоевропским народима. Код Римљана су Лари (митски преци) и **огњиште** један исти појам, и те две речи могу се произвољно замењивати. На крају, навешћу још два примера из наше народне религије. У Босни је обичај да се вода која је била остављена на место где је покојник издахнуо, идућега дана, чим он буде укопан, просипа на огњиште. Циљ овом обичају јасан је: вода се даје покојнику као жртва, јер су душе мртвих вечито жедне; она се, док су покојник и његова душа још у кући, оставља поред покојника, а кад он буде изнесен, сипа се она на огњиште зато што се претпоставља да се његова душа сада налази ту, на огњишту. Занимљиво је и веровање у сиринићкој жупи „када искре са огњишта скачу, да су то **вештице**". За вештице међутим знамо да су то, по схватањима нашега народа, **душе** које су оставиле своје тело.

Кад ствар тако стоји, јасно је зашто је забрањено давати ватру из куће баш о Бадњем дану: Бадњи дан је **велики празник предака;** бадњиданска вечера, обилата као ниједна у години, праћена необичним речима и радњама, у ствари је **гозба душама предака;** оне се тога вечера, у већем броју но иначе, налазе свуда око нас: и у угловима у које им се бацају ораси, и на слами где се постављају јела, и у раскошној јакој ватри на домаћем огњишту. Ако дамо тога вечера ватре изван куће, ми ризикујемо да изгубимо своје божанске заштитнике, од којих зависи плодност људска, сточна и пољска, и здравље, и напредак. Не само ватра, него се тих дана не даје из куће уопште никаква ствар, јер за сваку може да прионе понека душа.

Могла би се, можда, учинити још једна претпоставка о забрани давања ватре на Бадњи дан; наиме, ако би Божић био **соларни** празник, дан „рођења" сунца, онда би се могло рећи де се ватра о Бадњем дану не даје из куће зато што је то света ватра која симболизира сунце, и, по сили аналогне магије, изазива пораст његове топлоте. Такво објашњење вероватно би се допало присталицама некадашње „метеоролошке" школе, или правца који је у најновије време заступао Леополд Шредер. Али ја ову претпоставку спомињем само зато да бих је одмах одбацио као нетачну, и то не само због тога што је соларни карактер Божића уопште врло сумњив, него још више зато што забрана давања ватре није везана само за Бадњи дан него и за друге неке дане који не стоје ни у каквој вези са сунцем и његовим фазама. Наиме, наш народ не даје ватру ни ујутру пре изласка сунца, ни увече после заласка сунца, нити је даје за време Часног поста, и тако даље. А ове забране, очевидно, имају везе са душама предака, са њиховим кретањима и јављањем.

Време од заласка до изласка сунца је **ноћно** време, дакле време када душе имају најширу слободу кретања. Часни пост је такође доба када су душе мртвих у покрету: сетимо се само различитих обичаја који нам наговештавају присуство душа, какво је, на пример, љуљање „од вештица" (коме је циљ да са себе „стресемо" душе, ако је која за нас прионула, онако исто као што Индијац тресе своју хаљину да би се ослободио душа које су за њу прионуле); или магично терање „змија" — тј. душа — о Младенцима и Благовестима. У сезони Часног поста имамо читаву серију **задушних** дана, какви су, на пример, Беле покладе (када се, у источној Србији, ложе велике **задушне** ватре, које — с обзиром на то што их спремају само они којима је неко умро из куће — имају за циљ да душе огреју), па онда Младенци и Велики четвртак. Наш народ **не даје,** дакле, ватру онда када су душе у покрету и када их, према томе, има у већем броју и у ватри на огњишту. Не даје их зато што није рад да те душе одстрани или изгуби.

Занимљиво је чути шта сам народ каже о разлозима због којих не даје ватру у време које смо споменули. Он се, поред осталога чува да да ватру „да се не би из куће однела срећа", или »ради бољег усева". или „ради **пчела**". Прва два разлога јасна су одмах: ако се из куће уклоне душе предака, неће бити ни среће ни плодности, јер су преци ти од којих зависи плодност људска, сточна и пољска, и сва наша срећа и напредак. Још је занимљивији онај трећи разлог. У Подрињу народ каже да ватру за време Часнога поста не треба из куће давати **да не би побегле пчеле.** Ако је тачно ово што је малочас речено о бојазни, кад се са огњишта да ватра, да се из куће не изгубе душе предака, онда би излазило да пчела стоји у каквој вези с душом. И доиста, таква веза постоји. По веровањима примитивног човека, пчела може бити сеновит инсекат, и у њој се може налазити душа кога претка. Софокле и Вергилије говоре о ројевима **пчела,** мислећи при томе на **душе;** да код Вергилија није то само обична метафора, види се из чињенице што, према филозофској теорији које се држао Вергилије, душе које се спремају за

поновно рођење (палингенесију) доиста имају облик пчеле. Код Грка и данас постоји веровање да, кад човек умире, душа излази из тела у облику пчеле.

Још нешто више. Постоји можда нека још јача мистична веза између давања домаће ватре у невреме и између бежања пчела од куће. Фистел де Куланж је, у нешто романтичним бојама, али ипак логично и тачно, овако окарактерисао ватру на домаћем огњишту. „То је чиста ватра, која се сме извити из дрвета само уз извесне ритуалне радње ... Њу људи не моле само за богатство и здравље, него и за чисто **срце,** за благост и за мудрост ... Ватра на огњишту је у неку руку носилац **морала.** Она сагорева, она нас греје, на њој се кува храна; али у исто време она је биће које мисли, и које има свест; она нам **одређује дужности,** и **стара се да их извршујемо** ... Она је извор богатства, и здравља, и **врлине."** То што се у једној области религијско-моралних схватања може рећи за ватру на домаћем огњишту, то се, у другој области, кад је реч о демонским животињама, може рећи за **пчелу.**

Пчела, чист и свети инсекат (она је, према народним схватањима, изишла из раја; или је постала из Христове ране на челу, или из Христових суза, које је проливао кад је био на крсту), заштитница је **правде** и **морала;** као и Еринije, које су према испитивањима Ервина Родеа и Албрехта Дитриха, такође расрђене **душе предака.** Познато је веровање нашега народа да се пчеле не могу одржати у кући у којој има лопова; позната је и народна причица како је пчела проказала лопова, летећи око његове капе. Кад се буде приближио смак света — који ће доћи као последица искварености и моралног пада — нестаће пчела (упор. и Вук, Пјесме, 2, 2, 55). „Кад неко изгуби пчеле, неки веле да је то због његовог каквог греха (веровање у Старом Влаху). Према козмичким схватањима неоплатоничара — који су на овом месту дали филозофску форму народним веровањима — у пчелама налазе се само **чисте** душе. Ако се, дакле, отуђи у невреме ватра са огњишта, отићи ће из куће не макар које душе, него оне које се налазе у огњишту и које су, према томе, најбоље и најчистије.

Други податак из латинског рукописа такође је кратак, али се одмах види о чему је реч. Човек који рано ујутру на Божић улази, на наш позив, у нашу кућу, да нам донесе срећу, може бити само **полаженик.** И ми на овом месту — што до сада није било запажено — доиста имамо **најстарији спомен о полажеику код Словена.**

Код Чеха и Пољака има и данас извесних веровања која наговештавају да су и они некада знали за полаженика. Иначе је тај обичај данас заборављен; он је, уосталом, почео да се мења и губи — као што се може наслућивати из цитираног латинског текста — још у XV веку. Занимљиво је да је код Срба, све до данашњег дана, сачуван тај обичај верно, и у пуној својој примитивности. Чарање и даривање ватре, покривање полаженика губером, седање под сто (код католика у Срему) и, нарочито, здравица полажеику — све су то култне и магичне радње из магловите прошлости, недирнуте и непромењене до данашњег дана. Даривање ватре је, очевидно, **жртва** ватри, и то не елементу, него божанству које се кроз ватру појављује. А какав смисао има покривање губером? Не треба заборавити да је полаженик (и то онај старински, прави полаженик, који нам случајно, сам по својој иницијативи, на Божић ујутру дође у кућу) у ствари божански гост — он је **инкарнација митскога претка.** Румуни у Ердељу и данас верују да се у странцима који се о дану задушница затекну у њиховом селу — налазе душе предака, и зато они те странце угошћавају. У своме чланку о људском и животињском полажеику (СЕЗ, 31) скренуо сам пажњу на то да код нашег народа може бити полаженик и каква **животиња,** и покушао сам да докажем да је такав животињски полаженик **старији** од људског полаженика.

Огртању данашњег полаженика губером претходило је огртање **кожухом** (како се и данас још понегде ради, на пример на Косову), а кожух је животињски атрибут, остатак из једног времена када је животињски полаженик био чешћа и популарнија ако не и једина форма полаженика. **Човек** полаженик потиснуо је ранијег животињског полаженика, али је задржао овај његов атрибут. И седањем под сто (обичај који се још задржао у Срему) жели полаженик да се афирмира као личност са онога света: из сасвим истих разлога постоји у источној Србији пропис да, кад неко себи даје „поману" (подушје) још за живота, мора за време задушне гозбе седети (или лежати) под столом. Најзад, и чињеница да се полажеику **наздравља,** подиже га у вишу сферу: то није обична, свакодневна, секуларизирана почаст, него свечано апострофирање, какво је подизање „у славу" митскоме претку (о крсном имену), какав је германски **Minnetrunk**,

који је такође намењен претку (и који је сасвим сродан са здравицом крсном имену), и каква је здравица грчком агатодемону (добром демону).

За трећи податак из споменутог латинског рукописа могу се такође навести наше паралеле. У Буковици (Далмација) на Бадњи дан увече изнесе се на буњиште помало од свакога јела са трпезе, и онда се на вечеру позива **вук:**

„Вујо мој, не кољи ми овчице,
ево теби сочице!
Ево теби твоје,
а мируј у моје!"

У Босни „на Божић носи се **вуку вечера,** тј. од свакога јела помало, и оставе то на раскршћу с речима: „Ето, вуче, вечерај код мене, и немој више никада!" При повратку не сме се обазирати". Са сличном формулом позивају се вуци и остала „дивљач" на вечеру у свима српским крајевима.

Ниједна од демонских животиња нема, у старом српском паганизму, тако велики значај као вук, и ни од које друге животиње не могу се тако јасно, и оштро, разликовати ступњеви религијског развитка, од „преанимистичког" ка анимистичком, од териоморфног ка антропоморфном, од демона ка божанству. Између вука и човека постоји извесна мистичка веза; вук је митски еквивалент човеков. Према дуалистичким митовима нашега народа, вук и човек постали су у исто време и, тако рећи, на исти начин: кад је Бог створио човека, хтео је и ђаво да створи свог човека, али је место човека испао вук.

Коме нису познате приче о претварању живих људи у вуке — једно чудно веровање, које је понекад чак имало и форму епидемије? Херодот, познати грчки историчар из V века пре Христа, прича о Нервима — једном племену из Скитије — да се од њих сваки по једанпут годишње претварао у вука; исто онако као што се у западним крајевима нашег народа о понеким људима верује, или они сами о себи верују, да су једно време били претворени у вуке. Додајмо још, узгред, да су Нерви били вероватно **словенско** племе. За демонску природу вука може се навести много доказа. Место других примера ваља нагласити чињеницу да наш народ познаје, и строго држи, **вучје празнике** (то су чувени **Мратинци,** у месецу новембру, који трају читаву недељу дана); да вуцима приноси жртве, и да су њима и код нас и иначе у врло давној прошлости приношене чак и **људске жртве.** (Упор. мој чланак „Свети Сава и вуци" у 31. књизи СЕЗ. О Мратинцима дао је много изврсних података г. Ст. Димитријевић у својој књизи „Свети Сава у народном веровању и предању"). Чак је, у даљем религијском развоју, апстрахиран један известан вук, најмоћнији међу свима: њему су приношене жртве, вучји празници кулминирају у дану који је њему посвећен, о томе „најстрашнијем" и „најопаснијем" вуку, божанском представнику целе специје, причале су се легенде. Очевидно је да тај вук има све карактерне црте претхришћанског териоморфног божанства.

Међутим, и из садржине споменуте бадњиданске жртве, и из начина на који се она приноси, и из места на коме се приноси, јасно се види о каквом је вуку овде реч. Раскршће и буњиште су зборна места за **душе** (и то најчешће за **зле душе,** на које је опасно „нагазити"). Вечера састављена од „сваког јела са трпезе", дакле **мешовита** жртва, **панспермија,** карактеристична је жртва **душама** предака: сетимо се, поред осталога, прописа да се за дању мора спремити „помало од **свакога воћа** (јабука, крушака, дуња, ораја, лешника, грожђа, лубеница, тикава), и уопште **од свега што земља за јело рађа**". Забрана **окретања** (**аметастрепти** из грчког култа) такође нас подсећа на сличне забране из **мртвачког** култа: таква је, на пример, забрана окретања приликом погреба, јер се претпоставља да се на погребу, у поворци, налазе и душе предака, са којима је опасно погледати се очи у очи; или забрана приликом „отварања" болесника, такође из истога разлога.

Познато је, и веома раширено, код свих примитивних народа, веровање да се душа, кад се ослободи из тела, може склонити у какву животињу; о томе веровању дао нам је занимљивих података гетингеншки професор Бертолет, у својој књизи Seelenwanderung: према свему томе, вуци којима се на Бадњи дан и уопште у зимско доба приносе жртве, у ствари су сеновите **животиње,** то јест: у најстаријем времену нашега паганизма веровало се да се у њима могу

налазити **душе предака.** Да ли је такво веровање могућно? Свакако да јесте. Сетимо се само шта значи реч **вукодлак.** То је старинско име за вампира, и означавало је **првобитно** покојника који се јавља у **вучјем облику.** И такав је, доиста, и изгледао првобитни, исконски вампир. У Дучићевој монографији о Кучима, која је изишла пре неколико дана у редакцији г. Јована Ердељановића, изриком се каже (као народно веровање) да се вампир „у неко вријеме **промеће вуком**".

Хришћанство је прекинуло, доста нагло, природан развој словенског паганизма. Хришћанска догматика и морал били су савременији, и зато неодољивији, организација Христове црква јача, и процес похришћањивања словенских народа извршен је релативно брзо и без великих потреса.

Али из она три пољска обичаја, и из свих оних српских обичаја које смо споменули, и из толиких безбројних које нисмо споменули, али које знамо добро, јер су нам остављени у аманет од наших старих — шта можемо да видимо? Видимо да је једна област наше старинске религије ипак продужила да живи и даље: то су старински култни обичаји, у које православна црква не само да није дирала, него им је, када су то заслуживали, дала и своју ауторизацију и благослов. Кроз те обичаје могућно је конструисати, мање или више потпуно, мање или више сигурно, нашу старинску догматику и култ. При томе послу налазимо се ми на чврстом терену. Из чињенице да су наши обичаји, упркос знатне географске и временске удаљености, идентични са обичајима старих Пољака — сме се извести закључак да су они, и још врло многи поред њих, врло стари, у сваком случају заједнички словенски, и да се, према томе, могу сматрати за поуздан религијско-историјски материјал.

БОЖИЋ, ЊЕГОВО ПОРЕКЛО И ЗНАЧАЈ

О пореклу и значају Божића писано је код нас у неколико махова, и може се рећи да је на многа питања дат задовољавајући одговор, било позитиван било негативан. Многи обичаји продискутовани су и објашњени. Чињена су и општа посматрања, и одређивано је порекло и првобитан циљ Божића. Наглашавано је сваком приликом да је тема велика, скоро неисцрпна, с обзиром на ранг који Божић има међу осталим празницима, на његову врло велику популарност, и на многобројност и разноликост обичаја који су за њега везани.

Да не бисмо понављали оно што је раније речено, ми овде дајемо кратак преглед досадашњих резултата. Божић, онакав како га српски народ данас слави, са бадњаком, сламом, квоцањем, жртвовањем прасета, чесницом, похођењем извора или бунара, полажеником, са разним врачањима и гатањима и толиким другим многобројним обичајима, јесте празник из **наше старе вере;** покушаји да се он доведе у везу са римским Сатурналијама и Календама (Новом годином) нису довели до резултата и, уколико је тим покушајима био циљ да се **свима** божићним обичајима нађе римско и античко порекло, они су и апсурдни. Као празник из старе вере и, поред крсног имена и Ђурђевдана, наш најнационалнији празник, Божић је, пре свега, празник из **култа предака,** којима се тога дана (или тих дана, јер празници из паганизма обично трају по неколико дана) даје прилика да се нахране и огреју. Али је наш народни Божић и доста сложен празник. Популаран и угледан какав је одувек био, привукао је он себи и неке друге, засебне празнике, и извршио њихову ликвидацију. Какви су то празници били, имаће тек да се утврди. Извесна је, међутим, чињеница да је Божић, као што смо рекли, био првенствено **празник из култа предака.**

Толико је до сада утврђено и написано. Међутим, има довољно материјала, етнолошког, језичког и фолклорног, на основу кога се у истраживањима може поћи и један корак даље. Из неких обредних песама, веровања и обичаја види се да се о Божићу, поред осталог многобројног што се врши и дешава, очекује епифанија, лични долазак једног великог божанства. У неколиким песмама из Вукове збирке, које се певају о Божићу, налазимо стихове:

„Божић, Божић бата (тј. лупа),
Носи киту злата",

или:

„Божић иде уз поток,
Коњиц му је путоног".

Ти се стихови редовно јављају или на почетку песама или као рефрен, што би био доказ да они доиста имају ритуалан карзктер. У њима се, то се јасно види, Божић јавља као **личност.** То потврђују и народна веровања. Долазак божанске личности, Божића, „из далеког краја", очекује се с нестрпљењем, и за дочек врше се припреме. Његово замишљено путовање, док не дође до нас, прати се, тако рећи, из дана у дан и с часа на час; то се види како из уобичајених објашњења које мајке дају деци, да је Божић близу, у томе и томе селу или на томе и томе брду, и да ће „довече бити на тавану", тако и из обредних божићних песама у петој књизи Вукове збирке. Најзад, кад је давно очекивани Божић већ ту, онда га домаћин зове на вечеру, у свечаној формули, коју каже непосредно пред почетак обеда: „Хајде, Боже, (или: Божићу, или: дедо Божићу) да вечерамо". У народним веровањима чак се има и јасна представа о божансгву које ће нам се о Божићу јавити. У околини Ћевђелије, на пример, каже се да је Божић „благ, добродушан старац са белом косом и брадом, огрнут кожухом, на сакатом магарцу".

Јасно је из свега овога да овде није реч о хришћанском Богу, који нити јаше на коњу, нити улази у кућу кроз таван, нити узима личног учешћа у вечери која му се спрема. Све то, међутим, познате су навике богова из паганизма. На богове коњанике наилазимо ми у митологијама разних народа врло често. Да божанство и демони улазе у кућу кроз таван или кроз оџак, и да на тим местима радо бораве, имамо пример у нашим Суђајама, или у вилама, које улазе кроз оџак, или у Куги, која долази на таван и којој се на тавану приносе и жртве — да и не спомињемо друге, мање познате демоне; а да и божанство које се о Божићу очекује долази доиста кроз таван или кроз оџак, и да се оно што данас мајке деци „из шале" говоре, да је Божић „већ на тавану", веровало некада у пуној збиљи, најбољи доказ имамо у обичају из источне Србије да се Божић адорира у оџаку: наиме, полаженик, чим уђе у кућу, одмах жара ватру на огњишту, и **гледајући уз оџак каже:** „Боже, помози!" ... Очевидно је да је овај пропис могао постати само на бази старинског веровања да се божанство налази ту. Што се тиче личног учешћа на гозби, и то је нешто за шта ћемо узалуд тражити потврде са хришћанским схватањима, али што је у паганизму правило: на сваку гозбу која им се приређује долазе паганси богови лично.

Када је вавилонски Ноје, Утнапиштим, пошто је потоп завршен и он из свога ковчега изишао на суво, принео жртву, „богови су" — каже се у вавилонском тексту — „осетили мирис, богови су осетили пријатан мирис, и као муве окупили се око жртве". Очевидно је, дакле, да је овде у питању божанство из претхришћанске српске вере.

Које је то божанство, на то питање одговор, додуше, није тежак, али је дуг и заобилазан, због тога што историја српског паганизма још није написана, па се свака појединост мора засебно да испитује, и свако тврђење засебно да образложава. За истраживање у области наше старе вере. поред етнографског и фолклорног материјала — обичаји, веровања, народне умотворине — имамо ми на расположењу још и аналогије из сродних индоевропских религија; те аналогије утолико су нам драгоценије што је нама већина индо-европских религија позната још из давних времена. Поред грчких, римских, староиндијских и галских, за нас су нарочито корисне старе германске аналогије. Полазећи од њих, пашће нам одмах у очи да су стари Германци у зимској сезони прослављали празник Водана, великог националног бога.

Да ли, дакле, можемо претпоставити да су и наши паганси преци у божићној сезони прослављали празник свог великог националног бога? Можемо, у сваком случају, баш и када не би постојао онај германски пример. Божанство чији су долазак наши преци о Божићу очекивали има све карактерне особине старинског српског националног бога, које смо овде у стању да само сасвим укратко наговестимо. Он је, како наш народ верује, старац са белом брадом; а у нашим народним приповеткама у којима се гозори о оном свету (каква је, на пример, Вукова приповетка „Очина заклетва", заједно са варијантама) личност која одговара нашем старинском врховном богу увек се тако замишља. Епитет „дедо" („дедо Божић") такође је остатак из паганизма, и некада је припадао искључиво старинском националном богу. Даље, Божић иде на коњу, а на коњу се увек јавља и словенски Световид, германски Водан, трачки Херој, који су са тим старинским нашим богом сродни; па онда, наш (и општи словенски) Тројан, који је такође

једна од манифестација тога бога; најзад, и старац за кога смо рекли да је, у народним приповеткама, заменио врховног нашег бога јаше, у неким од тих приповедака, на зеленом коњу.

И чињеница да Божић путује преко земље и обилази свој народ — потпуно одговара навикама старинских националних богова, који стално или у периодичним размацима, или изненада и неочекивано, обилазе свој народ и који су вечито на путу. Једну од оваквих периодичних посета германске највеће богиње, Перте, описује римски историчар Тацит тако да се и нехотице морамо сетити епифаније нашег Божића. Када се богиња, у одређено време, крене на пут — каже Тацит — „настану весели дани, и празнује се у свима местима које богиња удостоји својом посетом. Тих дана не ратује се, не узима оружје у руке, склања све што је од гвожђа; зна се и **хоће** да зна само за мир и одмор, све док се богиња не засити људскога друштва, па је тада свештеник врати у храм. Када се то деси, онда богињу [то јест, кип богиње] оперу у неком скривеном језеру". Ко се не би овде и нехотице сетио епифаније нашег Божића и прописа који важе за празник: на обавезни „мир божји" и мирбожање; на пропис да се о Бадњем вечеру и о Божићу склањају кашике, ножеви, и сви предмета од гвожђа; најзад, на пропис да се после Божића иконе морају опрати у реци?

Сада долази оно што је у целој ствари најважније. Главна карактеристична особина нашег националног бога, чији се долазак некада очекивао у божићној сезони, јесте да је он, првобитно и првенствено, бог **онога** света или — према примитивним схватањима да се онај свет налази под земљом — бог **доњега** света и бог мртвих. То је основна, првобитна функција његова. У тој вези даје се разумети једно занимљиво веровање, наиме: да је дедо Божић огрнут **кожухом:** огртач је, као што знамо из историје религије, доиста један од најважнијих атрибута божанстава и демона доњега света — Хадеса, Хермеса, Водана, трачког Хероја, Танатоса — који је персонификација смрти и, најзад, никог другог него и нашег вампира, који увек иде са својим огртачем, покровом на рамену. Као бог мртвих, био је он и највећи бог у српском пантеону, и то је сасвим разумљиво када се зна да су од божанстава доњега света радо постајала највећа национална божанства: примере имамо у мисирском Озирису, у грчким божанствима из Елевзине, у галском Диспатеру, у германском Водану. И када ствар тако стоји, онда је све у најбољем реду: српски старииски празник који је претходио хришћанском Божићу и који је продужио да живи даље, у народним обичајима и веровањима, био је **празник у славу предака, и у славу бога мртвих, који је у исто време био највећи национални бог.** Разумљиво је, код таквог стања ствари, што је Божић, поред крсног имена, био и остао за сва времена највећи и најпопуларнији празник српског народа. „Нема дана без очнога вида, нити праве славе без Божића."

Ова схватања припадају, наравно, далекој прошлости; обичаји и веровања који таква схватања претпостављају очевидно су врло стари. Али о Божићу има обичаја који припадају још много дубљој старини. О њима ћемо говорити за себе, не везујући их за божићни празник. Споменућемо овде најважнији и у исто време најпримитивнији међу њима. Наиме, о Бадњем дану и Божићу поклања се нарочита пажња животињама. Оне се тих дана хране обилато, и начин на који се то врши, свечан и церемонијалан, доказ је да ми овде стварно имамо посла са **жртвом** тим животињама; во се чак уводи у кућу, кити повесмом, покрива губером, о рог му се веша колач — све радње које имају дубок смисао и јасни жртвени карактер; у Вуковој збирци чак се, наводе и песме, **обредне** песме, које се певају свакој животињи, или свакој животињској специји напосе. Када су у питању домаће животиње, све ове церемоније и нису толико упадљиве. Али о Божићу хране се — дакле: приноси им се жртва, симболички или стварно — и **дивље** животиње, које се сматрају за непријатеље и које се иначе преко целе године прогоне. Тако, на пример, на Косову о Бадњем вечеру износи се пред кућу постављена софра, на којој се налазе сва бадњиданска јела, и онда се на вечеру позивају „вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси", са свечаном формулом „Дођите на вечеру, све смо наредили што треба да једете". У целом овом списку животиња највише, на први поглед, може да нас изненади она животиња која је на челу списка — дакле, вук. Откуда да се њему приноси жртва?

У супротности са непријатељским понашањем вука према свакоме и свачему, примитиван човек, нарочито примитиван Србин, има према њему држање које је пуно обзира и које изненађује. Када су се, у једном нашем крају, појавили вуци у великој множини, власти су

дале сељацима отров, али ови нису хтели да га противу вукова употребе; у Бугарској. пре неколико година, јако су се били намножили вуци, али сељаци не само да их нису прогонили него су им чак давали хране! Када се вук убије, онда се и данас са њим врши измирење на тај начин што се за њега мртвога, за његове мане, скупљају дарови од куће до куће. Према веровањима нашег народа, вук, по божјем наређењу, има **право** на оно што закоље; према једној легенди из Призрена, чак је нико мањи него свети Сава благословио вукове да „вазда у плену избирају најбоље овце". Због тога, каже се у народу, не треба се љутити на чобанина ако му вуци закољу коју овцу, јер ће штета бити већа.

Очевидно је, дакле, код нашег народа постојало уверење да он према вуку стоји у извесним обавезама и да вуку припадају жртве, а примери које смо навели доказују да су такве жртве доиста приношене и толерисане. На основу једног циклуса легенада који је познат и Србима и другим словенским народима, изгледа да су вуку, у далекој прошлости, приношене чак и **људске жртве.** На Косову пољу жртвује се вуку, о Бадњем вечеру, велики колач: домаћин изиђе на кућна врата, махне три пута колачем, и позове вука на вечеру. У Босни износи се, такође о Бадњем дану, „вуку вечера", састављена од свих јела која се на трпези налазе, и вук се, опет са свечаном формулом, позива да на вечеру дође. Очевидно је да су сви ови прописи и обичаји остатак из далеке прошлости; ма колико да су примитивни и у нескладу са реалним стањем ствари, народ их чува, не питајући за разлог, и предаје их с поколења на поколење.

После свега јасно је да овакви односи између вука и примитивног Србина, који би са гледишта здравог разума били необични и неприродни, имају религијски карактер. То нас неће изненадити када знамо да су ти односи, и обичаји који из њих проистичу, преостатак из далеке митске прошлости; њих народ, не можда толико из побожности колико из страха да у тим стварима штогод нема, одржава, као што смо нагласили, и данас. Уосталом, у врло раној фази паганизма обожавање и култ животиња био је, код свих народа, редовна појава. У сваком уџбенику мисирске историје има посебна глава о томе култу: о бику Апису, птици Ибису, змијама, крокодилима, мачкама. Једног Цезаровог војника линчовали су Мисирци зато што је, иако нехотице, убио мачку; мумификоване и свечано сахрањене мачке нађене су у Мисиру у тако огромном броју да их данас, пошто су сви музеји њима довољно снабдевени, употребљавају за нагнојавање земљишта. Разуме се да је култ животиња био познат и индоевропским народима, па, наравно, и нашим прецима, и то у таквим размерама да се чак може рећи да је мало животиња које нису биле предмет култа, општег или локалног, редовног или узгредног. Сасвим је, дакле, разумљиво што је и вук имао свој засебан култ.

У паганизму европских народа вук је, доиста, имао угледно место. Појединачних доказа за ово може се наћи много, али ми ћемо прећи преко њих и задржати се само на најважнијој и, може се рећи, централној функцији коју је у народној религији имао вук или, што је у свима случајевима исто, његов двојник и еквиваленат, пас. Сетимо се само Кербера, огромног псећег чудовишта из грчке митологије, који је чувао улаз у доњи свет, и свакога пуштао унутра а никога напоље: тај исти Кербер, у првој фази грчке религије, када су богови замишљани у животињском облику, био је нико мањи него господар доњега света и мртвих, па је депоседиран, деградиран на чувара пред улазом онда када се јавио бог доњега света у људском облику. И стари Гали замишљали су бога доњега света у вучјем или псећем облику: огромно чудовиште, које је у скулптури представљено како прождире лешеве мртвих људи. И Римљани су имали сличну представу и говорили о „чељустима Орка, који прождире све што је лепо".

Најзад, и у старој српској митологији постојала је представа о оваквим чудовиштима: то су били демони са псећом главом, познати псоглави, који су прождирали и живе и мртве људе, нарочито мртве, и од којих „ниједан мезар (гроб) није могао на миру остати". Као што се види, код индоевропских народа постојала је представа о божанству у вучјем облику, и таква представа није недостајала ни нашем народу, у његовој дубокој старини. Да би се ствар лакше разумела, поћи ћемо овде од неких веровања која представу о таквом божанству условљавају. У оквиру општих народних веровања, врло старих и врло примитивних, познатих на свима континентима, да је једно племе или цео народ митски сродан са овом или оном животињском специјом — да су, на пример, Мирмидонци постали од мра-ва, Хирпини од вукова, Офиогени на Хелеспонту од змија — може се констатовати и старинско српско веровање да Србин и вук могу бити сродни и на известан начин идентични. У једном средњовековном каталогу у коме се

сви народи идентификују са понеком животињом, за Србина се каже да је вук. У обичајима, разним формулама и фразеологији и данас има остатака некадашњег таквог идентификовања.

Када се роди Србин, онда, у извесним случајевима, објављује бабица са кућног прага сасвим свечано да је „родила вучица вука". Када се два Србина виде изненада у трећем месту, они се поздраве фразом: „Окле ту вука видео?" У једној успаванки каже се: „Нини, сине, вуче и бауче", а једна пословица каже: „Вук на вука [то јест, на човека, на Србина] ни у гори неће". Да се жив Србин може претворити у вука, то је веровање које је у пуној свежини до данашњег дана сачувано; оно је, уосталом, документовано врло одавно: наиме, још Херодот, познати грчки историчар из петога века пре Христа, констатовао га је код Нерава (Нерви), који су били словенско племе у данашњој Русији. Много је, међу-тим, важније веровање да се **мртав** Србин може или чак и **мора** претворити у вука; сама реч „вукодлак", која је синоним речи „вампир", најбољи је доказ за то; у крајевима у којима је Вук Врчевић скупљао своју грађу (Бока, Црна Гора, Херцеговина) вампир се просто назива **вуком.** Прва конзеквенција оваквог веровања била би да су вуци у ствари сеновнте животиње, то јест животиње у којима се инкарнирала душа неког човека; а да су наши преци доиста тако на ову ствар гледали, доказ су нам и старинске поворке такозваних **вучара,** младића огрнутих вучјом кожом, дакле у ствари **вукова;** како те поворке иду о Божићу, то јест баш у оно време када се душама предака приносе жртве, и очекује њихов долазак, ми не можемо а да их не идентификујемо са поворкама **предака,** који се јављају у облику вукова. Вукови су дакле, према примитивним схватањима, доиста **демонске** животиње **из онога света;** наш народ, уосталом, као и други народи, радо је локализовао оно; свет не само испод земље него и у гори, дакле у месту где вуци живе. Пошто народ прилике на овом свету често пројицира и на онај свет, то су и ти демонски вуци морали имати и свога старешину.

И доиста, у нашим легендама врло се често прича о таквом старешини и заштитнику: то је понеки од највећих светаца, обично свети Сава, или свети Аранђео, или свети Ђорђе; они о свом дану искупљају вукове и деле им храну. Али у другој, очевидно старијој, групи легенада и приповедака каже се како је старешина вукова не неко више биће у људском облику, него демон у **вучјем** облику, неки криви, сакати вук, али који је, без обзира на своју неугледну спољашност, моћан и страшан — најмоћнији демон у старој религији наших предака. демонски господар доњега света и претеча старинског антропоморфног бога тога света. Томе вуку чињен је култ, са прописима врло озбиљним и строгим; од његових празника, који су трајали не мање од седам дана, један нам је сачуван и до данас: то су познати Мратинци, у месецу новембру. Божићни наши обичаји, с обзиром на време постанка свакога од њих, припадају разним епохама и разним ступњевима културе; али када је реч о вечери која се износи „вуку" на раскршће, и о колачу који се за њега меси и њему нуди са кућног прага — онда је то, свакако, обичај најстарији међу најстаријима, најпримитивнији међу најпримитивнијима, јер вук о коме говоримо у ствари је онај демонски вук из најстарије прошлости, животињски претходник антропоморфног српског врховног бога.

Тражећи порекло нашим обичајима, приближили смо се, ево, првим, магловитим почецима наше старе религије. Иако је преглед који дајемо врло кратак, могло се из њега видети да је и паганизам имао свој развој, да се ишло у правој линији од териоморфних богова ка антропоморфним, и од страха у односима према тим боговима ка поверењу [...].

О УСКРШЊИМ ОБИЧАЈИМА

Ускрс је не само највећи хришћански празник, него, можда, и најстарији, и спомиње се још у II веку. Он је наставак Пасхе, највећег јеврејског празника. Постанак и циљ јеврејске пасхе није сасвим јасан; библијска традиција објашњава празник овако. Оне ноћи које су се Јевреји спремали за бекство из Мисира послао је Господ анђела смрти да прође кроз Мисир и помори све првенце, и код људи и код стоке. Да не би страдали и јеврејски првенци, наредио је Господ Јеврејима да закољу јагње, пасху, и крвљу његовом намажу врата и довратнике, па ће анђео, кад види тај знак, оставити њихове домове на миру. Јевреји су празновали Пасху као успомену на дан изласка из Мисира; тај дан је, може се рећи, рођење јеврејског народа; у

сваком случају, са тим даном улазе они у историју и почињу велику мисију коју им је одредио Господ са Синаја. Хришћани, и то они који су по рођењу били Јевреји, продужили су да празнују Пасху о првом пуном месецу после пролетње равнодневице; том приликом сећали су се они и страдања Исусових и, можда, прослављали Исусово васкрсење. Тако је постао Ускрс, велики празник васкрсења, који су, убрзо, примили сви хришћани уопште.

Ваља додати да су хришћани — припадници оријенталских цркава унели у прослављање Ускрса и неколике незнабожачке обичаје из Адонисовог култа. Адонис, или, код Вавилоњана, Тамуз, био је божанство вегетације, љубимац Афродитин. Он је погинуо у раној својој младости. О Адонисовом празнику, који је, са великом помпом, прослављан крајем лета, постављан би био Адонисов кип на одар, ту би био претрпан цвећем, и ту би ra, v необузданим изливима жалости, оплакивале жене. Обичаји са овог Адонисовог празника ушли су, у источним црквама, и у ускршњи церемонијал.

Оволико о црквеном Ускрсу. Што се тиче народног празника, и обичаја које је наш народ за њ везао, можемо рећи да тих обичаја нема врло много; у сваком случају, има их далеко мање неголи, на пример, о Божићу, или о Ђурђевдану. Разлог је тај што је Ускрс покретан празник и може доћи или још пре Благовести или чак после Ђурђевдана, тако да се за њ нису могли згодно везивати старински обичаји из пролетње сезоне. У том погледу много већа пажња била је обраћена Ђурђевдану.

Кратак, али јасан и поуздан опис ускршњих обичаја има-мо код Вука. Он, у **Рјечнику,** каже ово: „На Васкрсеније треба свако да узме навору: зато у Србији зађу пред Васкрсеније по селима намастирски ђаци с котарицама те дају навору за јаја. О Васкрсенију се туку шареним и црвеним јајима, тј. ударају врховима јаје о јаје, па коме се разбије, оно узме онај који је разбио. То чине код намастира и код цркве и непознати људи, али треба најприје да виде јаје један другоме: јер неки пробију јаје одоздо те исциједе жуце и бјеланце, па налију воска да је тврђе. Други дан Васкрсенија (у понедјељник) ко не оде у цркву на јутрењу, онога (нпр. у Сријему и у Бачкој) хоће да полију водом или да га баце у воду; зато се каже онда: данас иду годишњаци у цркву (тј. они који иду само од године до године)". У своме кратком опису обухватио је Вук све најважније обичаје. Ми ћемо овде покушати да кажемо нешто о пореклу и циљу њиховом.

Централно место има, разуме се, обичај **бојадисања јаја,** туцање јајима, поклањање и ритуално једење. Обичај бојадисања јаја познат је и другим хришћанским народима у Европи — очевидно је, дакле, врло стар. Какав је циљ тим ускршњим јајима, и какво им је порекло? Наш народ прича о томе различито. „Видећи како људи гоне Марију с малим дететом" — каже се у једној приповетки из Левча — „неке се жене сажале на њу, па да би омеле људе да је не стигну и не ухвате, оне брзо обоје јаја, метну их у крила, и стану износити пред гониоце и нудити их. Људи нису никад дотле видели таква јаја, због тога су застајали, разгледали и узимали их. Отуда је Бог благословио шарена јаја." Кад су хришћани, на Велики петак, тврдили да ће Христос васкрснути — каже друга једна прича, из Ђевђелије — Јевреји су рекли да ће то бити онда кад кокошке пронесу црвена јаја: и гле чуда, у недељу, кокошке су пронеле црвена јаја, и Христос је васкрсао, па се, за спомен тога, бојадишу јаја и до данашњег дана. Прелазећи преко ових објашњења, ми ћемо одговор на питања потражити у религијским схватањима народним.

У религији и митологији јаје има велики значај: нарочито се често спомиње у митовима о стварању света. У почетку свега, пре свију векова, био је хаос, библијско **тоу вабоу;** елементи су били нераздвојени, и у рату један с другим. Од хаоса формирало се исконско јаје, из њега се је родио Ерос, бог љубави и принцип љубави; из једне половине љуске створено је небо, из друге земља. Ово митско објашњење постанка света било је познато и Грцима и оријенталским народима; за то исконско јаје, знала је, може се рећи, свака развијенија митологија. Јаје је, дакле, извор живота. Његова мистична снага занимала је старе мислиоце, теологе и филозофе; чак и у популарној филозофији, како нам сведочи Плутарх, радо се расправљало питање да ли је старија кокош или јаје. Толико о јајету и митологији. — Због тога што је јаје извор живота, имало је оно велику улогу у култу мртвих. Мртви, као што се верује, продужавају, и с ону страну гроба, неку врсту егзистенције; они могу имати исте потребе и прохтеве које су имали и на овоме свету; мртви ће постојати дотле док им се те потребе буду задовољавале, док им се буде чинио култ, то јест, докле им се буде давало, њима, лично, на гробу, или симболички, „за

њихову душу", јело и пиће. Лако је разумети да ће жртва у јајима бити нарочито драга мртвима, јер јаје садржи оно што је мртвима најпотребније — садржи живот. Отуда велики значај јајета у мртвачком култу.

Познати шведски научник, Мартин Нилсон, утврдио је да су у целом грчком свету жртвована јаја душама покојника. Он је нашао остатке од јаја у многим старинским грчким гробовима и слике јаја на надгробним споменицима. И наш народ давао је и даје јаја као жртву својим покојницима.

У Босни, на пример, раширен је обичај да се о Марковдану носе јаја на гробове. У источној Србији износе се јаја на гробље, и деле за душу, прве задушне суботе и иначе. На месту где је неко издахнуо, наш народ (поред пшенице и вина, који су очевидно намењени за храну и пиће покојнику) разбија и једно јаје. О проштеним покладама, које имају јасан карактер општих задушница већ и по томе што на њима главне дужности имају само они којима је у минулој години неко умро — не смеју изостати варена јаја. И тако даље.

Најзад, ваља споменути да јаја, и код нас и код других народа, имају важну улогу и приликом сетве и у пролећним враџбинама око стоке: у првом случају закопава се јаје у бразду од орања, у другом случају разбија се о рог најстаријег овна. Могуће је да се у оба ова случаја очекује мистично изазивање или преношење плодности пољске и сточне — и онда би овај обичај долазио у област такозване аналогне магије; или је то жртва демонима, евентуално душама предака, од којих зависи пољска и сточна плодност.

Разумљиво је да на **овој** страни треба тражити објашњења и за ускршња јаја. Сетва и враџбине око стоке дешавају се у пролеће — према томе, обичаји који су вршени уз ове послове могли су лако бити пренесени на Ускрс, који је такође пролећни празник. Ја држим да је код нас обичај жртвовања јаја пренесен на Ускрс из култа предака. Као доказ мотле би се навести ове две чињенице. Прво, правило је да се ускршња јаја морају скувати и обојадисати **пре сунца;** то исто правило, међутим, важи и за кување јаја о суботним **задушницама**. Сасвим природно, уосталом, јер ми знамо да се демонима и божанствима доњега света спрема жртва по правилу само **ноћу.** Друго, чак и према једном занимљивом објашњењу **нашег** народа, ускршња јаја првобитно су била ускршња жртва: наиме, народ у источној Србији прича да је Богородица оставила на гробу Исусову неколико обарених јаја, па кад је Исус васкрсао, та су јаја поцрвенела. И народ, дакле, пројицирајући наивно један свој обичај у далеку прошлост, сматра у овом случају да ускршња јаја имају исти значај који и јаја из мртвачког култа.

Наш народ бојадише јаја црвеном бојом. и уме да их лепо шара — тако лепо да су понеки примерци доиста уметничко дело. Милан Ђ. Милићевић каже да јаја најлепше шарају у Шапцу; у Београду, по лепоти шара и по изврсној изради, чувена су била у своје време ускршња јаја у старинским босанским кућама Параноса и Крсмановића. Зашто се јаја бојадишу црвеном бојом? Одмах можемо рећи да нас и црвена боја доводи на култ предака. Немачки научник Фридрих фон Дун написао је једну ваљану расправу „о црвеној боји и смрти"; у њој је показао да се црвена боја радо употребљава у мртвачком култу. Он је изнео многобројне примере за обичај да се гробови, изнутра и споља, бојадишу црвеном бојом, да се преко покојника меће црвен огртач, и тако даље. И то не треба да нас изненади. Црвена је боја крви, а крв је живот, или душа.

Сетимо се само једног места из Библије, где је илустровано ово народно веровање. „Вјечни закон нека вам буде од кољена до кољена" — рекао је Господ Мојсију — „да не једете ... крви ... Јер је душа сваком телу крв његова, то му је душа." Из овога разлога крв се даје мртвима као жртва. Кад је Одисеј сишао у доњи свет да пита пророка Тирезију како ће се вратити у завичај, он је заклао црну овцу, и крвљу појио душе мртваца: чим би се која душа напила крви, она би дошла до свести и могла говорити са Одисејем. Али крв је скуп сок, и зато се примитиван човек рано постарао да за њ нађе замену. Шта може заменити крв? Може заменити течност исте боје, на пример вино, и отуда обичај да се гроб прелива вином, место да се прелива крвљу, како је то чињено раније. Али се крв може заменити и црвеном **бојом;** отуда раширени обичај у преисторијској Европи да се људски костури, кад би били, после извесног времена, поново сахрањивани, мажу црвеном бојом. Црвена боја на јајима. дакле, симбол је крви. Јаја је наш народ, зацело, бојадисао црвеном бојом још раније, у култу предака, па је после тај обичај пренео и на Ускрс.

Да видимо сада остале обичаје. Вук каже да на Ускрс свако мора узети нафору. Тај пропис црквеног је порекла, и има објашњење у речима које је рекао Спаситељ када је, о, тајној вечери, разломио хлеб и разделио га ученицима: „Примите, једите, ово је тело моје". Али за извесну врсту причешћивања, у пролећној сезони, знао је наш народ још пре но што је примио хришћанство. И данас се понеки старински Србин, на Велики петак, или на сам дан Ускрса, причешћује глоговим листом или, још чешће, пупољком од леске.

Занимљив је један случај који је, пре неколико година, забележен у "**Дабро-босанском источнику**". Некакав старац причешћивао се редовно од леске, и кад га је свештеник запитао како то ради, одговорио му **је:** „Сушим (постим) уочи Ускрса, скинем капу, метанишем код лијеске и кажем све лијесци што сам сагријешио, ухвативши се за њу руком; потом кажем: опрости ми, лијеско, отргнем пуп с ње и изијем, те то ми је било причешће. На измаку године дођем тој лијесци и прегледам ју: ако се буде осушила, онда нијесам се право исповидио; ако ли није, онда сам се право исповидио ..." Јасан је циљ оваквог причешћивања. Леска је свето дрво, које у себи има божанску снагу. У леску, на пример, не удара гром. Кад је Господ Бог — каже наша народна прича — хтео да казни непоштеног домаћина, будућег светог Луку, он га је претворио у вола на тај начин што га је ошинуо лесковом гранчицом. У другој причи лесковом шибљиком прави се пут кроз „гвоздену планину", која је иначе непроходна. Лесковим штапом могу се оживети удављеници, може се отерати и убити ђаво, може се начинити магичан круг, и испунити свака жеља. Преко ритуалног једења лесковог пупољка, очевидно, тежимо да на себе пренесемо лескину спасоносну снагу, да се на неки начин дивинизирамо. Обичај причешћивања лесковим пупољком морао је бити код незнабожачких Срба општи; утолико су Срби хришћани лакше прихватили друго причешће, које им је понудила црква и које је установио сам Спаситељ.

Задржаћемо се само још на једном обичају, који се врши другога дана Ускрса, а понеки пут и на Лазареву суботу, или на Ђурђевдан: то је обичај поливања водом или **бацања у воду.** Тај обичај свакако је далеко старији од хришћанског Ускрса, и припада магловитој прошлости нашега народа: у њему, можда, имамо блед остатак **некадашње људске жртве.** Обичај приношења људи на жртву био је добро познат свима народима.

Примера има веома много, и то из пуног историјског времена, па и из садашњице. Пре кратког времена откопана је у Вавилонији гробница једног вавилонског владаоца, и из остатака на томе месту утврђено је да је ту некада поклан читав харем, са женама и евнусима, као жртва души тога владаоца. Сетимо се, на пример, људске жртве у песми о зидању Скадра на Бојани, или оног језовитог ритуалног убиства, пре четрдесетак година, у смедеревском граду, када је један артиљеријски каплар наредио своме војнику да га убије, јер је то био услов да се нађе вода живота и ископа благо. Са развојем културе и хуманости, људска жртва почела је да се замењује другом жртвом, мање скупом и мање свирепом: место Исака принесен је на жртву ован, место Ифигеније кошута; место да кољу робове као жртву покојном господару, Мисирци су остављали у гроб људске фигуре од земље, такозване **ушебти;** место да се узиђује, у грађевину, жив човек, узиђује се његова мера.

Некада је постојао обичај да се, кад је велики празник, о сабору, жртвују људи; после су се почеле жртвовати људске фигуре од теста. Лутке које на саборима и вашарима продају лецедери можда су — како мисли један немачки научник — блед остатак, **последњи** остатак и замена некадашњих људских жртава. Сваке године бацали су Римљани у Тибар по двадесет и седам лутака — то је била замена људске жртве реци Тибру; такве жртве добијао је и Нил, у времену кад почне да расте — и то: најпре је добијао живог човека, а доцније лутку.

И наш народ, у својој далекој прошлости, приносио је људске жртве рекама; бледу успомену на такве жртве имамо сачувану у познатој народној причи о Усуду. Река, и воде уопште, и саме траже људске жртве. У Дунаву се сваке године мора удавити по један човек; ако Неретва не би преко године подавила седам људи, она би потекла крвава — верује наш народ у томе крају. „Сваки други дан слободно можеш без икаква страха покрај језера сједити" — каже наш народ у Босни — „само у суботу одаље од језера! Оно онда полијеће за свачим што је год живо. У танкој длаци море те преварити те повући за собом заједно у дубине, оклен се више не кутарисава. Васколики свијет да утопљеника с једне стране тегли и кутарисава, опет је с друге стране језеро и камо куд јаче." Није немогуће да је у сасвим далекој прошлости наш народ

приносио, у пролећној сезони, стварне људске жртве реци; доцније би те жртве биле само наговештене: човек би био бачен у воду, али не би био удављен; додола би била бачена у реку, али би јој се допустило да после опет из ње изиђе. Занимљиво је да су се и жртве Тибру и Нилу приносиле такође у пролеће. Важно је споменути и то да се у неким старинским обредним песмама из околине Зајечара, које је покупио г. Маринко Станојевић, директор гимназије, праве алузије на људску жртву о Ђурђевдану.

Оволико о најважнијим ускршњим обичајима. Они су, као што се могло видети, преостали из старе вере; али они нису многобројни, и Ускрс је, за разлику од осталих празника, сачувао свој **црквени** карактер. Црква је, поред жарког оптимизма, унела у овај празник и неколике лепе детаље из области Христовог и Богородичног култа. Нарочито још ваља нагласити заносну лепоту црквене поезије, која је у страсној недељи дошла до своје кулминационе тачке.

КЛИЦАЊЕ ПРЕДАКА

У народним песмама може се често наћи реч **клицати** или **кликовати:** сестра кликује брата да је избави од нападача[1)], отац кликује синове[2)], Марко кликује брата[3)], рањени Јанко кликује стражу да га превезе на другу страну Дунава)[4)]. Та реч чује се и у обичном животу. У великим опасностима, при изненадној навали непријатеља, редовно се чује **клицање** или **поклич:** то је позив друговима, или целом селу, или братству, да дођу у помоћ. Главно значење речи **клицати** или **кликовати** доиста је „вичући звати, најчешће у помоћ", како је утврдио Будмани у RJA. Из наведених примера види се — што је, уосталом, сасвим природно — да се у помоћ зову **живи** људи.

Али има и један нарочити начин клицања, у борби, када је опасност велика. На познатом месту у „Горском вијенцу", где Вук Мандушић прича на који му је начин сломљен џефердар, каже се како је Радун из Прогоновића, када, у својој кули, није могао одолети Турцима, отпочео клицати „**и живе и мртве**."[5)] У првој песми „Свободијаде" каже се како „народ српски подјармљени" кликује Обилића, Топлицу, Косанчића, Југовиће, и тражи од њих да га „пусте и одреше из синџира несноснога у који га Осман свеза". Ови примери нису усамљени. „Кад је мала снага Црногораца" — каже Медаковић (Живот и обичаји Црногораца) — „онда се бију иза заседе, а кличу и **мртве,** који су прије двадесет година умрли: Ха, ђе си ми, Милићу Грујичићу! Ха, ко је Црногорац!" итд. „Кад се помешају с Турцима" — каже Љ. П. Ненадовић – (Црногорци) „узвикују имена и оних јунака што су у стара времена секли Турке: Ха, Страхинићу бане! Ха, потеци Обилићу! Ха, Мандушићу Вуче, ђе си, ево Турака;" Један случај клицања мртвих познат ми је из бугарског рата 1913; он се десио на положају Црни врх код Кратова. Као што се из наведених примера види, за време борбе позивају се у помоћ и **мртви јунаци,** и реч **клицати** има уже значење „звати **мртве јунаке** у помоћ".

Какви су **мотиви** за овако необичан позив? Године 1916, на једном француском сектору, кад је нека чета, истрошена и скоро уништена, из рова који је био пун изгинулих француских војника, требало да крене на јуриш и заузме непријатељев положај, позвао је командир остатке чете на јуриш, и, у заносу човека који осећа да **мора** извршити задатак, викнуо је: „Debout les mortst"* Овај очајни, али витешки и родољубиви поклич мртвим друговима спомиње се и спомињаће се као пример за родољубље и војничку свест. Да ли и наше клицање спада овамо? Свакако не, већ и због тога што наше клицање у борби није излив тренутног узбуђења, већ обичај, пропис који се понавља увек. тако рећи у свакој борби. Објашњење за наш поклич којим се мртви позивају у помоћ треба тражити у религијским схватањима.

* „Устајте, мртви!"

У томе погледу интересантни су обичаји и веровања старих Грка. Грци су били уверени да их њихови покојни, херојизирани преци помажу у борби. У битки на Маратону учествовао је, на грчкој страни, Тезеј лично[6)]; у битки код Леуктре, у редовима Тебанаца, борио се и месенски херој Аристомен[7)], у битки код Саламине потпомагали су Грке Еја-ковићи[8)]. Неколико интересантних случајева из персијских ратова где хероји in persona помажу својима испричао је

Херодот[9]. Када су се Локри развијали за борбу, остављали би они у свом борбеном реду једно празно место **за свога хероја Ајанта**[10]. О личном учешћу богова у корист ове или оне борачке стране могу се навести — као што је познато — многобројни примери из епске поезије, из митске историје и легенада[11]. Веровање да хероји лично, са оружјем у руци, долазе у бојни ред да помогну своје штићенике сачувано је у пуној снази и у време када је освојило хришћанство: треба се само сетити каква се чудеса причају о светом Димитрију Солунском, о светој Текли из Селеукије и другим свецима-ратницима[12]. Да покојници, покојни преци, помажу у борби своје саплеменике и потомке, то веровање постоји и код других народа[13]. Не би, дакле, било ништа необично ако би се то веровање нашло и код нашег народа.

И доиста, у умотворинама нашег народа има лепих примера да мртав човек лично долази из гроба да испуни своју дужност, па се онда поново враћа у гроб. Позната је лепа балада о брату који се подигао из гроба да би прописно **походио** сестру[14] — чувена Вукова песма (2, 8) „Браћа и сестра". Још лепши пример од овога (јер је овај рационалистички измењен, утолико што се мртав брат не диже сам, већ га оживи Бог) имамо у приповетки „Божја казна за убиство"[15]: ту побратим устаје из гроба да би учествовао, као девер, на свадби свога побратима. Има лепих примера и у легендама — у њима се јавља светац заштитник, који је, по свој прилици, заменио некадашњег митског претка. Свети Никола долази лично да помогне свога кршњака који је у беди[16]; свети Ђорђе такође долази лично да ослободи свога кршњака из тамнице[17] у другој једној легенди[18] доноси свети Ђорђе своме кршњаку копље са којим ће да победи на мегдану Арапина зулумћара. Најзад, и божанство може доћи лично у помоћ. „Кад су једном .. . Турци хтели поробити становнике (села Трстена, код Дубровника)" — прича Вид Вулетић Вукасовић — „и били већ допрли у село, изиђе им Блага Дјева Марија, у прилици старе бабе штапом у руци, у сусрет, па им запријечи даље. Када би касније Трстењани полазили с бродовима у .. . Цариград, питали би их Турци: је ли вам још жива она баба штапом"[19]. И тако даље. Наш народ дубоко верује у могућност теофаније — нарочито је склон да верује у епифанију свога светитеља, о његовом дану[20].

Кад тако стоји ствар, јасно је да је клицање хероја заштитника (Милоша Обилића, Страхинића бана, Југовића и других), и клицање мртвих јунака, који такође имају особине и снагу хероја[21]), имало првобитно за циљ **да и њих заинтересује за борбу, и да их увуче у борбени ред.** Доцније је прави разлог могао бити заборављен, али је обичај продужио да живи и даље.

Грчке аналогије, на које смо се позвали, утолико су убедљивије што по некима од њих изгледа да су и Грци, можда, **клицали** своје хероје.[22].

УБИЈАЊЕ ВАМПИРА

Пре неколико дана, у једном патријархалном крају Босне, десио се доста необичан догађај. У селу Тупанарима (срез власенички) појавио се вампир. Кад је почео бивати несносан, сељаци се скупе, па га, **more antiquo,** ископају из гроба, прободу глотовим коцем, и онда спале. О том догађају писали су неколики београдски листови. Према извештају у Времену (број 511, од 23. маја ове године), који доносимо у изводу, он је текао овако: „... Стари сељак Паја Томић ... умро је ... 9 априла ове године. Мало после његове смрти почела је да се жали његова жена Цвија да јој мртви муж као дух долази преко ноћи, и да трчи по кући и плаши све укућане. Неко је Цвији веровао, неко и није, тек она је непрестано тврдила да јој се муж повампирио и да долази сваке ноћи. Тако је трајало читав месец дана, када су, кажу, и синови приметили вампира у кући.

Синови умрлога старца, Стево и Крсто Томић, сазову цело село на договор шта да раде са њиховим повампиреним оцем. Сви су сељаци били за то да се вампир уништи. Решили су да се леш ископа, спали на ватри и пепео растури, Одлука је приведена у дело.

Сељаци, наоружани пијуцима и ашовима, пошли су на гробље. Други су носили дрва за ломачу, а један је спремио ушиљен глогов колац. Цела сељачка гомила, предвођена синовима умрлог Паје, дошла је на гробље. Леш је ископан, прободен глоговим коцем и бачен на ломачу.

Пошто је леш спаљен, растурили су му пепео, а оно неколико угљенисаних костију што је остало бацили су натраг у гробницу ..."

Народ у власеничком селу чува, врло упорно, старинске обичаје. Свакоме ко је, на пример, прелистао сарајевски Гласник Земаљског музеја. морало је пасти у очи да је тај крај дао испитивачима највише материјала. Према томе, догађај који се десио не изненађује нас много. С друге стране, материјал који из власеничког краја имамо махом је одличног квалитета. Такав је случај и са подацима које можемо извући из ономадашњег догађаја. Магична радња која је ту извршена, начин на који је извршена, схватања и веровања која су се том приликом показала — све то има много старинскога у себи. Цео догађај има вредност утолико што у неким тачкама допуњује и објашњава раније податке о вампирима и о убијању вампира.

О веровању у вампире писано је код нас много. Класично место је Вук, Рјечник, s. v. вукодлак. Тема је интересантна, али је велика. Зато ћу ја овде говорити само поводом извештаја у Времену, и ограничићу се само на оне податке у том извештају који за историју српске религије казују што ново.

У извештају каже се да је повампирени Паја Томић. долазио само својој жени; синови су га приметили тек после пуних месец дана — онда кад се његове посете нису више могле сакрити, и када им је и мајка скренула пажњу на њих. Очевидно је да вампир није ни имао намеру да се јави синовима. Какав је, онда, био прави циљ његовим доласцима? Одговор на то питање може нам дати Вук Караџић. „Вуко-длак" [= вампир] — каже он у Рјечнику, s. v. вукодлак — „долази кашто својој жени ... те спава с њоме; и кажу да оно дијете нема костију које се роди с вукодлаком." Иако се у извештају о тупанарској афери то не каже изреком, очевидно је да су и Цвија и сељаци из Тупанара правили исту такву претпоставку о намерама повампиреног Паје. Као што се види, у нашем народу, све до данашњег дана, сачувало се једно старинско веровање: да, наиме, божанство или демон **може имати телесне везе са смртном женом.**

Данашњем човеку, чак и оном који није прошао кроз школу, такво веровање изгледа чудно. Друкчије је, међутим, било у ранијим, мање скептичним временима. У староме веку, на пример, веровање у могућност таквих односа било је врло раширено, и нашло је поткад израза и у званичној религији. На највишој од седам тераса, код старих вавилонских храмова, била је одаја у којој је становало божанство; у ту одају, међутим, довођена је с времена на време по каква изабрана смртна жена и стављана богу на расположење. Исти такав обичај постојао је и код Мисираца, на пример: у Амоновом храму у Теби. Према учењу мисирских свештеника, свакога фараона родила је његова мајка са богом. У могућност брачне везе између бога и смртне жене веровали су и стари Јевреји. „Видећи синови Божји кћери човјечије како су лијепе" — каже се у првој књизи Мојсијевој — „узимаше их за жене које хтјеше . .. А бијаше тада дивова на земљи; а и послије, кад се синови Божји састајаху са кћерима човјечијим, па им оне рађаху синове; то бијаху силни људи, од старине на гласу."

Паралела у грчкој митологији има доста,. али их ми нећемо узимати у обзир, јер су ти митови понекад теолошке спекулације, понекад су алегорије, и најчешће су производ песничке маште, и, према томе, није увек сигурно да су израз правог народног веровања. Али ваља споменути, на пример, да су и код Грка и код Римљана многи људи, истакнути по својој памети, по физичким особинама, или по свом моћном положају, сматрани за природне синове каквог божанства или демона. Александар Велики сматран је за сина Амоновог, Платон за сина Аполоновог, Август и Сципион за синове некога змаја, итд. У југоисточном делу српског народа, за по каквог паметног одличног човека и данас народ верује да је змајски син.

Колико је ово веровање било у старом веку јако и опште, лепо нам показује једна афера из времена цара Тиберија. То је догађај са Паулином и Децијем Мундусом, догађај један од кога су историчари начинили новелу, али који је историјски и који је — кад се одбију сви реторски елементи — текао отприлике овако. У време Тиберија загледао се један младић, Деције Мундус, у Паулину, врло лепу и честиту жену. Али Паулина није хтела ни да чује за њега, и дошло је већ дотле да је неуслишени љубавник хтео да на себе дигне руку. Да се то не би десило, нека Ида, која је у Децијевој очинској кући некада била робиња, измисли лукавство. Она потплати главног свештеника у Изидином храму — култ Изидин био је тада распростр т и у Риму и по целој Италији; у Помпеји, на пример, и данас се могу видети добро сачуване

развалине Изидиног храма — и овај јави Паулини (која је исповедала Изидину религију и посећивала њен храм) да је бог Анубис зове на састанак. Сва срећна, Паулина дође једно вече, и тако је Мундус, који се, у потпуно мрачном храму, појавио као Анубис, могао да изврши своју намеру. Међутим, овај скандал није могао остати сакривен, и Паулинин муж потражи правду од самог императора. Тиберије, енергичан и правичан као што је био, нареди да се Изидин храм разори, а сви свештеници њени разапну на крст; том истом казном кажњена је и Ида, а Мундус је био прогнан.

Превара какву је извршио Мундус била је само једна од многих, сличних. На једном месту у Овидијевим „Метаморфозама" прави се алузија на многе друге овакве преваре. У осмој књизи Овидије прича о љубави Семеле и Јупитера. Јунона, вечито љубоморна Јупитерова жена, хтела је да поквари ову везу; у намери да Семелу упропасти, преруши се она у стару жену, дадиљу Семелину, и дође Семели да је искуша. Наивна девојка није умела да сакрије ништа; она, пуна радости, призна Јунони, како доиста сам Јупитер, отац богова и људи, долази да јој се удвара. Лажна Јунона учини се као да у то сумња. „Камо срећа да је то Јупитер" — каже она — „али мени све то изгледа неверица. Multi nomine divorum thalamos iniere pudicos: колико их има који су, под фирмом богова, успели да продру у дискретне женске одаје! Него ти од њега потражи **доказа** да је он доиста Јупитер: потражи од њега да ти се јави у свом пуном сјају!" Семела се превари, саопшти Јупитеру своју жељу, али ју је то стало живота. Смртни људи не смеју да виде божанство. „Кћи Хамилкарова умрла је зато што је додирнула огртач богиње Танит" — завршава, у алегорији, Флобер свој роман. Мојсије је, кад му се јавио Господ, морао покрити своје лице. Германски робови који су, по пропису, прали Нертин кип били би одмах по свршетку церемоније поубијани. Ко види виле у колу — мора да умре, или да изгуби вид; бадњак се сме наложити на ватру само у рукавицама. „Јер човјек не може видјети Бога и остати жив." Семела је видела Јупитера у пуном сјају, и зато је погинула.

Семелина историја не интересује нас (можда, ипак, неће бити без интереса споменути да је Семела старинско божанство земље, нека врста Terrae Matris, и да њено име неки доводе у етимолошку везу са нашом речју **земља**); али су интересантне речи које Овидије меће у уста њеној дадиљи. Изјава да су **многи под именом богова успели да продру у хареме** начињена је на основу примера за које су знали и Овидије и његови савременици, и доказује колико је веровање да божанство може водити љубав са смртном женом било јако. — То веровање осећа се, уосталом, и у првим главама Матејевог и Лукиног јеванђеља; оно је нашло израза и у многим, уметничким и популарним, озбиљним и шаљивим, новелама и приповеткама. О њему постоји велико дело од Ота Вајнрајха, Der Trug des Nektanebos (Нектанеб је, тобоже, природни отац Александра Великог: он је био чаробник који се претворио у божанску змију и у том облику приближио се Олимпији, Александровој мајци. За њега, најзад, имамо потврда и у **српској** митологији и приповеткама:

Што год има Србина јунака,
Свакога су одгојиле виле,
Многога су змајеви родили,

каже се у народној песми „Милош Обилић змајски син". Упореди и мит о Тројану (у Вуковом Рјечнику, s. v. Тројан), песме о царици Милиии и Змају од Јастрепца, приповетке о Међедовићу, и тако даље.

Међутим, сви ови примери (иако су укупно довољно јаки да утврде факат) нису, сваки за себе, довољно конкретни. Бар за нас, који смо од оваквих, религијских схватања тако далеко. Некима од тих примера могло би се, можда, пребацити да су од нас сувише далеко и да нису довољно документовани, другима да су узети из митологије и поезије.

Сасвим је друкчији са вампиром. Он је демон који се конкретно, in persona, приближује жени. Из тупанарске афере, међутим, види се да то врло старинско веровање, за које су знали и други народи али које је код тих народа давно заборављено, живи непоколебано, у нашем народу, још у пуном двадесетом веку!

Интересантно је да је и код нашег народа било случајева такозване **Нектанебове преваре,** то јест, и код нас је било људи који су, под именом вампира, „успели да добију

приступ у дискретне женске одаје". Један пример испричао је Јоаким Вујић, у свом „Путешествију"; други примери споменути су у часопису Караџић, и иначе. Изгледа да је такве случајеве претпостављао и Вук кад је, не без извесне ироније, казао да „вукодлак долази кашто и својој жени, **а особито ако му је лијепа и млада,** те спава с њоме".

Тупанарци су — каже се у извештају — проболи вампира глоговим коцем, па га онда бацили на ломачу и спалили. Циљ им је био, разуме се, да га учине безопасним, да га униште. Страх од вампира разумљив је. Он „излази ноћу из гроба и дави људе по кућама и пије крв њихову", каже Вук — дакле, опасан је у највећој мери. Вампир је подземни, ноћни демон, са натприродним особинама (могућност да се **претвара** у разне животиње, да се креће великом брзином, да дође преко свих препрека „осим преко воде и преко трња", свуда, итд.); по своме постанку он је мртвац и ништа више — мртвац чије се тело није распало и који, према томе, може да устане из гроба и да лута. Првобитно припадао је он само једној породици (и то схватање врло је старинско) или ужој локалној заједници, и отуда веровање, на пример у Скопској Црној гори, и иначе, да вампир досађује само својим сродницима; отуда пропис да „вампирџија" (онај који „убија" вампира) мора бити странац.

И у том погледу вампир је сасвим сродан са вештицом („Вјештица на своју крв трчи", „Куд ће вјештица до у свој род?"). Питање је сада **ко** све може постати вампиром. Вампирима, по правилу, постају непоштени, неваљали људи, грабљивци, арамије; али и поштен човек може се повампирити ако је преко њега мртвог прелетела каква тица, или га је прескочила мачка или каква било животиња. Па онда, повампирити се може човек који умре без свеће, који не буде окађен тамјаном, кога убије гром, итд. Другим речима, повампирити се може **сваки човек.** Али и многи други покојници, баш ако и не постану вампирима, могу бити опасни; то су нарочито они који су пре времена умрли, или су уморени насилном смрћу, или уопште који су отишли незасићени, незадовољни са овога света, на пример: мацарули, то јест деца која умру некрштена, „па послије ... у гробу оживе и из гроба кашто излазе и малу дјецу муче и даве" (Вук, Рјечн.); или утопљеници, који предводе облаке и наводе град на летину (па зато наш народ, за време непогоде, виче све утопљенике по имену и моли их да одведу град на другу страну); или они који нису прописно сахрањени, итд. Тако су веровали сви индогермански народи.

Према томе, практички, сваки покојник може бити опасан, утолико опаснији што он, после смрти, има већу снагу него кад је био жив. Има случајева, код примитивних народа, да поједини изврше самоубиство једино због тога да би се, с онога света, поузданије могли осветити свом непријатељу. Снага покојникова велика је. Она може бити и спасоносна, и зато се од покојних предака тражи плодност људска, сточна, пољска, и помоћ сваке врсте; али они ту снагу могу употребити и против нас. Отуда се углавном живи плаше мртвих, и за односе између једних и других карактеркстично је извесно неповерење. Живи се старају да се осигурају од мртвих, да им спрече повратак, да онемогуће њихове посете. Овај страх дао је повода за многе погребне обичаје за које се не може рећи да су врло нежни. У тежњи да обезбеде себе, живи не показују много обзира. „Према глави и оца по глави."

Ја ћу овде споменути неке од тих обичаја. На гробље, приликом погреба, иде се једним путем, а враћа се другим: циљ је да се душа покојника, ако би хтела да се врати натраг, збуни (сличан обичај о **свадби** има за циљ да доведе у забуну рђаве демоне, којих око нас има увек и који су о свадби нарочито насртљиви). Премештање ствари по кући, промена одела, изврtање капе, пуштање косе и браде, и слично, има, по неким научницима, за циљ да нас промени, **прикрије:** ако би душа дошла награг, она нас неће моћи више познати, и вратиће се. Са обичајем црнине могао би се упоредити обичај код неких примитивних племена да човек, кад убије непријатеља, одмах над његовом лешином замаже своје лице, како га непријатељева душа не би могла познати. Покојнику, за једно извесно време док је у кући, везује наш народ ноге и руке, било симболички било сасвим материјално— конопцем. Лазар, пријатељ Исусов, који је умро и положен у гроб, био је „везан конопцима по рукама и ногама" (Јеванђеље по Јовану, 11, 44. Вуков превод овога места није добар). И тако даље.

Понекад се душа покојника на много конкретнији начин тера из куће. У срезу хомољском, кад покојника из куће изнесу, „на оном месту где је ... лежао, неки закуцају дрвен

клин, а неки опет глогов шиљак, и рекну: кад овај шиљак олиста, онда и ти, Миловане — или како се већ зове покојник — да оживиш!"

Разуме се да са овим нису исцрпена сва средства која је примитиван човек употребљавао да се осигура од евентуалног покојниковог повратка. Било је и других, и нека од њих врло су радикална. Она се примењују и данас, али, кад је у питању обичан мртвац, не примењују се у својој првобитној форми, већ у супституцијама и симболима. Најсигурније средство јесте то да се покојник потпуно уништи, да му се, на пример, одсече глава. Тако су радили Мисирци, пре пет хиљада година; тако и данас раде Литавци са човеком који се сам убио (јер су, као што смо видели, такви покојници нарочито опасни). Такав обичај имали су, вероватно, и наши преци. То се види не само из раширеног обичаја да се побеђеном непријатељу одсеца глава, него и из другог једног обичаја који се практикује по многим крајевима наше земље, да се, наиме, мртвац за кога се верује да се може повампирити — **начне.** У источној Србији убоду га иглом у **чело,** или у **образ,** или у бутину; у неким крајевима мртвацу се ломи мали прст. То је замена некадашњег пуног уништења — значи да су наши преци, у ко зна како далекој прошлости, сумњивим мртвацима, разбијали главу (ударање клина у **чело** спомиње се и у српској верзији скаске о Исусу и лопову, в. Вук, Посл., 7339), или им одсецали удове. Одсецање удова погинулом непријатељу, да би се осигурало од његове освете, познато је многим примитивним народима. Стари Грци звали су то масхализмос. Кад су Егист и Клитемнестра убили Агамненона, извршили су на њему масхализмос.

Међу врло старинске мере долази и пробадање глоговим коцем и спаљивање.

Од глога, и уопште од сваког трна, плаше се зле душе и сви нечисти демони. Кад би стари Германци казнили смрћу „кукавице и оџуване", натрпали би на њихов гроб трње: очевидно зато да душа убијенога не би могла изићи и осветити им се". Картагињани и Римљани бацали су такође на гроб погубљених трње и камење. Вештица (која је, у ствари, подземни демон, женски пандан вампиру) такође се плаши трња. За време „Валпургине ноћи" меће се, у средњој Европи. на кућна врата глогово трње, као одбрана од вештица. Кад вештица хоће да полети од куће, мора претходно да каже песму: „**Ни о трн** ни о грм ..."

Разуме се да је магички нарочито моћан глогов трн, па онда глоговина уопште. У источној Србији многи поред крста на гробу ударају мали гловог кочић, па се онда умрли не може повампирити. Жене у Босни, кад иду у кућу где је мртвац, понесу собом глогов трн, који после, кад из те куће изађу, баце. Глоговина је утук и против чуме, па онда против змија; на њу се, како верују у Босни, може ухватити и сам ђаво. Кад се спомене вампир, или иначе какав демон, наш народ има обичај рећи: „На путу му броћ и глогово трње!"

Глогов колац је, дакле, сигурно средство против вампира, и зато је вампир њиме боден. У каквом циљу? Уз пословицу „Без глогова коца ништа му бити не може" примећује Вук: „Неће ласно умријети, већ ако да га **убију,** као вампира". Вук, дакле, идући очевидно за народним веровањем, мисли да се глоговим коцем вампир **убија.** Такво схватање, уосталом. (као што се може видети у скоро свима извештајима о вампирима), врло је раширено у нашем народу; најбољи доказ да наш народ доиста жели да глоговим коцем вампира **убије** — јесте што се понекад место коца употребљава јатаган, и што се вампиру задаје **много** удараца, било јатаганом било кољем.Понекад се још „убија" и из пушке.

Али да ли је наш народ одувек мислио да се вампир може убити? Ми знамо да се религијска схватања могу и да промене; исто тако, може се десити да у исто време, једно поред другог, постоје схватања која једно другом противурече. Тежња да се вампир глоговим коцем **убије** појавила се, по свој прилици, доцније. Раније је наш народ, изгледа, веровао да се вампир не **може** убити, бар не таквим једним средством какво је пробадање коцем, па макар тај колац био и од глоговине. Пробадање коцем **недовољно** је, јер душа, **вегетативна** душа, која је везана за крв, за срце, за мишиће, за утробу, продужава да постоји све дотле док буде трајао ма и најмањи део од свега овога, и вампир ће постојати као такав све дотле док буде постојао ма и најмањи део његовога тела. Тек кад од тела остану само кости — тек тада отићи ће душа некуда, у опште царство мртвих, и неће нам више досађивати. Изгледа, дакле, да је наш народ, забадајући у вампира глогов колац, имао првобитно не намеру да га убије (јер је могао бити

свестан да је то немогуће), већ да га **магички прикује, веже за гроб,** да спречи његов излазак из гроба и његове опасне шетње по околини.

У оријенталским приповеткама џин или дух, затворен у какав суд, може подићи сваки поклопац осим оног на коме је Соломуново слово; луди Јован, у песми „Јован и дивски старешина", може да прекине сваки конопац осим „дрндарског тетива"; и вампир био би у стању да ишчупа сваки колац осим онај од глоговине: он је тим коцем **заробљен, прикован за гроб.** За овакву употребу глоговог коца имамо аналогије у обичајима старих Германаца. Они су мртваца чијег су се повратка плашили, коцем којим би га проболи, **учвршћивали за гроб.** У источној Фризији, нађен је, у старинском гробу, један женски леш, који је био везан за колац и покривен трњем. Да је наш народ, доиста, првобитно имао намеру не да вампира убије, већ да га прикује за гроб, имамо и директног доказа. У јужној Далмацији и у Босни, кад се појави вампир, „људи ће му гроб откопати, смјестити га потрбушке **и причврстити глоговим коцем о гроб, да се не може више из гроба подигнути"** — прича Вид Вулетић-Вукасовић (Караџић, 3, 1901, 213).

Док је на тај начин глогов колац имао за циљ да вампиру само ограничи слободу кретања, **спаљивање** је имало за циљ, да га потпуно уништи. Спаљивање је обичај врло познат. И данас се мртви спаљују у великим крематоријумима, али су ти случајеви изузетни и ретки; раније, међутим, код класичних и оријенталских народа, и у предисторијској Европи, тај обичај практикован је много чешће и у многим крајевима био је општи[2)] Разлика између модерног и старинског спаљивања у томе је што данас од спаљеног мртваца не остаје углавном ништа, док су раније остајале кости; она је још и у томе што се данас тај обичај уводи из разлога чисто практичних, хигијенских, понекад можда сентименталних, док је, у давној прошлости, разлог за спаљивање био сасвим други.

Према објашњењу које нам даје историја религије (јер има и других, рационалистичких објашњења), прави циљ спаљивању био је да се мртвац уништи, или, тачније, да се на њему униште сви они делови у којима би се душа најпре могла задржати, а то су, као што смо малочас видели, крв, мишићи, срце, очи, утроба, итд. Кад ти делови буду уништени, па остану само кости, бићемо ми од евентуалног повратка покојниковог осигурани, јер се душа не може везати за кости[3)] У **нашем** је интересу, дакле, да покојника спалимо. Али је то и у **његовом** интересу.

У овом времену када су се, у средоземном свету, почели мртви спаљивати, јављала се већ једна нова религијска идеја, која се, за доцнију митологију и поезију, показала као врло плодна. То је идеја о општем, организованом царству мртвих. Народна машта налазила је то царство час под земљом, час на крајњем западу. или с ону страну мора, или на небу, итд. Кад човек умре, његова душа везана је неко време (обично какав симболичан број година, на пример седам) за гроб, али њен крајњи циљ је да дође у то царство, и тек ту наћи ће свој мир. Који су услови па да може тамо доћи? Има **један** услов: тело се мора претходно **распасти.** Док се то не деси, душа ће бити за њега везана и, према томе, незадовољна и несрећна.

Колико такав покојник мора бити незадовољан и несрећан, најбоље се види из тога што је реч за таквог нераспаднутог мртваца почела, с временом, означавати дубоко несрећног, неутешног човека уопште: реч **очајник,** која данас значи само „несрећан, неутешан човек", у Вуковом речнику има једино значење „нерастворено тијело у гробу, људско тијело које не може да се распадне". Тешка клетва у Црној Гори је: „Тако се не очајао хиљаду година!" У народној песми „Кајање и исповест Марка Краљевића" каже се:

„Узе мајка преклињати Марка,
Да се Марко људске крви прође:
Јер се нигда распаднути нећеш";

а мало доцније вели стари игуман Марку:

„Јадан синко Краљевићу Марко,
Много ли сам тебе сјетовао
Да се, Марко, људске крви прођеш,

Е ти нигда смрт' вакусит нећеш,
Ни се твоје распанути т'јело". —

Наш благослов „Бог да **га** прости" и „Бог да му **душу** прости" не значи „Бог да му опрости грехове" (у том случају морао би он гласити: Бог да му опрости, или: Бог да му **души** опрости), него: Бог нека њега, или његову душу, **ослободи** од тела. У песми коју смо малочас споменули Краљевић Марко добио је, најзад, благослов игуманов:

„ ... Јутрос ћу те, богме, причестити.
И вас гријех тебе духовати:
Да си проштен овога свијета..."

Спаљивањем тела можемо, дакле, учинити двоје: ослободити душу покојникову од тела, које јој смета на њеном путу, и осигурати себе лично. То је био разлог што је, у давној прошлости, продрла идеја да мртве треба спаљивати; то је разлог што наш народ и данас спаљује вампире.[4)]

У многим српским крајевима, на пример у Црној Гори, употребљава се против вампира само глогов колац; у Душановом „Законику", у члану 20 (који се, свакако, односи на убијање вампира), реч је само о спаљивању. Међутим, у Тупанарима вампир је прво прободен глоговим коцем, па је онда спаљен, и такав процес сматра Вук Караџић као нормалан; значи да је у крајевима које он има у виду вампир редовно и боден и спаљиван. Међутим, у оваквом поступку има нечег ако не противуречног а оно зацело сувишног. Зашто се вампир и боде и спаљује? Кад је вампир већ прикован за гроб, зашто га онда спаљују, и обратно, кад ће га већ спалити, због чега га онда боду коцем? Зар није довољна само једна од тих мера? Одговор је сасвим прост: овде су се састала **два обичаја, један старији и један млађи**. Народ, који је у питањима култа необично конзервативан, задржао је старији обичај и онда када је он постао нелогичан и непотребан.

Такво нагомилавање обичаја, надовезивање новога на старо, компромис између Старога и Новога завета, врло је честа појава у историји религије. Пре неколико дана долазила је у Београд. у Народну скупштину, једна пророчица из Славоније. По убеђењу са којим је говорила, по томе што није „своје дарове продавала за новац", уопште по целој својој појави, била је она доиста пророчица у старинском (не у модерном) смислу ове речи — последњи представник божанских жена, њених претходница, које су у себи осећале sanctum aliquid et providum. Шта је она све говорила за нас је, у овом тренутку, споредно; интересантна је, међутим, њена изјава да је она, једном, ишла **на гробље, да моли Бога за кишу.** Обраћање **Богу** за кишу, то је пропис из нове вере; али зашто се иде на гробље? Зато што, по схватањима из старе вере, кишу дају душе наших предака. Место других доказа за ово тврђење (њих мислим изнети у засебном чланку), подсећам само на веровање да ће, кад се у сну виде мртви, бити кише. У покушајима жене пророчице да дочара кишу имамо, очевидно, две ствари: нов обред (обраћање хришћанском Богу), поред кога је, у целокупности, остао и стари (магична радња на гробљу). — У песми „Јован и дивски старјешина", лудом Јовану извађене су очи. Вила му долази у помоћ, и:

„Кад погледа лудога Јована,
Е су њему очи извађене,
Уми њега водом калаџинском,
Па је вила Бога **замолила,**
И Јовану очи сатворила".

И овде имамо један пример за компромис између Старог и Новог завета. Вила је, као што врло добро знамо, **сама собом довољна** и да одузме и да поврати вид — зашто ће онда интервенција хришћанског Бога? У песми „Иво Сењанин и Беглер-бег" имамо такође сличан неспоразум — сукоб између старог и новог схватања:

„А то вила и слуша и гледа,
Па с планине слеће до јунака,
Десном руком заклонила Ива,
А лијевом **анџар извадила,**
Те Турцима очи повадила".

Вађење очију анџаром је нов елеменат, јер ми знамо да вила, исто онако као и грчка Артемида, својим погледом, или и само својим присуством, може одузети вид. — Кад грми и пуцају громови, не ваља се крстити. Зашто? Кад се зна да је крст сигуран, универзалан утук против сваког демона, и против сваког зла уопште, ова забрана изгледа нам чудна. Према народном објашњењу, „Бог громом туче ђаволе, а ђаво, бежећи од грома, може прибећи човеку под крст, да се заклони од ударца, те ће тако с њега и човек страдати од грома" (Милићевић). Ово објашњење није тачно, јер се не може ни замислити да ће ђаволу, који се врло плаши крста („Бежи као ђаво од крста"), пасти на памет да се заклони за крст. Објашњење није тешко наћи кад се претпостави да је ова забрана постала у једној религијској средини која се још није потпуно измирила са новим стањем ствари. Крст, који је символ новог божанства, утук је, додуше, против злих демона, али не треба заборавити — углавном против демона **ниже** категорије. Међутим, против једног тако моћног божанства какво је старинско божанство грома — божанство које је кроз векове важило као summus deus и респектовано изнад свих осталих — нисмо ми баш сигурни да ће крст бити ефикасан. Напротив, он може само изазвати гнев код тога божанства, и зато га ми и не употребљујемо. И тако даље.Обичаја у којима старо и ново схватање, стари и нови ритус, стоје један поред другог — имамо много. Један од таквих обичаја имамо и у пробадању и спаљивању вампира.

Који је, сада, од ова два обичаја старији? Очевидно, обичај прикивања глоговим коцем. Доиста — кад би се претпоставило да је спаљивање старије — тешко би било замислити да ће људи, код једног тако радикалног средства какво је спаљивање, осетити погребу да потраже друго средство, чије је дејство мање очигледно и сигурно. Уосталом, за обичај спаљивања утврђено је већ и иначе, да је релативно млађег датума.

Обичај спаљивања, као што смо рекли, био је познат многим народима, између осталих и некима који су живели у нашем суседству (на пример, Германцима и Трачанима) или који су с нама у блиском сродсгву (на пример, Чесима и Русима). Да ли је он — како би се могло очекивати — био познат и нашим прецима? Г. Сима Тројановић, у Српском књижевном гласнику (3, 1901, 50 ид; 12? ид) покушао је да да потврдан одговор. Г. Милоје Васић, у своме реферату на овај рад (Бранково коло, за 1901), није примио резултате г. Тројановићеве.

Питање није лако, и мора се подвргнути ревизији. Какви ће бити резултати, не може се предвидети, али је јасно једно: да се за полазну тачку у испитивањима мора узети спаљивање вампира (како је то, уосталом, учинио већ и г. Тројановић). То је једино сигурно спаљивање за које наша, српска религија зна. Јер из факта да су вампири спаљивани јасно је да је наш народ био свестан тога да се спаљивањем мртвац може учинити потпуно безопасним. А од тога делимичног спаљивања па до општег спаљивања требало је учинити само један корак.

Да ли су наши преци учинили тај корак и генералисали спаљивање на све случајеве?

Ја ћу, само у неколико речи, додирнути и једну и другу могућност.

По моме схватању, има два фактора који прилично слабе претпоставку да је спаљивање практиковано и код старих Срба. Пре свега, спаљивање није било **потребно.** Наши преци имали су и друга средства да се осигурају од мртваца у кога сумњају. То је на првом месту, као што смо видели, глогов колац. Друго је масхализмос, одсецање главе, мрцварење, какво је било познато уопште примитивним народима. Из једног извештаја кнезу Милошу из године 1820. види се да су Убљани неке сумњиве мртваце „коцем ... дробили, главу одсекли, пак метнули код ногу", а у крушевачкој Тешици, године 1836, ископали су сељаци неког мртваца из гроба, па су га „доронгама некаквим лупали, пушкама пробијали, и најпосле главу одсекли му". Треће средство је **накнадни погреб.**

Тај обичај познат је у јужној Србији. Мртвац се после три године откопа, и онда му се кости прописно очисте (вином итд.), трулеж, ако је има око костију, брижљиво се скине и разбаца — очевидно, у циљу да се душа сасвим „опрости" од тела. Сва ова средства била су

довољна да опасног мртваца скину с врата. Глотов колац, масхализмос, накнадни погреб — све је то сачувано и до данашњег дана, значи да је постојало, без прекида, од најстаријих времена. Да ли је, уза све ово, било потребно и спаљивање?

Друго, од обичаја спаљивања, ако га је икада било, нема данас **никаква трага,** ни у традицији ни у обичајима. И то је што нас највише изненађује. Народ је у свима својим обичајима уопште, а нарочито у погребним обичајима, врло конзервативан; ако и дође ново схватање, нов обичај, народ ће поред њега задржати и онај стари, или у потпуности (као што је случај са глоговим коцем и спаљивањем, или у **супституцијама и симболима.** У Нил, или у Тибар, бацани су некада, као жртве, живи људи — доцније су место људи бацане лутке; стари Јевреји, када би им ко умро, цепали су своју хаљину — данашњи Јевреји засеку је само, сасвим неприметно, ножем; у темељ би морао бити узидан жив човек (упор. „Зидање Скадра") — данас је довољно да се место човека узида само његона **сенка,** или његова **мера.** И тако даље. Римљани су најпре сахрањивали своје мртве, доцније су их спаљивали; али старински обичај није потпуно ишчезао, јер је, и у ери спаљивања, задржан пропис да се један део покојниковог тела, на пример прст, мора закопати у земљу.

Нека словенска племена, док су била у Приморју, сахрањивала су своје мртве у чамац, и тај чамац отискивала у море; кад су се доцније та племена преселила на југ у унутрашњост, сахрањивала су она и даље своје мртве у ковчегу који је имао облик чамца, а када су примила обичај спаљивања, спаљивала су их она такође у чамцу. Код нас Срба све форме старинског погреба задржане су у супституцијама: као супституцију сечења главе, масхализмоса, пуног уништења, има се сматрати обичај да се мртвац „начне", и то најчешће *у* **главу,** или у **чело,** или за врат. Као супституција обичаја де се мртвац пробада глоговим коцем, може се сматрати пропис да се сваком сумњивом мртвацу забоде глогов трн у руку; или пропис да се испод сваког мртваца забоде глогов трн; и уопште све манипулације са глоговим трном.

Код нашег народа постојао је, у врло давној прошлости, обичај да се мртви сахрањују у кући, **под прагом;** и тај обичај сачуван је и до данашњег дана симболички: у једном крају Босне одсеку се мртвацу нокти, па се сахране под прагом, а у крушевачком округу узме се концем **мера** од мртваца, па се тај конац сахрани под прагом. Свака форма ранијег погреба сачувана је, дакле, у супституцијама, само за спаљивање немамо никакву сигурну супституцију, никакву алузију[5]). Да ли је то случајно?

С друге стране, ваља споменути да је у Босни нађено преисторијских некропола, са остацима спаљених лешева. Некрополе нису датиране, али су, извесно, припадале ранијем, предсрпском становништву Босне. Интересантно је, међутим, да је обичај **спаљивања** вампира најбоље сачуван баш у Босни, као што нам показује догађај у Тупанарима и Вуков извештај (који, свакако, почива на подацима из западне Србије и Босне). Да ли би се ова факта можда смела везати заједно? За могућност да је спаљивање **постојало,** говорила би и једна аналогија са крајњег истока Балканског полуострва: Јиречек (Das Fürstentum Bulgarien, 110) каже да су на црноморској обали до пре најкраћег времена спаљивали **све мртваце,** из страха да се не повампире.

Као што се види, питање није решено, али ће се, вероватно, моћи рећи штогод више када се о спаљивању вампира буде покупило више материјала.

НЕКОЛИКЕ ОПШТЕ ПОЈАВЕ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

Под овим насловом имам намеру да скренем пажњу на извесне појаве из области религије и култа које, додуше, нису и не морају бити искључиво српске, али које су у српској религији најбоље сачуване, па их је, према томе, у оквиру те религије најлакше уочити и објаснити. Желео бих да на овај начин покажем колико у српским изворима има доброг и поузданог материјала за решавање општих питања из историје религије.

О религији старих Срба — ту мислим на религију коју су Срби имали пред примање хришћанства (дакле, пре VII, делимице до XII в.) — може се рећи ово. Она је претежно индоевропска, и у њој има највише елемената из индоевропског времена. Осим тога, може се констатовати известан утицај митраизма и неоманихеизма; у приморским крајевима може бити

говора и о античком (римском) утицају. Колико је на српски паганизам утицала религија народа које су Срби затекли кад су се доселили на Балканско полуострво, не може се рећи, јер ствар није испитана и тешка је за испитивање; ипак је вероватно да је тога утицаја било на српску митологију и скаске (циклус Милоша Обилића и, можда, војводе Момчила, док је, напротив, циклус Марка Краљевића старински индоевропски, са можда незнатним утицајем митова о Александру Великом), и да је, можда, сачувано и понеко локално божанство (Тројан у Мачви? понека хипостаза Јеринина? „коњска" божанства у Херцеговини и Црној Гори). У најновије време направила је читаву малу сензацију теорија да су стари Словени били заратустровци[1)] ова теорија, међутим, има ту слабу страну што су њене присталице узели у обзир и истраживали само једну врсту појава, а праве проблеме нису додиривали, упор. мој реферат — Прилози П. Поповића, 9, 1929, 266 ид. Али сви ови утицаји од малог су значаја: српска религија, као што је речено, у основи и претежно је старинска индоевропска.

За Србе може се рећи да су у религијским схватањима и навикама врло конзервативни. Да споменем само два-три примера. Најстарији „преанимистички" демон, „der lebende Leichnam", вампир, има и данас пуну власт над људима као и пре много векова. Религија камена, бар формално, ништа није изгубила од своје важности. Срби и данас приносе жртве свом домаћем лару, и, јасније и сигурније него иједан индоевропски народ, верују у епифанију предака. Због тога су данашњи српски обичаји поуздан извор за испитивање прошлости. Они су, уосталом, за стару српску религију, готово и једини извор.

Као најглавнију карактеристику старе српске религије ваља споменути веома велики значај који у њој има **култ предака.** Сви празници у години, са Бадњим даном и славом на челу, групишу се око тога култа; куд и камо највећи број жртава, случајних и периодичних, намењен је прецима. Без претеривања може се рећи да се **цела српска религија своди на култ предака.**

Саопштења која мислим овде да учиним узета су из области тога култа[2)].

1. ПАНСПЕРМИЈА

Има једна добро позната старинска жртва која се, при свем том што углавном увек има **један** циљ, јавља у различитим облицима и приноси у разним приликама и на разним местима — то је **мешовита жртва, жртва у свима плодовима,** куваним или пресним, помешаним или одвојеним, али принесеним у исти мах и на истом култичком месту. Варица, која је састављена из свих семена, и која се кува о Варином дану, или на Бадњи дан, или иначе; различита семена у суду у који је усађена божићна свећа, или у ситу, из кога ће се посипати сватови, или литија, или полаженик; трпеза на којој се, кад је подушје, износе јела од свих пољских плодова; бадњиданска слама, са свима плодовима које земља рађа — све су то различити облици једне исте жртве. Главна њена одлика у томе је што се по правилу морају принети **сви** плодови — свака врста земаљских плодова треба да буде представљена ма и са једним зрном, или ма и са најмањом количином. Та жртва позната је и другим сродним народима — то је πανσπερμια, παγκαρπια, πυανοψια, такође и различита καταχυσματα код Грка, lanx satura[1)] код Римљана; за њу знају и Немци, нпр. о Бадњем вечеру (в. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[2], § 429).

Мешовита жртва је или **обедна** жртва, и у том случају једе се заједнички (на пример, о Бадњем вечеру, или о подушју), или је то (као што ће се у току овога рада видети) **даровна** жртва[2)] и онда се приноси на тај начин што се, на месту где борави божанство или демон коме се жртва намењује, **просипа** или **баца,** као и грчка καταχυσματα (упор. о овој процедури E. Samter, Die Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 2, и S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania, 1915, 262 и 280).

Просипати се могу не само суви него и кувани плодови, на пример: варица и кољиво (упор. и просипање кољива по цркви, код Грка, о чему в. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum, Leipzig, 1871, 58, и Eitrem, o. c., 58); разлика између куваних и пресних плодова, уосталом, чисто је формална; може се рећи хронолошка — иста

храна, али справљена на разне начине (упор. Eitrem, o. c., 272 идд). Важнија је чињеница да се место **свих** плодова могу јавити и само **два** плода, или чак и само **један,** најважнији међу свима (код нас обично пшеница, понекад кукуруз).

Тако, на пример, варица је иначе свуда пуна панспермија, састављена од свег семења и од свих плодова (упор. нпр. Вук, Рјечн.., s. v.; Врчевић, Три главне народне свечаности, 14; ZNŽOJS, 10, 1905, 156, итд.), али је она у Левчу сведена на само два плода — на кукуруз и пшеницу (в. СЕЗ, 7, 1907, 111), а у околини Карловца на два или и само на један плод (в. Никола Беговић, Живот и обичаји Срба граничара, Загреб, 1882, 82); у мртвачком култу понекад је правило да се за подушје дају свега **два** јела (упор. СЕЗ, 17, 1911, 85). О Светом Андреји кува се, у источној Србији, „за мечку" само кукуруз (в. СЕЗ, 14, 1909, 75 и 16, 1910, 143); али тога истога дана, и у истоме циљу (такође „за мечку"), кува се у разним крајевима Бугарске права панспермија, састављена из свих плодова (в. Д. Мариновъ, Народна вѣра и религиозни народни обичаи, София, 1914, 526); у грчкоме Епиру кува се тога дана такође панспермија, в. Schmidt, o. c., 61[3] (словенски обичај?).

Млада, кад улази у нови дом, баца из сита обично све врсте жита (в. нпр. Вук, Рјечн., s. v. женидба, и СЕЗ, 19, 1913, 166), али понекад и само пшеницу (нпр. СЕЗ, 14, 1909, 178). О крсном имену приноси се на жртву најчешће само кувана пшеница, али се у традиционалном благослову спомињу „различити плодови" („и сѣмена сія съ различными плоды благослови"). Грчка πυανοψια, о седмом пианопсиону, састојала се, по правилу, из **разних** плодова (упор. Plut. Thes., 22, и August Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum, Leipzig, 1898, 278); изгледа, међутим, да је она могла бити сведена само на **пасуљ** и ништа више: εψομενον ετνοσ των κυαμων* (Phot. Lex., s. v. πυανοψια).

* кувана каша од пасуља

Да је прелаз од жртве **свих** плодова ка жртви само **једнога,** најважнијега, међу њима, природан и лак, може се видети и из терминологије: споменута πυανοψια, значи само „жртва у **пасуљу**" („πυανοι κυαμοι αφ ων πυανοψια ", Phot. Lex., s. v.), иако је извесно да се она, по правилу, састојала из **разних** плодова; у оранијској околини кува се, о Светом Андреји, све семе заједно („кукурузтъ, бобъ, гръстено сѣме и всичко што се сѣе и сади", в. МариновБ, o. c., 526), али се, при приношењу жртве, спомиње само кукуруз („На-а-ти, мечко, кукурузъ, а намъ животъ и здраве"). Очевидно је, дакле, да панспермија може понекад бити и упрошћена и сведена евентуално само на једну врсту плодова.

Као што смо видели, мешовита жртва може се спремати и приносити на различите начине. При томе се могу разликовати три типа:

1) сва семена и сви плодови, пресни и помешани (обично у ситу), и та се жртва или оставља на одговарајућем култичком месту или, најчешће, разбацује („скружавање" о свадби);

2) сва семена скувана, и та жртва се или оставља, или разбацује, или заједнички једе;

3) различита јела, и она се или остављају или заједнички једу.

Међутим, иако мешовита жртва може имати различите форме и различити састав, ипак, ако се испитају сви случајеви у којима се она практикује, видеће се да увек има **један** циљ. Треба само видети коме се приноси, и у каквим околностима.

Панспермија се спрема и даје у овим приликама: о **слави** (празник домаћег лара); о **Бадњем вечеру** (упор. Вук, Посл., 247: „Биће свашта као и на Божић [на трпези]", и Беговић, 88), и о празницима из зимске сезоне који су са Бадњим вечером сродни (то су нарочито: Мратинци, крајем новембра; Варин дан, 4. децембра; Свети Игњат, 20. децембра; за варицу о Варином дану упор. Вук, Рјечн., s. v.; Милићевић, Живот Срба сељака, 149; Врчевић, Три главне народне свечаности, 13 идд; СЕЗ, 39, 1913, 68; 32, 1925, 227; 293; 40, 1927. 78; ZNŽOJS,

5, 1900, 277; итд.); о **Богојављењу** (СЕЗ, 14, 1909, 22; 40, 1927, 24); о **Младенцима** (БВ, 10, 1895, 75); о **свадби** (Вук, Црна Гора и Бока Которска, 88; Рјечн., s. v. женидба; СЕЗ, 19, 1913, 166; ZNŽOJS, 27 1929, 46; С. Тројановић, Ватра, 1, 31; 39.

Врло много примера, наших и туђих, сакупио је Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, Београд, 1931, 3, 86 идд); о **летњим процесијама** (в. нпр. СЕЗ, 16, 1910, 152 — овде се спомиње само пшеница) и о **процесијама** уопште (в. нпр. СЕЗ 19, 1913, 394). Она се намењује и даје: најчешће **извору** или **реци** (о Светој Варвари, 4. децембра, в. нпр. ГЗМ. 6, 1894, 264 ид, и E. Schneeweis, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, Wien, 1925, 5; О Божићу, в. Вук, Рјечн., s. v. Божић, и СЕЗ, 19, 1913, 76); **сиротињи** (Шневајс, 4); **кокошима** (СЕЗ, 7, 1907, 111; 19, 1913, 68: 32 1925, 227; 293; 40, 1927, 58; 78; Караџић, 3, 1901, 114; ZNŽOJS, 10, 1905, 284); **тицама** (Беговић, 82); просипа се *по* **путу** (ibidem); сипа се на **полаженика** (СЕЗ, 7, 1907, 113; 14, 1909, 78; 19, 1913, 69; ZNŽOJS, 27, 1929, 47; Маринов, 272 ид, и иначе често); сипа се *уз* **оџак** (ораси у СЕЗ, 17, 1911, 134; ораси и лешници у СЕЗ, 19, 1913, 71 ид); приноси се вуку, на **раскршћу** („На Божић носи се **вуку вечера,** тј. од сваког јела помало, и оставе то на раскршћу с ријечима: Ето, вуче, вечерај код мене, и немој више никако .. . При повратку не смије се обазирати" — СЕЗ, 32, 1925, 377, § 105), или на **буништу** („Маја уочи Божића износи на буниште у рбини свакојаке манџе за вука, па кад остави ту, рече: Вујо мој, ево теби твоје, а мирују у моје" — ZNŽOJS, 11, 1906, 130, упор. и 20, 1915, 34); приноси се такође **мечки,** и то на **крову** од куће, или на **дрвљанику** (СЕЗ, 14, 1909, 75; такође и 19, 1913, 67); сипа се, о **Бадњем вечеру, око куће** (Караџић, 3, 1901, 114), а о **Ђурђевдану** око тора (СЕЗ, 19, 1913, 50)); и тако даље.

Што се тиче времена у које се панспермија приноси, оно је најчешће или **пре сунца** или *по* **заласку сунца** (за варицу упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 367, § 28 и Беговић, о. С., 82).
Из свих ових података јасно се види да је **мешовита жртва** типична жртва намењена **прецима.** До тога закључка доћи ћемо ако, пре свега, испитамо празнике и свечаности о којима се та жртва приноси. Слава и Бадње вече главни су празници предака, а такође и остали побројани празници из зимске сезоне (в. моје радове у Годишњици Николе Чупића, 34, 1921, 260 идд; у Прилозима П. Поповића, 3, 1923, 123 идд; такође и чланке „Бадњи дан и Божић" и „Слава" у Народној енциклопедији); ноћу уочи Богојављења завршава се период „некрштених дана", када су мртви у покрету и у нашој близини: Богојављенска ноћ је, дакле, последња прилика кад им се може принети жртва непосредно[3)];

Младенци су задушнички дан — обичаји тог дана (нпр. у Сврљигу, в. БВ, 10, 1895, 74) подсећају нас на бадњиданске обичаје; просипање, бацање помешанога жита о свадби такође је жртва прецима (в. доле чланак о свадбеним орасима); о процесијама замишљају се преци да невидљиво учествују у поворци — доказ је што се тада носе „крста" и иконе, а то су некада били фетиши предака (в. СЕЗ, 31, 1924, 106) — и панспермија која се сипа на учеснике намењена је прецима.

И **место** где се панспермија приноси, односно предмети или лица којима се упућује, карактерише је као жртву прецима. Она се најчешће баца у **извор** или **реку,** а према врло раширеном веровању у води се налазе душе предака и покојниа уопште[4)]. Давање панспермије просјацима такође је жртва прецима, јер је просјак, у оваквим случајевима, у ствари инкарнација претка, прерушени предак [(„просјацима када се што дели, увек се мисли да се дели умрлима за душу" — СЕЗ, 40, 1927, 33), в. доказе у мом раду о гостопримству и теофанији, СЕЗ, 31, 1924, 19 ид; упор. и E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig—Berlin, 1911, 208, и Eitrem, о. с., 263; 267]. Кокошке којима се о Божићу (и. на пример у околини Ђевђелије, о Великом петку, в. СЕЗ, 40, 1927, 58) дају панспермија, такође, имају бити схваћене као сеновите: не треба заборавити на врло распрострањен српски обичај да се душе предака, о Бадњем вечеру, сазивају на гозбу **квоцањем,** дакле се доиста замишљају као кокоши (в. уопште мој рад у Прилозима П. Поповића, 3, 1923, 123 идд).

Панспермија која се просипа по кући такође је намењена душама предака, јер се оне ту налазе, по угловима или иза пећи — упор. слично просипање јела по соби код балтичких Словена о задушницама (W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 492); познато је, уосталом, да свако јело које падне на **под** добијају душе предака (упор. E. Rohde, Psyche[7-8], 245, и Fridericus Boehm, De symbolis Pythagoreis, Berol. 1905, 26 ид, и доле, такође и ГНЧ, 34, 1921, 286, нап. 12). Полаженик, божански гост о Божићу, који се посипа

смешом од плодова, јесте, као што сам у више махова показао (ГНЧ, 1. с., 281 идд, и СЕЗ, 31, 1924, 150 идд) митски предак, који о Божићу долази на тозбу. Бацање преко **десног** рамена такође је жртва прецима, јер предак — заштитник, по врло раширеном српском веровању, стоји **на десном рамену** (нпр. о слави, в. Вук, Пјесме, 2, 19, 88; упор. и Врчевић, Три главне народне свечаности, 94[1]); анђео који сваком човеку стоји на десном рамену — нпр. Караџић, 1, 1899, 212; ГЗМ, 20, 1908, 452 — очевидно је предак (упор. и L. Niederle, Starožitnosti, 2, 1, 41).

У оцаку, уз који се панспермија сипа, такође се замишљају душе предака[5)]. Жртва **вуку** такође нас упућује на ову страну, јер је вук, као што ћемо доцније видети, врло истакнута **сеновита** животиња; не мање карактеристично је и место где се та панспермија оставља, јер су раскршће и буниште озлоглашена места на којима се душе радо баве (за буниште в. Лилек у ГЗМ, 11, 1899, 705, и ZNŽOJS, 27. 1929, 44). Исти манистички циљ има и бадњиданска панспермија, која се просипа око куће, и ђурђевданска, која се просипа око тора, јер се зна да душе предака радо бораве око куће, испод стреје (в. о овоме E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 56, и мој рад у Прилозима, 1. с,, и СЕЗ, 31, 1924, 154). И тако даље.

Не треба заборавити ни чињеницу да се панспермија по правилу приноси **пре сунца** или **после заласка сунца,** дакле **ноћу**, па је и то довољно карактерише као жртву хтоничним демонима. Ноћно време није. додуше, обавезно за све мртвачке жртве, нарочито не за жртве које се приносе на гробу (премда, на пример, у Крагујевцу о спасовским задушницама „пре зоре жене изађу на гробље ... а неке и одмах по поноћи, и тек се у расвитак враћају кући" — СЕЗ, 17, 1911, 216); или жртве божанским прецима, и хтоничним демонима уопште, по правилу приносе се ноћу. Оно што је Штенгел (Paul Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, München, 1920, 150; упор. и 0. Gruppe, Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1906—1917, Leipzig, 1921, 244) констатовао за грчки култ, важиће углавном за све индоевропске народе. То је, уосталом, сасвим природна ствар, с обзиром на чињеницу да су душе покојних предака ноћни демони. Жртва прецима у тулузини, за време сетве, баца се у реку „по заласку сунчеву" (СЕЗ, 19, 1913, 361). Мртвачка жртва о Великом четвртку носи се на реку пре сунца (о. с., 41). „Отварање" болесника, за које је потребно присуство мртвих, врши се на реци такође пре сунца (СЕЗ, 14, 1909, 299); исто тако и белуци, у којима се налази душа неког покојника, ваде се из реке пре сунца (в. СЕЗ, 19, 1913, 262, и мој рад СЕЗ, 31, 1924, 68 ид). Мртвачка жртва о „суботном подушју" спрема се такође пре сунца (в. СЕЗ, 19, 1913, 253 ид).

Интересантно је да се и врачања и гатања на реци врше обично пре сунца, или ноћу, на пример о Ђурђевдану, Младенцима, Божићу, Новој години, и др,, а ми знамо да се врачања и гатања обично врше уз сарадњу хтоничних сила.

Очевидно је, дакле, да је мешовита жртва, панспермија, у свима случајевима за које српска религија зна, **намењена прецима**[6)].

Нарочито се јасно види циљ панспермије из чињенице да се она неизоставно јавља и у приватним задушницама — дакле, приликом помена који долази у кратком року иза покојникове смрти. Један скупљач, описујући задушнице у Бољевачком срезу, каже да се за дању свакако мора набавити помало **од свакога воћа** (јабука, крушака, дуња, ораха, лешника, грожђа, лубеница, тикава), и уопште **од свега што земља за јело рађа,** подразумевајући ту и сва жита (в. СЕЗ, 14, 1909, 28; упор. и СЕЗ, 17, 1911, 79; 19, 1913, 28 и 30, и ibid., 52, 192?, 221, 223). У млавском срезу граде појединци чесме за душе умрлих; кад чесма буде готова, приреди се дања, **помен,** "при коме се **умрлима за душу** даје **од свих могућих јела**" (СЕЗ 5, 1903, 417). Народ зна и због чега се морају принети **сви** плодови. „Сваки покојник има на оном свету пред собом... своју софру. На њој је само оно што му је, доле на земљи, дано за душу" (СЕЗ, 19, 1913, 28). „Софра на оном свету... [биће] утолико пунија уколико они буду више делили на овом свету. Зато и врло много деле од свега што земља роди: воће, лук, кромпир, паприку, па чак и јагоде и купине" (ibid.) Упор. и шта каже С. Тројановић у своме делу о главним српским жртвеним обичајима, СЕЗ, 17, 1911, 79. Чак се панспермија даје и мртвоме непосредно иза смрти, док је још у кући: тако, на пример, на огулинском Кордуну, међу поред мртваца у један суд **разног семена,** са два клипа кукуруза (в. ГЕМ, 6, 1931, 80).

Из српског материјала може се, дакле, утврдити да је панспермија карактеристична **за култ предака и мртвачки култ уопште,** Тај материјал обилат је; случајеви жртвовања панспермије многобројни су; обичај изгледа јако старински, и према томе није немогуће да је

он заједнички словенски, па чак и заједнички индоевропски. У томе веровању утврђује нас чињеница да је панспермија позната и другим словенским народима (в. доле), а такође и другим индоевропским народима, на пример: старим и модерним Грцима, и Немцима. На основу свега овога ствар се сме да генералише и да се каже да је панспермија и у индоевропском времену **била типична жртва прецима.** На тај начин имала би се извршити ревизија неких ранијих објашњења: панспермија не би била **магична** жртва, већ **даровна** жртва прецима (као што је већ утврђено нпр. за καταχυσματα — в. Samter, Familienfeste, 1 идд, и Eitrem, о. с., 267 — и као што је на први поглед врло веро-ватно за панспермију о Артемидином празнику у Сиракузи, о коме в. Martin P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen, Leipzig, 202 ид), и у случајевима где је она тумачена као магична, имали би се претпоставити преци, односно хтонични демони и божанства, или, у мало даљем развоју, божанства која дају пољску плодност (дакле, опет преци: упор. и Eitrem, о. с., 281: „Ackergeister, die hier mit den Totengeistem zusammenfallen"*).

* „Духови њива, који се овде поклапају са духовима покојника"

Ова теорија нашла би ослонца и у старом грчком култу, а такође и у одговарајућим обичајима **данашњих** Грка, па онда у немачким обичајима, а исто тако и у словенским. **Пианопсија** код старих Грка извесно је **мртвачка** жртва (иако је то, по традицији — в. Harpocr., p. 162 — била тобоже жртва посвећена Аполону): седмога дана пианопсиона приносила се мртвачка жртва Амазонкама (в. Mommsen, о. с., 290), па онда Егеју и другима, а већ идућега дана, осмог пианопсиона, био је чувени мртвачки дан τα Θησεια (в. Mommsen, 289 идд), и одмах затим, као континуум, долази празник τα Επιταφια (упор. Mommsen, 298 и 309 ид), који такође има мртвачки карактер. Не мање симптоматична је и панкарпија о двадесетом мајмактериону, која се приноси Διι Γεωργω (упор. Mommsen, 279[1]) — дакле, божанству **пољске плодности** (које је, у овом случају. лако могло заменити **претке**, као **ранија** божанства плодности). Сасвим сигурну мртвачку жртву имамо у панспермији **Хермесу и мртвима** о Антестеријама (в. E. Rohde, Psyche[7-8], l, 238). И бацање различитих семена (παντοδαπων καρπων σπερματα) у почетку сетве, тицама (в. Pseudo-Aristot. De mirab. fab., 119, и Eitrem, Opferritus, 281), по свој прилици је жртва душама предака (од којих зависи плодност). — Даље, у прилог нашој теорији говори и чињеница да је, код модерних Грка, везано приношење панспермије за 15. август (в. B. Schmidt, о. с., 58), а тај дан је дан **смрти** Богородичине, κοιμησις της Θεοτοκου — **подушје.**

Други случај новогрчке панспермије имамо 6. августа (Schmidt, 58); по Шмиту (59[1]), то би била жртва у „првинама од сабраних плодова" — дакле, опет жртва прецима, којима првине припадају (за сличне жртве код **нашег** народа в. мој рад о „пуштању воде", СЕЗ, 31, 1924, 74 ид.[7)]) — Моравски Немци узимају, о Бадњем вечеру, од свакога јела по једну кашику, па то на тањиру однесу и баце у бунар говорећи: „Бунарићу, једи с нама заједно, али нам зато дај воде у изобиљу" (Wuttke, о. с., § 429). И ово је, по свој прилици, жртва душама предака, које се замишљају у бунару; упор. и сличан српски обичај о Варином дару и о Божићу (в. Вук, Рјечн., s. v. варица и Божић). И у немачком обичају да се о Бадњем вечеру мора оставити од сваког јела помало, „да би кујна увек била пуна" (Wuttke[2], § 461), имамо можда мешовиту жртву. Најзад, у Немачкој је до пре извесног времена постојао обичај да жене бацају у ватру на огњишту **помало од свакога јела, за душе — „für die armen Seelen"** [в. Eckstein у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s.v. Brosamen (1,1585)]. Међу словенским обичајима најзанимљивија је **руска** панспермија. Код Руса је, наиме, варица с медом, **кутья**, **типична жртва покојницима** и **прецима** (упор. Zelenin, Russische Volkskunde, Berlin—Leipzig, 1927, 320; 332; *375).* За остале Словене в. Шневајс, о. с., 211 идд.[8)]

Изгледа да је нашем народу, бар у неким крајевима, била позната, у дубокој старини, и мешовита жртва у **стоци.** Ст. Димитријевић каже да сељаци у врањском округу, и на некадашнзој тромеђи, кољу уочи Светога Мрате, на кућном прагу, црног петла. У кљун томе петлу метну по коју длаку од **сваке врсте домаће стоке,** завежу кљун црвеним концем, и петла обесе неки под стреху, а неки о вериге, „како је коме од старине обичај остао" (Свети Сава у

народном веровању и предању, Београд, 1926, 85 ид). Јасно је да овде имамо остатак **мешовите крвне жртве:** скупоцен сточни материјал — in sacris simulata pro veris habentur!* — замењен је овде јевтиним симболима. Жртва, очевидно, има мртвачки карактер (како се, уосталом, само може и очекивати после онога што је речено о мешовитој жртви у пољским плодовима): петао је **црне** боје; он се коље **на прагу** (под којим се налазе душе предака, упор. E. Samter, Geburt, 143 идд, и СЕЗ 31, 1924, 127 идд); стреха и вериге, које су више **огњишта,** где се жртва прописно, more maiorum, оставља, такође су зборна места за душе, упор. нпр. Samter, о. с., 56 и СКГ, н. с., 35, 1932, 34 ид. Као панспермија, тако и мешовита жртва у стоци припада култу предака.

* у обредима привидно се сматра као истинито!

2. ЕПИФАНИЈА ПРЕДАКА

Епифанија божанстава и супранормалних бића уопште једна је од најпознатијих појава у религији и митовима. Примера се може наћи толико да бисмо, ако би се требало да начини избор, дошли у неприлику који од њих да узмемо а који да оставимо, јер је један пример од другога јаснији, један од другога карактеристичнији, један од другога познатији. Лепа Гетеова балада „Бог и бајадера" почива на индијском веровању да врховни бог силази, у људском облику, на земљу, у намери да искуша људе, и, према томе да ли су добри или зли, да их казни или награди. Антиној, у XVII песми „Одисеје", ударио је и отерао туђинца просјака, и то су му сви замерили: „Антиноје, несрећниче, у зао си час ударио тог бедног просјака, **ако је то однекуда који од вишњих богова! Јер се богови често претварају у свакојаке туђинце, и иду по свету да виде људску обест и људску правичносг"** (Hom. Od., 17, 483 идд).

Божанства путују по свету и јављају се људима, обично, прерушена као путници и просјаци. Сетимо се само познате приче о пропасти Содома и Гомора, у којој анђели долазе у кућу Лотову као путници (1 Mos,, 19); или фригијске скаске о Филемону и Баукиди (Ovid. Met., 8, 616 идд); или познате Гримове приче о сиромашку и богаташу (Grimm, 87: Der Arme und der Reiche); или наше скаске о богатоме Гавану (Вук, Пјесме, 1, 207); или песме „Ђакон Стефан и два анђела" (Вук, Пјесме, 2, 3; упор. и БВ, 12, 1897, 120; 16, 1901, *53* идд, и Т. Маретић, Naša narodna epika, Загреб, 1919, 191 ид); или приповетке „Ко мање иште више му се даје" (Вук, Прип., 19), и толиких других.

Коме нису познате народне приче, и домаће и туђе, озбиљне и шаљиве, у којима се прича како Бог, најчешће у друштву са светим Петром, па онда свети Сава, или свети Аранђео, путују по земљи, улазе у људске домове, чине чудеса, помажу или кажњавају? Оваквој епифанији посветио је Оскар Денхарт, у своме монументалном (на жалост, недовршеном) делу Natursagen (Leipzig, 1907—1912), читаву једну главу (II, 123 идд: Bestrafung der Ungastlichkeit). Ја сам у својој расправи о гостопримству и теофанији (СЕЗ, 31, 1924, 1 идд) покушао да докажем да је веровање у могућност епифаније било одувек толико снажно да је изазвало идеју о потреби гостопримства, јер је примитиван човек у сваком. путнику и просјаку гледао евентуалну епифанију и зато сматрао да је у његовом интересу да сваког путника што лепше прими. „Гостољубивости не заборављајте, јер неки не знајући из гостољубивости примише анђеле на конак" (Посланица Јеврејима, 13, 2).

У споменутом свом раду о гостопримству покупио сам ја доста велики број случајева епифаније, и из народних умотворина, и из народног веровања и култа. Што је врло важно, ти случајеви не односе се само на митологију, нити је у њима реч само о божанствима вишег степена: ја сам се нарочито старао да утврдим (и у томе чланку, и у чланку **о људском и животињском полаженику,** СЕЗ, на истом месту, стр. 150 идд) да је нарочито било раширено веровање у епифанију **предака,** у људском или животињском облику, и да је оно оставило много јасних трагова у народним веровањима и култичким обичајима.

Нама се јављају, у разним приликама и различитим поводом, и **митски** преци, који су већ херојизирани и које је interpretatio christiana начинила свецима или анђелима, и обични

покојници, чланови наше породице, наши бивши суграђани и савременици. Тезеј се, лично, појавио у борби на Маратону, да потпомогне Атињане (Plut. Thes., 35), Ејаковићи, из истога разлога, у борби код Саламине (Herod., 5, 75; даљу литературу в. у моме чланку „Клицање предака", Šišićev zbornik, стр. 652[9]). Локри, када би се развијали за борбу, остављали би у свом борбеном реду једно место празно за свог хероја заштитника, Ајанта (Conon. Narr., 18 — Phot. Bibl., чланак 186). Што су раније радили хероји, то су продужили да раде хришћански свеци: свети Димитрије Солунски, света Текла из Селеукије, и други свеци-ратници. Епифанија херојизираних предака позната је и нашем народу; у борби и у опасностима, нарочито, јављају се преци да лично помогну своје потомке.

О томе се не само **прича** него се, у тешким окршајима, и данас чине покушаји да се преци дозову и да се, **клицањем,** њихова помоћ изнуди. Један случај дозивања у помоћ, **клицања** мртвих јунака, дознао сам да се десио у бугарском рату 1913, на положају Црни врх, више Кратова. „Кад је мала снага Црногораца, онда се бију иза заседе, а кличу и мртве који су прије двадесет година умрли: Ха, ђе си ми, Милићу Грујичићу!" (Медаковић, Живот и обичаји Црногораца, 95). „Кад се помешају с Турцима, Црногорци узвикују имена и оних јунака што су у стара времена секли Турке: Ха, Страхинићу бане! Ха, потеци, Обилићу! Ха, Мандушићу Вуче, ђе си, ево Турака!" (Љ. П. Ненадовић). Радун из Прогоновића, када је у својој кули био опкољен, отпочео је клицати „и живе и **мртве**" (Горски вијенац, стих 2779). Прави разлог клицању данас је, разуме се, заборављен: али је очевидно да је у ранијим временима, када се у могућност епифаније веровало, „als der liebe Gott noch selber auf Erden unter den Menschen wandelte"* (Grimm, Kinder- u. Hausmärchen, № 87), иза клицања имала да дође епифанија по имену позваних хероја и предака. Упор. и мој рад „Клицање предака", стр. 653.

* "кад је сам драги бог на земљи између људи ходио"

За епифанију обичних покојника, наших суграђана и савременика, имамо два лепа примера у народној песми „Браћа и сестра" (Вук, Пјесме, 2, 8), и у народној приповетки „Божја казна за убиство" (БВ, 24, 1909, 61 ид; уметнички је обрадио овај мотив Јанко М. Веселиновић, у приповетки „Вечност"): први пример припада чувеном светском циклусу о **Ленори,** који је добро заступљен и у нашем народу (в. Павле Поповић, Преглед српске књижевности[2], стр. 314, уз § 60); други пример мање је познат: ту се прича како је један младић устао из гроба да би био девер своме побратиму, и појавио се на свадби у правом људском облику, као кад је био жив, упор. и Ђ. Поливка, ZNŽOJS, 8, 1903, 168. Примера из народних **веровања** има безбројно. Да не спомињемо ништа друго: има ли, у нашем народу, места у коме се никад није јавио **вампир**?

Од интереса је да утврдимо **када** се и у којим приликама јављају божанства и друга супранормална бића, на првом месту наши покојни преци. У том погледу може се рећи да божанства имају пуну слободу кретања и да се могу јављати где хоће и када хоће, а да је кретање и јављање душа предака — и осталих многих анонимних демона — ограничено, и локално и временски. Вампири, вештице, здухачи, виле, по правилу се крећу само у ускоj средини у којој су постали; граница атара, или вода, или мало сламе, или набацано трње, представљају за многе демоне непремостиву препреку. Ако вампир и може неки пут да се нађе у далекој земљи (обично као касапин, или са другим каквим занимањем, упор. нпр. Ст. Бановић, Вукодлаци, ZNŽOJS, 26, 1926—1928, 348 идд; СЕЗ, 40, 1927, 261; 48, 1931, 291; Н. Шаулић, Срп. нар. приче, 1, 3, № 20, итд.), његов делокруг није врло широк, и не простире се изван села, или изван братства: за већину демона важи „куд ће вештица [куга] до у **свој род**" (Вук, Посл., 3134; 3137), „вештица на **своју крв** трчи" (Вук, Посл., 679), упор. и шта Ервин Роде (Psych'e[7-8], 1, 270) каже о Еринијама. Епифанија предака и сродних демона ограничена је и временски: они се могу јављати само **ноћу**, од заласка до изласка сунца. „Ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis"*, каже на једном месту света Бригита (в. ARW, 9, 1906, 213 ид).

* Као дан живима, тако је ноћ уступљена умрлима."

Слободу свога кретања и божанства и демони могу, иначе, искористити како хоће, то јест, могу се јављати и не јављати; али у извесним моментима и божанства и демони **морају,**

лично, бити присутни: они морају доћи **кад им се приноси жртве** — дакле, о њиховим **празницима.** „Јер нам се богови увек јављају лично када год им спремамо сјајне хекатомбе, па ручају с нама заједно, и седе поред нас за трпезом" — каже феачки краљ Алкиној (Hom. Od., 7. 201 идд). Сетимо се само сценерија на римским лектистернијама и грчким теоксенијама, на којима су кипови дотичних богова имали своје место покрај пуне трпезе! И душе предака и скорашњих покојника јављају се о **својим** празницима, о **задушницама,** јавним и приватним. Када се каквом покојнику даје дања, оставља се једно место у зачељу празно: „**то је за душу умрлог**" (СЕЗ, 14, 1909, 251; в. и ibid., 19, 1913, 248). И стари Грци, изгледа, приликом дање резервисали би једну столицу за покојника (упор. F. J. Dolger, ΙΧΘΥΣ. Münster, 1922, 2, 221). Према томе, душе долазе код нас, и узимају учешћа у гозби која је за њих спремљена, о Божићу, о **слави** и о врло многим данима у **зимској и пролећној сезони,** јер су то дани о којима им се приноси жртва, и који су уопште њима намењени и око њих концентрисани. Поред тога, може се очекивати да ће се преци појавити у свима најважнијим тренуцима у животу њихових потомака — дакле, о рођењу. о свадби, и приликом смртног случаја.

Пошто смо изнели заједничка правила и прописе о епифанији, задржаћемо се у следећем само на епифанији предака и покојника уопште.

Прво питање које се сада намеће јесте **но који нам се начин, у коме нам се облику** они јављају. У неколико махова покушали смо да докажемо да је наш полаженик, о Божићу, инкарнација митског **претка.** Ердељски Румуни претпостављају да се у странцу, који о дану задушница случајно прође кроз њихово село, налази душа покојника (упор. P. Sartori, Ersatzmitgaben an Tote, ARW, 5, 1902, 75, и мој рад о гостопримству, СЕЗ 31, 1924, 21).[1)] Преци и покојници, дакле, о своме дану, **могу се јавити у људском облику,** у овом или оном телу у које су, случајно и привремено, њихове душе ушле.

Али постоји и једно далеко општије, а свакако и старије[2)], веровање: да се душе предака и покојника јављају у **облику какве животиње.** При томе долазе у обзир врло многе животиње, „читава фауна", како тачно каже Еуген Мок (Grundriss d. germ. Philol., 3, 1900. 263, и ARW, 16, 1913, 346), у првом реду тице (међу којима нарочито кокош и голуб)[3)] па онда вук, змија, миш, пас, овца, мува, пчела, мачка и многе друге. (Упор. A. Bertholet, Seelenwanderung, Tübingen, 1906, 5 идд; 14 идд, и, нарочито, Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig, 1902, и Otto Waser, Die äussere Erscheinung der Seele, ARW, 1913, 336, идд. О змији в. Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913, 62 идд; о сеновитим тицама код Индоевропљана и оријенталних народа в. G. Wilke, Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, Leipzig, 1923, 80 и 103 идд; B. Schweitzer, Herakles, Tübingen 1922, 37; претерано скептичан L. Malten, у Arch. Jahrb., 29, 1914, 246, в. O. Gruppe, Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1906—1917, Leipzig, 1921, 137).

За све побројане животиње, и још за многе друге, и наш народ верује да су **сеновите**, и да се у њима може налазити душа каквог претка или скорашњег покојника. На прво место долази вук. Вампир се првобитно јављао у **вучјем** облику, као што се већ види и из његовог старинског имена **вукодлак**; у крајевима из којих је Вук Врчевић скупљао грађу (Бока, Црна Гора, Херцеговина) вампир се просто назива **вуком** (Низ срп. прип., 60)[4)]; у Кучима се верује да се сваки вампир мора за неко време **прометнути у вука** (в. СЕЗ, 48, 1931, 202; упор. и СКГ, н. с., 35, 1932, 40). Сеновите **овце,** тј. овце у којима се налазе људске душе, спомињу се и у народним приповеткама (упор. нпр. СЕЗ, 41, 1927, стр. 160 и 459; ту се за овце изриком каже да су људске душе). У околини Ђевђелије верују да се, у глуво доба, зли духови претварају у овце, козе или свиње (СЕЗ, 40, 1927, 11). Вампир се јавља у облику **пса** (упор. нпр. Караџић, 4, 1903, 111; ZNŽOJS, 1, 1896, 226; 7, 1902, 123 идд; ГЗМ, 11, 1909, 701; за слична словенска веровања в. Máchal, Nákres slovanského bájeslovi, Praha, 1891, 97 и 105). У облику мачке, по веровању у околини Ђевђелије, јављају се обично душе погинулих или утопљених људи (СЕЗ, 40, 1927, 11). У истом облику јавља се и враг (упор. БВ, 6, 1891, 266), исто тако и „сенка" (= душа) која долази да мучи породиљу (СЕЗ, 40, 1927, 111). За сеновиту **пчелу** упор. СКГ, н. с., 35, 1932, 36.

Неће бити сувишно да овде споменемо и два немачка веровања. Позната демонска животиња, коју Немци називају Dorftier и која се (како у ком селу и како у којој прилици) јавља као пас, или као коњ, јарац, свиња, говече, магарац, мачка, зец, гуска, жаба, итд. (Ranke у

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 2, 352 идд) у ствари је **мртвачки** демон (Ranke, ibid.). Друго, лопов који иде да лови дивљач помоли се претходно „за мртве душе" (Müller—Bergstrom у Handwörterbuch, 2, 235) — у ствари, он, очевидно, тражи опроштај од душа које се налазе у дивљим животињама.

Кад се све ово има на уму, моћи ће се разумети неки изванредно примитивни обичаји са Косова, који се врше о **највећем празнику предака,** о Бадњем вечеру. „Многи изнесу на Бадњу вечер софру пред кућу и метну на њу све што су зготовили за вечеру, па онда почну звати на вечеру **сваку штетну зверку** и своје непријатеље по имену говорећи: **вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси, људи** и сви који нам зло мислите, дођите на вечеру ... Ако сад не дођете на вечеру, а ви за годину дана немојте долазити у наш обор на вечеру ни по вечери, јер ћете бити пишман" (СЕЗ, 7, 1907, 291). У истом крају нашега народа забележене су још две варијанте овога обичаја. „На неким местима, кад три пута обиђу око огњишта, обилазе око куће или око дрвљаника такође три пута, држећи на глави хлеб, и зову **сваку животињу** штеточину по имену говорећи: која вечерас не дође у мој обор на вечеру, од ноћас па за годину да ми никако не долази!

Понеки домаћин, кад простире сламу, носи по један хлеб под мишком, и на свршетку рекне: 'одите **све што је дивљач** да вечерамо данас, па сад година. ... На неким местима, кад домаћин виче: ква, ква, деца вичу: цив, цив, као **пилићи**; бе, бе, као **јагањци**; мее, као **јарићи**; ме, ме, ме, као **теоци**", итд. (о. с., 288). Сценерија је потпуно јасна: **српски домаћин зове на гозбу душе предака, које се налазе у дивљим и домаћим животињама, и оне се** (као што се јасно види из трећег податка, са којим треба упоредити шта о квоцању и пијукању каже Век у Рјечн., s. v. Божић, в. и мој рад о божићној слами у Прилозима П. Поповића, 3, 1923, 127 идд) **његовом позиву одазивају**[5].

О Бадњем дану и Божићу имамо, дакле, у старинској српској религији, епифанију предака, и то не само појединачну него епифанију велике множине у исти мах. Овакво колективно јављање предака није непознато у историји религије. Ми ћемо овде навести неколико примера из старога века, из којих ће се моћи видети како се отприлике та епифанија замишља. При римском погребу стављали би поједини (најмљени) људи, најчешће глумци, маске предака (imagines maiorum) на себе, и тако учествовали у погребној поворци (в. Hugo Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 493 ид): то су у ствари **преци,** који лично, и конкретно, присуствују једној породичној свечаности. Слично уверење — да се у погребној поворци налазе душе предака — морали су имати и наши стари, и отуда је постала забрана да се на погребу не сме окретати! Други пример узимамо из грчке старине. То су ефеска **Катагогија** (о којима в. M. P. Nilsson, Griechische Feste, 416 ид). О томе празнику, који је иначе слабо познат, али који је извесно био **мртвачки** празник (в. L. Radermacher, Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike, Wien, 1918, 114), ишле су улицама **поворке мртвих,** тј. људи који су носили мртвачке маске, εικονες ειδωλων.

Није без интереса споменути да је овај празник слављен 19. или 20. јануара (в. H. Usener, Kleine Schriften, Leipzig—Berlin, 1913, 4, 442), дакле: у зимској сезони, када су, као што знамо, код свих индоевропских народа мртви у покрету. О једној занимљивој поворци мртвих, код старих Германаца, говори нам Тацит. У 43. глави „Германије" описује он германско племе Харија и начин њиховог ратовања. „Харији носе црне штитове, бојадишу своја тела, бирају за напад само мрачне ноћи, и у тој страхоти и мраку они, **као мртвачка војска,** изазивају панику. Нема тога непријатеља који је у стању да издржи овај необичан, мртвачки призор..." Лудвиг Венигер (у своме чланку Feralis exercitus, ARW, 9, 1906, 201 идд, нарочито 209) лепо је показао да су Харији, у оваквим препадима, у целој збиљи доиста представљали мртве устале из гроба, и упоређује ову поворку са „дивљом војском" коју предводи Водан, и која је такође била састављена од мртвих. Венигер је скренуо пажњу на још једну поворку мртвих, из грчке старине: то је поворка коју предводи Дионис, бог мртвих; учесници у њој обучени су понекад у беле хаљине (јер је код Грка и то била мртвачка боја, упор. ARW, 9, 1906, 230). Фокиђани, у рату са бројно надмоћнијим Тесалцима. искористили су ово веровање, и једне ноћи као feralis exercitus* изненадили и уништили Тесалце.

* мртвачка војска

Из наведених примера довољно се јасно види да колективна епифанија предака и мртвих уопште, повремена или случајна, није била непозната у паганизму, и да су стари народи у извесним приликама ту епифанију подражавали или, по сили аналогае магије, изазивали.

У вези са овим чињеницама може се поставити једно важно начелно питање: веселе, разуздане поворке прерушених, нагарављених младих људи, покривених животињским маскама и уопште снабдевених животињским атрибутима, у божићној сезони (од светога Николе до Нове године), и уз месојеђе; поворке које су тако добро познате и народима старе, средњовековне, јучерашње и данашње Европе — **да нису и то можда, у ствари, поворке предака**? Даље, веселе „карневалске" и друге поворке у пролећној сезони, о покладама (за које није тешко утврдити да такође имају мртвачки, **задушнички карактер;** у то време, отприлике, празновани су и dies parentales и — нешто доцније — грчке Антестерије; упор. и Murko, Das Grab als Tisch, 88 идд) — да нису учесници у њима такође у ствари покојни преци?

О свима тим поворкама постоји велика и тешко прегледна литература; испитивање је отежано још и због тога што се оне јављају у различитим приликама и у врло различитој форми. Ми немамо намере да то питање претресамо у целом његовом пространству[6] него ћемо покушати да уочимо главне карактеристике поворака, и да отуда изведемо закључке о значењу и циљу њиховом. При томе ћемо поћи од **нашег** материјала.

У приличној супротности са народима централне и северне Европе, обичај поворака, који је некада и код нас извесно свуда постојао, није се одржао у нашем народу, и он га (где још постоји) напушта све више и више; данас је тај обичај познат, углавном, само на периферији, у Далмацији, у јужној Србији (упор. Иван Милчетић, Koleda u Južnih Slavena, ZNŽOJS. 22, 1917, 1 идд, и E. Schneeweis Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, Wien, 1925, 144 идд). Где се он још држи, обично је упрошћен: учесници данас не носе маске, ретко кад гараве лице, и ретко кад на себе мећу животињске атрибуте, као што се то раније радило.

Важне податке о српским поворкама, „коледама" (о значењу те речи в. Вук, Рјечн., s. v., и Шневајс, о. с., стр. 205) саопштава нам Вук. „Уз бијелу недјељу ... по гдјекојијем мјестима иду дању машкаре, тј. људи преобучени у друге хаљине и с образинама на лицу. У Црној Гори иду по селима уз бијелу недјељу машкаре: дјеца се нагаре и објесе о себе звона и свакојако друкчије нагрде се па иду по селу од куће до куће, те ишту сира, масла, јаја итд.. . У Рисну на бијеле покладе обуку се неколико момака у кожне хаљине изврнувши длаку напоље, наките се различнијем реповима и дроњцима, а објесе низа се звона ...

У Дубровнику за време републике ишли су уз месојеђе по граду. .. чороје, вила и турипа. Чороје је имао хаљиницу чупаву, по којој су били испришивани којекакви репови, а највише лисичји, на лицу образину, а у руци зелену гранчицу или киту цвијећа. Вила је била обучена у бијелу женску хаљину.... У турице, која је била као најглавнија међу њима, није се људска глава ни видјела, него је више ње на дугачкоме чупавоме врату била коњска с великијем зубима ... те је све клоцала; а ноге је имала све чупаве а на дну као у тице. Уза њих је ишао човјек један са бубњем, те је у њ једнако ударао .... Идући по улицама гдјешто би се устављали те су вила и чороје играли, а турица је једнако клопала својијем зубима"[7] (Вук, Живот и обичаји, 18 идд).

О обичају у западним крајевима реферише нам Беговић. „Чаројичари зову се који иду у „чаројице". Од Никоља па до Божића иду чаројичари. Скупи се њих по неколико „вирауна" ... омашкарају се, угаре се, а једнога начине као јарца, привежу му браду од кучина, објесе му звоно, бронзе, или носи у руци па клепеће тако, идући од куће до куће, те просе" (Беговић, Живот и обичаји Срба граничара, 83).

Овако су ишли, у беле покладе, у околини Задра, **чаројци:** један од њих носио је начињеног **вука,** а уз вука ишла је „бака"; лице им је било нагарављено, и они су ишли од куће до куће. просећи „за вука и баку", певајући при том нарочиту песму (в. N. Nodilo, Religija Srba i Hrvata, Rad, 84, 1887, 135 ид). Најзад, ваља споменути и обичај на Косову. Ту коледари иду (или су раније ишли) од Светога Игњата до Божића. Једна од најважнијих личности је **дедица.** Он носи кожух огрнут наопако, под коленом има звоно, има браду и реп од кучина, итд. Коледари добијају колач, који свака кућа нарочито за њих меси (СЕЗ, 7, 1907, 309 идд).

Коледари понекад инсценирају сватове. „У Рисну на бијеле покладе обуче се неколико момака у најљепше хаљине, а један се обуче у женске: они се зову сватови, а ово је невјеста.

Један од њих узме невјесту за руку као дјевер, па онако иду од куће до куће и просе јаја" (Вук, Живот и обичаји, 19). Сличан обичај забележен је и у источној Србији. „Младићи у Бољевцу праве беле недеље свадбу. Један од младића направи се млада и обуче младино одело, а други се направи млаожења, неки опет буду кум, стари сват, девер, а остали буду сватови. Један од њих направи се калуђер ... Кад је све готово, крену се ... а позади свирачи..." (СЕЗ, 14, 1909, 31).

Најзад, Едмунд Шневајс видео је у Јајцу занимљиву и врло примитивну поворку „чаројицâ" о Божићу. Ту се момци огрну вучјим кожама и певају, идући од куће до куће:

„Дај вуку сочице,
Да не коље овчице,
Дај вуку сланине,
да не с'лази с планине"

(в. Шневајс, Die Weihnachtsbräuche, 146 ид). Сличан обичај, о месојеђама, изводи се у Кореници (Лика). Ту напуне кожу убијеног вука сламом, начине му црвен језик, наките га различитим стварима, носе од куће до куће, и просе у његово име:

„Дајте вуји сланине,
да не слази с планине,
Дајте вуји зопчице,
Да не коље овчице ...
Дајте свега доста,
Да не коље око моста"
(в. Беговић, о. с., 103).

Сасвим сличан обичај, из Босанске крајине, описао је К. Ковачевић: ту се учесници у пснворци зову **вучари** (БВ, 2, 1887, 71). — Доста примера из српских крајева прикупио је Арнаудовъ, Кукери и русалки, Сборникъ за нар. ум., (Софија) 34, 1920, стр. 61 идд, и passim. Као што се види, овде су заједно узете у посматрање и зимске и пролећне поворке. И једне и друге саставни су део једног истог култа, култа предака; и једне и друге имају исте или сличне прописе и обичаје — и зато је оправдано и потребно да их, ако хоћемо да утврдимо какав им је циљ и значај, посматрамо заједно. Главне карактеристичне ознаке и зимских и пролећних поворака ове су.

1) И једне и друге поворке везане су за мртвачке задушне дане.

2) Учесници се прерушавају као животиње, и међу на себе, обично, животињске маске и уопште животињске атрибуте (кожне хаљине са изврнутом длаком напоље; кићење реповима; „коњска" глава; ноге као у тице; јарећи облик; огртање вучјом кожом, итд., в. Вук, I. с., и Беговић, I. с., Шневајс, 146 ид. Арнаудов, 9 идд, passim). Исти случај имамо и кад других европских народа, нарочито код Германаца (упор. нпр. Karl Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Arch. f. schweiz. Volksk., 28, 1927, 2 идд), па онда у северној Италији и Шпанији, и, пре свега, код Келта (упор. Martin P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, ARW, 19, 1918, 71 идд; ту су покупљене литерарне потврде још из IV века после Христа). У обзир долазе различите животиње, и дивље и домаће: вук, медвед, јарац, свиња, пас, и др.; код Келта пре свију **јелен** (упор. M. P. Nilsson, о. с., 76 ид, и L. Weiser, Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum, Stuttgart. 1923, 22 ид).

3. Учесници се **гараве,** или се прерушавају као **Цигани** или Арапи, или се зову тако (Беговић, 1.с.; N. Nodilo, о. с., Rad, 84, 1887, 135, и, нарочито, Арнаудов, 9, идд, passim). У Тетову „василичари" мажу лице ћумуром, Арнаудов, 45; у околини Ђевђелије, о прошћеним покладама, људи гараве лице пепелом од прегореле сламе, која се тога дана

увече у великим количинама пали (в. СЕЗ, 40, 1927, 36). И у неким крајевима Немачке гараве се уочи светог Мрате (в. Sartori, Sitte und Brauch, 3, 270).

4. Учесници звоне у звона, у клепетуше, или уопште праве ларму (упор. Вук, 1. с.; Беговић, 1. с.; ZNŽOJS, 10, 1905, 58; Арнаудов, 9, идд, passim, итд. За германске и келтске народе, такође и за Русе, в. L. Weiser, 20 ид).

5. Поворке понекад, и то у пролећној сезони (о белим покладама), ступају као **сватови** (упор. горе наведена места из Вука, и 14. књиге СЕЗ).

6. Учесници у поворкама **скупљају дарове** (в. горе наведена места из Вука, Беговића, Нодила, и др.). По К. Мојлиу (Bettelumzüge), то и јесте главни циљ ових поворака.

7. Најзад, понашање поворака често је врло разуздано. Нису били ретки случајеви насиља и самовлашћа. К. Мојли (о. с.) наводи за ово много примера из немачких крајева, чак из недавне прошлости. За наше поворке, међутим, ово сада не важи, а могло је важити раније.

Чињеница да се поворке изводе о дану или о данима општих задушница доказује, разуме се, да су оне саставни део мртвачког култа, и да им, према томе, треба тражити објашњење у оквиру тога култа. Нагарављени и на разне начине прерушени учесници у тим поворкама — перхте, шеме, лацмани, Кнехт Рупрехт и друге личности код Немаца, руски јарило, балкански кукери, бабугери, василичари, џамалари, старци, машкаре, турице, вучари и многи други — јесу **демони;** о томе не може бити сумње после опсежних Манхартових студија (упор. нарочито Wald-und Feldkulte[2], l 540 идд; в. и Lily Weiser, 20 ид). Пошто се ти демони јављају о задушничким данима, смели бисмо одмах претпоставити да они имају мртвачки карактер, тј. да су то душе покојних предака. Да до тога закључка дођемо, имамо и иначе много разлога.

Због чега се учесници у поворкама прерушавају у животиње[8)], и шта ове треба да представљају? Одговор није тежак. То су у ствари инкарнирани преци, чије се душе, као што знамо, радо пројављују у различитим животињама. Горе споменути српски обичај на Косову јасан је доказ да се **поворка предака замишља у животињском облику,** и да, обратно, све териоморфне поворке о Божићу, па следствено и о осталим општим задушницама, **нису ништа друго него поворке предака.**

У овом погледу нарочиту пажњу заслужују поворке **вучара,** то јест, младића покривених вучјим кожама (в. горе). Ове поворке, које чине утисак да су веома примитивне и старинске, шта је лакше замислити него да су поворке инкарнираних предака, с обзиром на чињеницу да је вук најистакнутија сеновита животиња код Срба (ми смо видели да се, тако рећи, душа сваког Србина може пројавити у вучјем облику)?

Нарочито је занимљив обичај у Кореници који се врши кад се убије вук. Кад се то деси, његова кожа буде испуњена сламом, начини му се црвен језик; у Босанској крајини још и „ноге утврде тако да вук на њима море стојати као жив" (БВ, 2, 1887, 71), и онда се, у поворци, иде с њим од села до села; пред сваком кућом поворка се зауставља, вук се показује укућанима, у његову славу пева се песма, и у његово име добијају различити дарови. Сличан обичај био је познат, у не тако давној лрошлости, и у другим крајевима. „Доскора је био обичај [у Кучима и код Арбанаса] да онај што вука убије здере му кожу, па с том „вучином" на ражњу иде по селима од куће до куће, и свако му радо даје помало жита. ‚Просиш ка' на вучину' — рече се некоме ко често за зајмове или наруче сусједима досађује" (Живот и обичаји племена Куча, СЕЗ, 48, 1931, 65). Народ овај врло стари обичај тумачи рационалистички („просит на вучину није била никаква срамота, штавише: то је у једну руку било похвално, јер је човек смакао једног народног злотвора", ibidem), али су овде разлози много дубљи. Као што се види, са мртвим вуком поступа се исто онако као и са мртвим **човеком**[9)], и то га јасно карактерише као сеновиту животињу и еквиваленат човеков. Он се, пре свега, на неки начин **мумифицира,** као што се то понекад ради са мртвацем, са лешом коме се жели да одржи још за неко време живот.[10)] Осим тога, за вука се скупљају **дарови**[11)], исто онако као што се понекад скупљају и за

мртвог човека[12)], како је то на многим примерима утврдио К. Мојли, у споменутом раду, и како се то лепо види и из једног скићанског обичаја, који је описао Херодот (4, 73):

„Кад Скићанин умре, најближи сродници натоваре га на кола и носе га редом од пријатеља до пријатеља; сваки их прими и почасти, и покојнику се такође даје све оно што се дало и живима". И наш и скићански обичај имају, очевидно, исту садржину и циљ; они су, вероватно, и постали у истој етничкој и културној средини. Скићански обичај још више утврђује тезу коју смо горе поставили. Вук, за кога се скупљају дарови, доиста је човеков alter ego, инкарнација душе ко зна кога сродника или претка, и поворке вучара очевидно су **сеновите** (ако се тако може рећи) поворке, дакле: поворке састављене од **покојника или предака.**

У вези са вуком могу се учинити и друга занимљива опажања. Г. г. Тих. Р. Ђорђевић и Милан Будимир љубазно су ми скренули пажњу на још једну поворку вучара у Босни. Кад се чује да је девојка испрошена, долазе пред њену кућу **вукови,** тј. гомила веселих младих људи који се зову вуковима; ту они покушавају да праве лом и неред (онако како се то иначе ради о свадби, упор. Вук, Рјечн., s. v., женидба); у кућу их, због тога. не пуштају, а напоље им износе свакојаке понуде (М. Будимир). „Вукови" се јављају и о свадби. **Ићи у вукове** значи, у Босни, исто што и **ићи на свадбу** (Тих. Р. Ђорђевић).

Колико је примитиван и исконски стар овај обичај! „**Вукови**" су, пре свега, доиста вукови, то јест, према примитивним схватањима, они су са вуцима идентични, у истом смислу и по истим асоцијацијама по којима су и Димитрине свештенице, које се називају μελισσαι, идентичне са пчелама, Атинине αρκτοι идентичне са медведицама, Посидонови ταυροι идентични са биковима, и др. (в. још примера у De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, 197 идд). Као „вукови" они су, очевидно, **преци,** који се јављају у облигатној вучјој форми, да би узели учешће у једној породичној свечаности.

Аналогије за териоморфну поворку душа можемо наћи и у другим религијама. Имамо је, пре свега, у чувеном Дионисовом култу. Дионисови териоморфни хорови, из којих је постала трагедија, нису ништа друго него поворке мртвих, како је то духовито и тачно констатовао Албрехт Дитерих (Die Entstehung der Tragödie, ARW, 11, 1908, 173). За поворке које, код Немаца, иду у време некрштених дана, и чији су учесници прерушени као животиње, мислио је исти научник — не улазећи дубље у ствар — да су то такође мртви који су изишли на горњи свет (о. с., 172). До овога резултата дошао је и К. Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, Schweizerisches Archiv für Volkskunde, 28, 1928, 26. Дитерихову теорију додуше оспоравају неки научници (упор. Gruppe, Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte 1906—1917, 201 ид); она, међутим, може бити само утврђена материјалом и чињеницама које смо у овом раду изнели.

Мало раније видели смо да се преци могу инкарнирати не само у животињском него и у **људском** облику. У том случају они су, по својој спољашњости, као и остали људи. Странац, путник, просјак, у којима је инкарниран какав скорашњи покојник или предак, не морају имати на себи ничег необичног; и вампир, који оде у далеку земљу и ту се бави касапским пословима, изгледа потпуно као и други људи, и може се распознати једино по томе што не сме да узме кантар у руке (в. СЕЗ. 40, 1927, 261). Али људи с онога света могу бити и нарочито обележени. Када је, у песми „Браћа и сестра", најмлађи, из гроба устали брат дошао сестри у походе, запитала га је она:

Што си тако, брате, **потавњео**
Баш кан' да си под земљицом био?
(Вук, Пјесме, 2, 8, 66 ид).

Калигула је, прича Светоније, спремао „in noctem spectaculum, quo argumenta inferorum per **Aegyptios et Aethiopes** explicarentur* (Suet. Cal., 57). Очевидно је, дакле, да су мртвачки демони, и уопште демони доњег света **црни.** Због тога се они, у веровањима и умотворинама многих народа, замишљају као **Арапи** или **Етиопљани** [в. примере у енциклопедији Pauly—Wissowa, s. v. καταβασις (Гоншињец), и B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 184 и 188]. Арапи у арнаутским причама и скаскама имају такође хтонични карактер (упор. M. Lambertz,

Albanische Märchen, Wien, 1922, стр. 44 и 46); то исто важи и за понеке наше приповетке из Босне и Херцеговине. Отуда и веровање, и код нас и иначе, да **оџачари** и **Цигани**[13] доносе срећу: то су евентуално бића са онога света (која нам, као што иначе знамо, могу донети благослов и плодност). Ђаво из наше старинске религије због тога је црн што је демон доњега света (упор. Hans Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur, Jena, 1921, 49).

* „за ноћ представу, у којој су Египћани и Етиопљани имали да представе приче из доњега света"

Много примера за обавезну црну боју мртвачких демона скупио је исти Ханс Науман (стр. 47 идд). После овога јасно је због чега учесници у божићним и ускршњим поворкама, и код нас и на пример код Немаца (као перхте и др., в. L. Weiser, 20) гараве лице[14]. Гарављење се вршило првобитно зато што је требало да се представе **као бића с онога свега;** оно је, дакле, доказ да су „колеђанске" поворке замишљене, првобитно, доиста као поворке покојника и предака. Што су доцније од првобитних **црних** људи постали „Арапи", то је лако разумљиво; иста таква замена извршена је (као што ћемо покушати да докажемо у засебном раду) и у митовима о Марку Краљевићу.

Шта значи звоњење звона, клепетуша и уопште ларма коју поворке подижу? Говорећи о звоњењу звона у вези са кукерима, Арнаудов (стр. 104) мисли да је то профилактично средство „за прогонване вс¥ћкаква лошотиъ". Али ако су учесници у поворци сами собом демони, онда је оваква претпоставка и непотребна и немогућа: демони раде, сваки у својој области, суверено[15]; да јачи демон може отерати слабијег, то се дешава (и на томе принципу, уосталом, почивају све егзорцистичке радње), али није познат случај да демони између себе, један против другога, предузимају профилактичне мере. Да ларма нема профилактичан карактер, то је, за поворке перхта код Немаца, утврдио и К. Мојли (о. с., 28; упор. уосталом, још Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1, 548). Ствар, по моме схватању, треба протумачити друкчије. Лили Вајзер, говорећи о перхтама и другим сродним демонима, казала је, сасвим тачно, да је звоно у ствари „Geisterstimme"* (стр. 21): преко њега, дакле, демон се афирмира као такав.

* „глас духова"

Звоњењем или куцањем објављује и божанство свој долазак, упор. нпр. нашу старинску божићну песму: „Божић, Божић **бата**...″ (в. Вук, Пјесме, 1, 194; 5, 197), у којој се Божић јавља као персонификација. Важно је овде нагласити да звоњење и **ларма** уопште често прате **епифанију душа покојника.** Сетимо се само ларме коју прави нељуђени херој код Грка (в. примере које је навео Eitrem у енциклопедији Pauly—Wissowa, 8, 1117), или наш вампир; па онда звекетање ланаца у аветињској причи Plin. Epist., 7, 27, и у приповеткама типа Grimm, № 4 (Von einem der auszog das Fürchten zu lernen; в. и мој зборник приповедака, № 26 и ZNŽOJS, 19, 1914, 57). „Wilde Jagd"** такође се појављује у ларми. И ђаволи[16] ступају увек са великом лармом: „ту су гајде, ту су свирале, хука, бука, пјесма и арата велика" (Вук, Прип.. 70) — за ђаволе, међутим, знамо да су често манистичког порекла. Најзад, занимљиво је веровање у Славонији да се **вампир** (који није ништа друго него „оживели" **покојник**) може јавити у коњском облику и **са звонцетом о врату** (в. ZNŽOJS, 7, 1902,123).

** „Дивљи лов"

Што се тиче обичаја да поворке покаткад инсценирају **сватове,** могло би се помислити да је оваква „свадба" првобитно била нешто као „света свадба" ιερος γαμος, какву знамо из Херинога култа код Грка (в. R. Foerster, Die Hochzeit des Zeus und der Hera, Breslau, 1867, 16 идд, и P. Nilsson, Griechische Feste, 41 идд), и каква је можда била позната и Римљанима (в. Leopold von Schröder, Arische Religion, 2, 418) и Германцима (упор. R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 206, и E. Mogk у Hoops, Reallexikon, 3, 308 — у вези са Нертиним празником у Tac. Germ., 40).

Неколике важне чињенице, доиста, дају нам повода да тако мислимо. Пре свега, тај наш обичај врши се у **прво пролеће,** (о белим покладама, в. горе наведена места) као што је то

случај и код Грка и, евентуално, код Германаца, и као што је и сасвим природно, јер је **у то време** потребно да се, путем аналогне магије, изазове пољска плодност. Друго, у нашим пролећним поворкама главну улогу има **невеста,** у личности баке, док се младожења и не спомиње — дакле, баш исти случај какав је на типичним „светим свадбама": исту такву улогу, код Грка, има о празнику своје свадбе Хера (упор. и M. P. Nilsson, Griechische Feste, 41, и L. v. Schröder, Arische Religion, 2, 408). а код Германаца Нерта (Tac. Germ., 1. c.).

Према томе, бака би овде била или какав демон вишег степена (какав је, на пример, Korndämon у Манхарта, Wald- und Feldkulte, 1, 163), или би она чак била какво старинско (данас депоседирано) **божанство** пољске плодности, нешто као Terra Mater, или можда као грчка Димитра, која се такође назива γραια (упор. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 71 и 1186). А ко би били „сватови" у њеној пратњи? То су они исти хтонични демони које је Дитерих нашао у пратњи Дионисовој, или Персефониној, или Пандориној, или у време некрштених дана (в. Dieterich, ARW, 11, 1908, 171 идд = Kleine Schriften, 420 ид) — дакле, **душе покојника и предака**[17]. Међутим, независно од тога да ли имамо права да у пролећним поворкама тражимо „свету свадбу" или не, споменућемо још неке демоне који се у народним веровањима и приповеткама јављају понекад као сватови. То су **ђаволи.** Свадбена поворка, то је један од најчешћих облика ђаволске епифаније [упор. мој зборник приповедака (СЕЗ, 41, 1927) № 173 и 174; БВ, 22, 1907, 289; Т. М. Бушетић, Веровања о ђаволу, СЕЗ, 32, 1925, 404, § 280 (Бушетић изриком каже да се оваке ђаволске свадбе, тобоже, врло често привиђају)]. Ђаволи су, међутим, као што је показано у овом раду (в. нап. 16), врло често идентични са душама покојника.

Скупљање дарова је један од најважнијих послова, у сваком случају главна брига свих поворака. У понеким песмама „од коледе" изриком се траже дарови (упор. нпр. Вук, Пјесме, 5, 159 и 163. О томе је нарочито много расправљао К. Мојли, у горе наведеном раду. За дарове које ће добити дочаравају нам колеђани плодност људску, сточну и пољску, и свако материјално богатство; то се јасно види и из њиних песама (упор. нпр. Вук, Пјесме, 1, 189; 190; 5, 162; 165; 166; 169; в. уопште и Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1, 540 идд). И ово изнуђавање поклона од стране колеђана, и њихова способност да нам, као уздарје, даду плодност, карактерише их као демоне, у овом случају као **олицетворене покојнике и претке,** за које знамо и да дају плодност и да сами, лично, долазе да узму или изнуде жртву (упор. случај са скиђанским покојницима, и са нашим „вучарима", в. горе; в. нарочито К. Мојли, о. с.). Занимљиво је да на Косову коледари добијају колач, који се нарочито за њих меси (в. горе) — дакле, реч је не о каквом случајном дару, него о типичној жртви демонима плодности.

Разуздано понашање такође може бити једна од карактерних ознака епифаније **предака** и **покојника.** Зар се, пре свега, Воданова мртвачка војска не појављује у необузданој хуци и бесу? Исто тако и војска утопљеника која, по веровањима нашег народа, за време олује и града лети по облацима (о утопљеницима који воде облаке упор. ГНЧ, 34, 1921, 288). К. Мојли навео је доста примера из којих се види да су то доиста **душе покојника** које се овако разуздано понашају. Ми се на овоме нећемо задржавати. Напомињемо само да се у вези с овим може разумети један **српски** обичај. По Вуку (Рјечн., s. v. женидба), „сватови су тако немирни и безобразни да већ има ријеч: као српски сватови. Побију кокоши и прасце, покољу ћурке, гуске, патке; полупају судове; покраду (код ђевојачке куће) кашике и друго што се гођ може понијети; пећ собну (ако им повлади кум) оборе па изнесу напоље; ћешто (као у Бачкој) извуку кола навр' куће; сами точе, сами пију; вичу, лупају („шта вичеш, шта лупаш ти овђ'е? нијеси ти ђевојку довео')". Упор. и II главу „Сељанке" од Јанка Веселиновића. Оваква неограничена слобода може се разумети ако се претпостави да сватови, на дан свадбе, представљају, на неки начин, претке. Да тако мислимо, имамо повода и у једном локалном називу за сватове, о коме смо говорили мало раније: сватови у Босни називају се **вуковима,** а ови су, по тумачењу које смо мало раније изнели, **преци.** За једну од истакнутих личности на српској свадби, **чауша,** покушао сам, у своме раду о **свекрви на тавану** (ГЕМ, 6, 1931, 8), да докажем да је у ствари олицетворени предак.

Најзад, да су све ове поворке доиста поворке предака, можемо закључити и из њиховог **имена.** Момци који се у Рисну, о белим покладама, облаче у кожне хаљине (изврнувши длаку напоље) иките реповима и различитим дроњцима, називају се **ђедовима** (Вук, Живот и

обичаји, 19). „Машкари" који, у приморској Пољици, опет пред покладе, преобучени и са образинама, певајући и лармајући, иду од куће до куће, називају се такође **дедовима** (ZNŽOJS, 10, 1905, 57). Дедови, међутим, у неким словенским језицима и у нашем језику (упор. RJA, s. v.) исто су што и **преци,** maiores. У истом смислу треба схватити и реч **дед** или **дедица,** како се назива најважнија личност у поворкама на Косову, и иначе у Старој Србији (в. Ястребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ, С. Петербургъ,, 1886, 25, и СЕЗ, 7, 1907, 309 ид). У Бугарској учесници у оваквим поворкама називају се, на многим местима, **кукери;** међутим, један бугарски фолклорист, П. Р. Славејков, објашњавајући пословицу „Бухер не е кукер", каже да у овом случају реч „кукер" значи исто што и „домовой, таласим" (в. Арнаудов, 112), дакле: кукери би били исто што и (повампирени, са онога света дошавши) покојници. Арнаудов[18)], који је цитирао ово место из Славејкова, износи своје и туђе етимологије ове речи. Ми нећемо улазити у питање колико су све те етимологије оправдане. За нас је важна чињеница да Славејков (који се, уосталом, сам није упуштао ни у какво етимологисање) наводи једно значење које је народу **познато,** и које је врло подесно да поткрепи нашу теорију о поворкама.

3. ПОСТ

У вези са општим задушницама — које су, код индоевропских народа, држане, па се и данас држе у свима годишњим сезонама (в. Schrader, Reallex., 1, 24), а нарочито у зиму и у пролеће — и у вези са епифанијом предака и покојника која се у те дане дешава, покушаћемо овде да објаснимо циљ **поста** — не сваког поста уопште (јер за разне постове могу бити сасвим различити узроци, упор. Fehrle у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 2, 1234; J. A. Mac Culloch, у Hastings, Enc. of Rel. and Ethics, 5, 759, и Crawford Howell Toy, Introduction to the History of Religions, 1913, § 204 идд), него онаквог какав се, као остатак из старинске религије, практикује код нас.

Постови у нашем народу могу бити периодични и случајни. Периодични су општи, и важе за све Србе припаднике православне цркве; случајни постови постају по сили каквог завета, и ту се обично изабере по какав дан у недељи (најчешће среда или петак, ређе уторник или понедеоник), или иначе какав било дан у години који се показао срећан или критичан за онога који завет чини. Међу општим, периодичним постовима има их четири које од својих верних тражи православна црква: то су у првом реду ускршњи и божићни пост, па онда петровски и госпојински. Поред ових прописних, од цркве признатих постова, одржава наш народ, понекад са изванредно великом строгошћу, још два поста у зимској сезони: то су мратиначки пост, у новембру (в. Ст. Димитријевић, Свети Сава у народном веровању и предању, Београд, 1926, 82 идд), и пост светоме Сави, у јануару (од Светога Јована excl., в. Ст. Димитријевић, 69 идд). Мратиначки и Савичин пост нису били никад нарочито признати од цркве; они су нам остали из **старе религије.** Поред ових, треба споменути још један пост који није установила црква, него је такође старински народни: то је пост на неколико дана **пред славу,** понекад и **на сам дан славе.** Тај пост одржава се, на пример, у Призрену и Велесу (в. М. Филиповић, у ГЕМ, 6, 1931, 28, и 2, 1927, 29). Према усменом саопштењу г. Милана З. Влајинца, професора универзитета, тај се пост држи и у Врању и околини. Он је, извесно, познат и на многим другим местима, али о томе немамо довољно података. Најзад, у Босни се пости задушни понедеоник (в. БВ, 19, 1904, 256).

Нас овде интересују само периодични, редовни постови, које у одређене дане, држи цео српски народ.

У чему се састоји пост? Код нашег народа нормални, ритуални пост састоји се у **забрани једења животињског меса** и животињских производа уопште. Изван тога може се, по правилу, јести шта се хоће и колико се хоће. Тај пропис важи и за **црквене** и за **старинске народне постове.** Овакав пост, дакле, није кајање, пенитенција, и нема (као на пример код питагорејаца, орфичара, стоичара и др.; в. P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern, Giessen, 1929, 103 идд) карактер аскезе (иако се понекад тако схвата[1)]). Наш народ, уосталом, није велики месождер (чак ни у крајевима који су претежно сточарски; упор. о сличној појави код других примитивних народа S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 1, 89 ид), и он, према томе,

уздржавање од меса за неко извесно време и не би могао да схвати као аскезу. Очевидно је, дакле, да пост код нашег народа првобитно — у паганизму — и није имао етичку подлогу, већ чисто религијску: из неких религијских разлога, о којима ће мало доцније бити речи, месо је у **извесне дане било табуирано.** Такав пост почива на схватању да „грех улази **на уста,** које је сасвим супротно хришћанском и црквеном схватању израженом у јеванђељу по Матеју, 15, 11 („Не погани човјека што улази у уста: него што излази из уста, оно погани човјека")[2]. Забрана једења меса у божићној и ускршњој сезони, према овоме, очевидно је **остатак из претхришћанског култа**[3].

Није тешко утврдити о каквом је култу овде реч. Мратиначки пост, као што се јасно види из многобројних легенди и култичких обичаја (в. Ст. Димитријевић, Свети Сава у народном веровању и предању, 82 идд; СЕЗ, 31, 1924, 157 идд), везан је за **вучји култ и вучје** празнике, који се и данас празнују са наслеђеном строгошћу (упор. Ст. Димитријевић, о. с.), и у непромењеним старинским формама, па чак и са сачуваном старинском терминологијом. Јануарски пост био је, исто тако, познат у далекој старини, имао је исти циљ, и кад је доцније везан за име светог Саве, добио је свети Сава атрибут **заштитника вукова.** За вука, међутим, видели смо горе да је сеновита животиња по превасходству, и, према томе, вуци из зимске сезоне, којима се чини култ, у мистичком језику, исто су што и олицетворене душе предака (в. и горе). Пост који је око њих концентрисан имао би у ствари да буде пропис из **култа предака.**

Други случај, пост пред славу и на сам дан славе, још је јаснији: слава је празник предака (в. мој чланак у Енциклопедији Ст. Станојевића, 4, 169 ид), и пост који је у вези са славом очевидно мора бити саставни део **тога** култа. Поготову томе истом култу припада и горе споменути пост о задушном понедеонику. Забрана једења меса у божићној и ускршњој сезони долази такође у време које је испуњено празницима предака (упор. за наш народ и друге словенске народе, M. Murko, Das Grab als Tisch, Heidelberg, 1910, 88 идд, и моје радове о Божићу наведене горе; за остале народе упор. Schrader, Reallex., l, 24, и Jungbauer у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 3, 168 ид). Из свих ових чињеница јасно је да пост, који се састоји у забрани једења животињског меса, чини **саставни део мртвачког култа и култа предака уопште.**

Кад ствар тако стоји, неће бити тешко да нађемо и **разлог** посту, односно забрани једења животињског меса. Из погребних обичаја и нашега народа и других народа знамо да се, у непосредном присуству мртваца, избегава, а понекад и изриком забрањује ма шта узети у уста. По свима крајевима нашега народа познат је обичај да се, када се деси смртан случај, просипа у дотичној кући, а понекад и у суседству, па чак и у целом селу, сва вода која се ту затекла (упор. нпр. Милићевић, Живот Срба сељака, 339; БВ, 16, 1901, 185; СЕЗ, 7, 1907, 89; 247; 492; 14, 1909, 248; 40, 1927, 257; Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 5, 84[2], и, нарочито, Лилек у ГЗМ, б. 1S94, 144 ид, и 161)[4]. Због чега се тако ради? У Сарајеву кажу да би онај који би се напио воде што се затекла у кући где је мртвац — **пао у несвест** (ГЗМ, 6, 1894, 145).

Много одређеније објашњава овај обичај наш народ у некадашњем црноречком округу. „Чим самртник издахне", — каже Стеван Мачај, Гласник СУД, 73, 1892, 131 — „сви се судови у кући у којима се држи пиће изврћу, вода се просипа, јер је опогањена, **или се у њој скрила самртникова душа**." Ово народно објашњење сасвим је добро, јер ми знамо да вода — која је, уопште, „хтонични" елеменат (упор. нпр. Martin Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Leipzig, 1921, 1 идд) — има за душе **изванредно велику привлачну снагу** (упор. нпр. Gruppe, Griechische Mythologie u. Religionsgeschichte, 831, и Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie u. Religionsgesch. aus den J. 1906—1917, 245, и СЕЗ, 31, 1924, 57 идд, такође и доле: гл. 1, нап. 4); и кад, дакле, постоји опасност да се душа покојника који је у кући склони у воду, природно је да ту воду не смемо пити, јер бисмо са њом унели у себе и туђу душу.

Из истог разлога просипа се, у кући у којој је мртвац, и **јело** (в. нпр. Милићевић, ЖСС, 339; СЕЗ. 7, 1907, 89; ГЗМ, 6, 1894, 144 ид и 161), јер и за јело може прионути покојникова душа и у њему се задржати[5] „Noch weilt die Seele an der Stätte ihres Lebens und Wirkens, haftet an den dort befindlichen Objekten und kann besonders mit Speise und Trank in den Körper der Hinterbliebenen geraten, um dort eine unheimliche Wirkung auszuüben"* (Arbesmann, Das Fasten, 25; упор. и A. Neuwirth, Das Verhältnis der jüdischen Fasten zu denen der alten Heiden, Berlin, 1910,

9). Док је мртвац у кући, док је, дакле, опасност да не увучемо у себе његову душу велика и непосредна, најбоље је **ништа не узимати у себе.** И доиста, тако се и поступа. По Милићевићу (ЖСС, 340 ид) код нашег народа постоји (или је раније постојао) „обичај да у кући где ко умре **нико ништа неће да окуси докле се умрли не укопа .** Исту овакву забрану налазимо и код других народа (упор. за старе народе, Мисирце, Јевреје, Грке, Римљане, Arbesmann, 25; за примитивне народе Mac Culloch у Hastings, Enc. of Rel. an Eth., 5, 760, и Arbesmann, 26). Имамо, дакле, потпун **пост,** за који видимо да се наређује због тога што постоји опасност да ћемо са јелом и пићем узети у себе покојникову душу која је ту поред нас.[6])

> * "Још борави душа на местима где је живела и делала, приања за предмете који се тамо налазе и може, нарочито преко јела и пића, да доспе у тело покојникових укућана и да тамо изврши неугодно дејство."

Док је разлог за пост приликом смртног случаја јасан и (као што смо видели) у науци већ констатован, дотле се није нашла згодна полазна тачка да се исти разлог прошири и на периодичне постове. Највирт (стр. 9), пошто је констатовао да се у самртниковој кући треба уздржати од сваког јела због тога шго би се, једући, могла „појести" и душа покојникова, наводи (туђе) мишљење да су периодични постови постали, можда, отуда што се верује да душа (у извесне дане) свуда „лети" и лута (па, према томе, постоји иста опасност као и кад је мртвац у кући: и тако је постала и иста забрана). Али ова теорија, иако полази од тачних премиса, недовољна је, јер не објашњава због чега се забрањује баш **животињско месо,** а не и свако јело и пиће уопште. Ту ће нам помоћи подаци из српске религије. И онда је одговор сасвим прост. Видели смо мало раније да се преци и покојници уопште могу јавити, и врло се често и јављају, **у облику питомих и дивљих животиња;** они то нарочито чине у времену када њихове душе имају слободу кретања, дакле: нарочито у божићној и ускршњој сезони; код нас долази у обзир још и слава. Пошто се према томе у тој сезони у свакој животињи може можда, налазити нечија душа, постала је општа забрана једења животињског меса. Животиње, у божићној сезони и другим задушничким сезонама и данима, могу бити **сеновите,** и због тога их не треба у тим данима јести.

Овакво тумачење можемо да извучемо и из познате Питагорине забране која се односи на пасуљ. Питагора и питагорејци веровали су да је пасуљ седиште душе, и то је био разлог што су га забрањивали. Чувени питагорејски симвоп, ισον τοι κυαμους τε φαγειν κεφαλας τε τοκηων , „или појео пасуљ или појео главу свога оца, једно ти је исто", треба схватити буквално. „Те речи не значе, како се раније обично узимало, да је обоје за питагорејца **подједнако велики злочин,** него се мора узети сасвим буквално: једењем пасуља једе се глава родитеља, јер је глава седиште душе, а душе предака прешле су у пасуљ" (R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, 41; упор. и исти научник у ARW, 14, 1911, 574). И Плиније каже изриком, позивајући се на неке извесне ау-торе чија имена не саопштава, да је Питагорина забрана дошла отуда што се душе мртвих налазе у пасуљу (Plin. Hist. Nat., 18, 118, упор. и Arbesmann, 18)[7]. Најзад, ваља споменути да неки стари народи (нарочито Јевреји и Мисирци, упор. Dîlger. ΙΧΘΥΣ, 2, 25 идд; 49 идд) нису допуштали једење **риба,** јер су веровали да се у рибама налазе душе покојника (упор. W. Spiegelberg, Der Fisch als Symbol der Seele, ARW, 12, 1909, 575; упор. и 1. Scheftelowitz, Das Fischsymbol im Judentum und Christentum, ARW, 14, 1911, 357). Ствар је сасвим очевидна. Као што је код питагорејаца забрањиван пасуљ, а код Мисираца рибе, јер се у тој врсти хране налазе душе предака, тако је и нашим старима забрањивано једење животињског меса у овој или оној сезони, јер се тада у животињама налазе душе предака.

Тако је установљен пост, односно забрана једења меса, у периодима времена, када су мртви у покрету. Врло је вероватно да је таква забрана била позната још у индоевропском времену. Ферле (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 2, 1238) има право кад мисли да је забрана једења меса фиксирана још у тако далекој прошлости („Möglicherweise gehen die Anschauungen, die zu den Fleischverboten führten sogar in eine Zeit zurück, in der die indogermanischen Völker noch in engerer Verbindung miteinander standen"). Према томе, претпоставка о неком античком утицају, који Ферле (1. с.) ипак не искључује, непотребна је.

4. СВАДБЕНИ ОРАСИ

У тренутку кад млада, на дан венчања, улази у свој нови дом, био је код Римљана обичај да младожења (или можда ко други из његове околине, упор. Hugo Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 359) баца (десно и лево) орахе, које би околостојећа деца грабила. На овај обичај праве алузију Катул (61, 128 идд) и Вергилије (Ecl,, 8, 20). Стари филозофи, у првом реду Варон, покушавали су да пронађу шта се са овим бацањем ораха хтело. Они су поставили не мање од **осам** тумачења, која ћемо овде набројати оним редом како их наводе Сервије (уз Verg. Ecl., 1. c.), граматичар Фест (p. 179 Lindsay) и Плиније Старији (15, 86).

Према тим тумачењима, ораси се бацају:

1) „Ut Iovis omine matrimonium celebretur, ut nupta matrona sit, sicut luno; nam nuces in tutela sunt Iovis, unde et iuglandes vocantur, quasi Iovis glandes" (Сервије);

2) „ut rapientibus pueris fiat strepitus, ne puellae vox virginitatem deponentis possit audiri" (Сервије);

3) „ut significarent se puerilia cuncta iam spernere" (Сервије);

4) „ ... quod proiectae [тј. nuces] in terram tripudium solistimum faciant, quod auspicium ad rem erdiendam optimum est" (Сервије);

5) „ ... vel ideo a pueris aspergendas nuces cum strepitu et convicio flagitari, ne quid nova nupta audiat adversum, quo dies nuptiarum dirimatur" (Сервије);

6) „quidam putant quod haec esca ad incitandam Venerem faciat" (Сервије);

7) „ ... ut novae nuptae intranti domum novi mariti auspicium fiat secundum et solistimum" Фест);

8) „nec non et honor iis naturae peculiaris gemino protectis operimento. Quae causa eas nuptiis fecit religiosas, tot modis fetu munito" (Плиније).

Није тешко стећи уверење да сва ова објашњења не вреде много. Све су то конструкције старих научника. Прво и треће (Сервијево) и осмо (Плинијево) претпостављају извесну површну, нешто натегнуту симболику, која, у сваком случају, није довољна да објасни **првобитни** смисао овог старог обичаја. Друго објашњење није добро већ због тога што се тренутак када млада улази у свој нови дом не може сматрати као depositio virginitatis*; млада **приступа новом култу, и у тој иницијацији** је главна ствар (упор Fustel de Coulanges, La cite antique, Paris, Hachette, 41 идд), а не у неком симболичном напуштању девичанства: очевидно је да се у том тренутку могу замислити само rites d'aggregation, то јест оне радње које ће издејствовати да божански заштитници младине нове куће, дакле: младожењини преци (упор. уопште Samter, Geburt, 211 идд), приме ново стање ствари.

* напуштање девичанства

У четвртом објашњењу израз „tripudium solistimum" није довољно јасан; ако би он значио „добро знамење" (како би се то могло закључити према Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], 532), онда би објашњење било недовољно, јер се не каже **у чему** је то добро знамење. Ништа не добијамо ни ако место solistimum, позивајући се на Плинија (H. N., 15, 86), читамо sonivium (дакле: добро знамење које **чујемо,** које примамо преко чула слуха). Плиније, уосталом, и сам одбацује овако објашњење.

Исто овако неодређено је и седмо (Фестово) објашњење. Пето, Сервијево, начелно не би било немогуће, али за њега иначе не можемо наћи никакву аналогију из домаћег култа.

Најзад, шесто, Сервијево објашњење сасвим је слабо: поред осталога, ни народна веровања ни медицинска наука не приписују ораху оне особине које му се приписују у Сервијевом објашњењу[1)] **Модерни** научници, уколико су се за овај обичај интересовали, сматрају га најчешће као врачање у циљу да се изазове (људска) плодност: тако су, поред осталих, мислили Манхарт (Mannhard, Mythologische Forschungen, 361, кога наводи Samter, Familienfeste, 2[2]; упор. и Mannhardt, Wald- und Feldkulte[2], I. 184[2]; 199; 217, где се говори о ораху као о симболу плодности) и Самтер (1. с.)[2)] Присталице овог мишљења кажу да је орах симбол изобиља и плодности (такву вредност, доиста, може имати орах и у **гатањима** нашег народа, упор. нпр. Милићевић, Живот Срба сељака, 174; 175; СЕЗ, 13, 1909, 112; Врчевић, Срп. нар. прип., стр. 83) — према томе, манипулације са орасима биле би један чин из области аналогне магије. Слаба страна овога мишљења у томе је што се не види зашто би, овде, **баш орах** имао да буде такав символ[3)]. Примери које наводи Манхарт (на споменутим местима у своме делу Wald- und Feldkulte, његову расправу Kind und Korn нисам имао у рукама) нису довољни да ову тезу утврде и могу се и друкчије тумачити (в. мало доцније), исто тако ни пример који наводи Шредер (L. v. Schröder, Arische Religion, 2, 260; в. и E. Schneeweis, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, 167; о чему ће такође мало доцније бити говора).

Ми ћемо покушати да ствар објаснимо једним српским обичајем, у коме орах има главну улогу.

О Бадњем вечеру, наиме, непосредно пред вечеру, или у току вечере, српски домаћин (или домаћица) **узима орахе и баца их у четири угла.** Тај обичај забележен је, може се рећи. у свима крајевима (нпр. у ужичком округу Милићевић, ЖСС, 161; у срезу бољевачком СЕЗ, 14, 1909, 85; у Левчу и Темнићу СЕЗ, 7, 1907, 121; у Лужници и Нишави СЕЗ, 16, 1910, 148; Караџић, 1, 1899, 213 ид; у Васојевићима Schneeweis, о. с., 60) — он је, дакле, општи српски (упор. и С. Тројановић, СЕЗ, 17, 1911, 134) и. према томе, врло стар.

Какав циљ има ово бацање **ораха у углове** од собе?

Пре свега, треба нагласити да орах — и дрво и плод — стоје у вези **са доњим светом и демонима доњега света.** Доказа зато можемо наћи довољно у обичајима и веровањима и нашег народа и других индоевропских народа. У околини Преспанског језера, на дан Свете Тројице, гробови се китe ораховим лишћем (ГНЧ, 24, 1905, 250). Вештице, које су **хтонични** демони, најрадије се скупљају на ораху (нпр. на чувеном ораху више села Моловина, у Срему, в. Вук, Рјечн., *s.* v. вјештица), на који налећу „као слепи миши" (В. Вукасовић, Вјештице у Јужнијех Словена, Караџић, 3, 1901, 188; упор. и ZNŽOJS, 7, 1902, 290). Оне се пењу на орахе најрадије кад је месечина, али исто тако и у подне (које је, као и поноћ, време нечистих духова, упор. W. Roscher у ARW, l, 1898, 77 идд). Ко се пење на орах, може му се лако десити да му вештице прождру срце, па ће се срушити мртав на земљу (Вукасовић, (1. с.).

У Босни и Херцеговини верују да је орах „дрво вештица и злих духова"; под орахом је зборно место нечастивих (СЕЗ, 32, 1925, 382, § 135); ко под њим заспи изгубиће снагу и памет; ко посече орахово дрво испред куће мораће и сам да умре; млад човек не треба да сади ни да пресађује орах, јер ће му то скратити век: „умреће кад орахово стабло одебља као његов врат" (упор. П. Софрић, Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба, Београд, 1912, 175; СЕЗ, 32, 1925, 191; ГЗМ, 6, 1894, 370, и мој рад о божићним обичајима у ГНЧ, 34, 1921, 262. У околини Зајечара, и иначе, такође верују за орахово дрво да је „халовито", и искоришћују га понекад, за време епидемије, као утук против демона болести (упор. С. Тројановић, Ватра, Београд, 1930, 85;153; 238). Отуда се орах сматра уопште за несрећно дрво (упор. ZNŽOJS, 7, 1902, 290), и отуда врачи који врше своје радње уз помоћ хтоничних сила) обично под орахом „моле своје молитве и деле траве народу" (ibid., 120).

И други народи верују да орах има везе са демонима доњега света. На ораху који је поникао из Нероновог гроба живели су ђаволи; он је доцније посечен и бачен у Тибар, и на месту где се налазио подигнута је, у XI веку, црква, „да би се то место ослободило од демона". У Талмуду се каже да на сваком ораховом листићу седи ђаво; то исто веровање налази се и на Сицилији („diavuli di nuci"). Под једним орахом у Беневенту скупљају се вештице из целе Италије. В. литературу у ГНЧ, 34, 1921, 261 ид. У Лаконији и Месенији постојао је

Артемидин култ, који је био везан за орах (в. о њему M. P. Nilsson, Griechische Feste, Leipzig, 1906, 196 идд). За тај култ била је везана легенда у којој се причало како је Артемидина свештеница претворена у орахово дрво, а девојке „каријатиде", које су ту играле коло (и такође припадале Артемидином култу), „побегле на орах па ту и остале" (тј. претвориле се у орахе): за Артемиду, међутим, знамо да је првобитно била богиња **смрти и доњега света,** (в. ГНЧ, 1. с.).

Као што се види, орах има **хтонични** карактер, и према томе може се само очекивати да његов плод **служи за храну хтоничним демонима.** И одоиста је тако. Ораси се често приносе на жртву покојним прецима и хтоничним демонима уопште. Они су, на пример, у много случајева обавезни додатак најважнијој мртвачкој жртви, кољиву. Ораси, неољуштени, према саопштењу г. проте Стеве Димитријевића, могу се наћи по гробовима. За време епидемије чуме (која се замишља као жена, упор. нпр. Вук, Рјечн., s. v. куга, и извесно је, као и сви други демони болести, хтонични демон, в. податке скупљене у M. Höfler, Krankheitsdämonen, ARW, 2, 1899, 86 идд) остављају сељаци на тавану за чуму, да би је одобровољили, воду, сапун, чешаљ и **орахе,** (в. СЕЗ, 14, 1909, 240, и ГНЧ, 1. с.)[4].

У околини Ћевђелије, ако је у кући неко у току године умро, не дају о Бадњем вечеру деци која дођу у походе колаче, него орахе (СЕЗ, 40, 1927, 81) — а ми знамо да је оно што се у тој прилици даје деци у ствари жртва намењена **мртвима,** јер такав циљ имају уопште жртве у јелу које „из руке" деле деци[5]. Ораси који се о Бадњем дану бацају уз **оџак** (нпр. у Ресави, СЕЗ, 17, 1911, 134. у источној Србији ibid., 19, 1913, 71 ид, у Банату — Schneeweis, 62 ид) намењени су такође душама предака које се налазе на огњишту и у оџаку (в. ГЕМ, б,1931, б ид, и горе, гл. 1).

Ораси које чехословачки Немци о Божићу бацају у бунар (в. Leopold von Schröder, Arische Religion, Leipzig, 1916, 2, 260) у ствари је не акт аналогне магије у циљу изазивања плодности, ни „указивање части (!) подземној води", како то мисли Шредер, него жртва прецима, чије се душе замишљају у бунарској или изворској води, и којима и српски домаћин, **такође о Божићу,** на сличан начин жртвује варицу (в. горе, гл. 1)[6]

Друго, такође треба нагласити да покојни преци, који припадају кући, бораве најрадије у **угловима;** у ту категорију спадају **запећне бабе,** које Белоруси призивају о свадби (Niederle, Život st. Slav., 2, 1, 41); ту спадају и митске змије, које су тобоже боравиле и биле храњене у **угловима** литванских кућа, и у којима су се налазиле душе предака (упор. Usener, Götternamen, Bonn, 1896, 91. и Schrader, Reallex^2., 1, 23). У једној славонској народној молитви каже се да „у кући има четири угла, и **у сваком углу седи анђео**" (ZNŽOJS, 7, 1902, 175; анђели су овде, и иначе врло често, исто што и преци, упор. Нар. енциклоп. Ст. Станојевића s. v. анђео; в. и горе, гл. 1). У нишкој околини постоји обичај да се, на Бадње вече, просипа слама по кућним угловима (СЕЗ, 16, 1910, 147): то значи да су се некада у угловима, доиста, замишљале душе предака, јер ми иначе знамо да се божићна слама просипа онде где се налазе такве душе (упор. Прилози П. Поповића, 3, 1903, 123 идд). Када се, уочи 1. марта, терају од куће зле душе, онда се, у Црној Гори, поред осталога пали буњиште (које је, као што се лако може утврдити, упор. нпр. ГЗМ, 6, 1894, 671; 672; 673, зборно место за душе), и јемљешом удара **у сваки угао од куће** (упор. ZNŽOJS, 26, 1928, 310).

Када се све ово има на уму, лако ћемо разумети бапање ораха у четири собна угла о Бадњем вечеру. Српско и словенско Бадње вече, као и германски Julfest, јесте празник покојних предака, који кулминира у гозби, **вечери на коју се ти преци позивају, и на којој они узимају учешћа** (в. моје радове у ГНЧ, 34, 1921, 260 идд, и Прилозима П. Поп., 3. 1923, 123 идд). Јасно је, према овоме, да су ораси који се о Бадњем вечеру бацају у углове од собе **намењени** (за храну) **душама предака које се у тим угловима налазе.** Врло поучну паралелу наћи ћемо у култу предака код балтичких народа (старих Пруса, Литванаца, Лета). Они имају своје задушнице (Ilges) крајем октобра, и том приликом приређује се гозба. „Ehe man selbst zu essen anfing, warfen alle Beteiligten ein klein wenig von jedem Gerichte in die Ecken des Gemaches, für die „Erdgeister", womit ohne Zweifel die Geister der Verstorbenen gemeint sind"* — каже један одличан познавалац индоевропских погребних обичаја (W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 492).

* Штавише пре него што би почињали да једу, бацали су сви учесници помало од сваког јела у углове одаје, за „подземне духове", који су без сумње замишљани као духови покојника."

Српски обичај бацања ораха спада у позната жртвена καταχυσματα (о којима говоре Samter, Familienfeste der Grichen und Römer, Berlin, 1901, 1 идд, и Eitrem, Opferritus und Voropfer, Kristiania, 1915, 261 идд). Жртва у орасима очевидно је врло старинска, и, с обзиром на значај који орах има и код других индоевропских народа, вероватно је да припада још индоевропском времену (орах је био познат свима индоевропским народима, упор Schrader, Reallex.[2], 2, 630 ид). Она је прецима, као што смо видели, приношена у разним приликама.

Повода за жртву прецима уопште било је довољно, свакога дана, а нарочито приликом какве промене, каквог новог догађаја у породици (рођење, свадба, смрт), у првом реду, разуме се, приликом свадбе, а о самом дану свадбе нарочито у оном судбоносном тренутку када младу уводе у нови дом и у њен нови култ: тада је потребно одобровољити, на неки начин, претке, приволети их да приме ново стање ствари, осигурати њихову наклоност. У томе циљу, чим ступи у кућу, римска млада моли се својим новим боговима (упор. Blümner, Die römischen Privataltertümer, München, 1911, 361, и Pernice, Griech. u röm. Privatleben, Leipzig, 1922, 60), а младожења врши једну паралелну култичку радњу на тај начин што баца прецима плодове које они нарочито воле. Ораси су, дакле, у овој прилици **жртва прецима.** Аналогију за овакву жртву можемо наћи у свадбеним обичајима данашње Индије. Ту отац невестин, на дан свадбе, **позива претке и приноси им такође на жртву орахе** (упор. Samter. Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig, 1911, 212, где је саопштен и текст молитве којом се преци призивају).

После свега овога могло би се сматрати за врло вероватно да су свадбени ораси, као жртва која треба да нам обезбеди наклоност предака, дакле: као хиластичка жртва, били познати и у индоевропској старини. Да би ствар изгледала још вероватнија, ми ћемо, уз споменути римски (и индијски) обичај, навести и сличан свадбени обичај **нашег** народа. У Галичнику, онда када се своде младенци и када младожења уђе са младом у собу, младожењин брат „затвори врата и разбије о зид тестију пуну ораха. Гости **грабе орахе**. И после тога настаје вечера" итд. (К. П. Манојловић, Свадбени обичаји у Галичнику, ГЕМ, 1, 1926, 91). У книнском котару млада, кад на дан свадбе уђе у свој нови дом, приступа огњишту и пољуби га, па га онда два пута обиђе и пољуби прекладе на њему. Иза тога (као и у Галичнику!) девер **проспе по кући торбу ораха** (Н. Гржетић, цитат у С. Тројановића, Ватра, Београд, 1930, 32). Имамо, дакле, исту хиластичку жртву као и о римској свадби, чак и са карактери-стичним **грабљењем** (о чему в. горе, гл. 4,). И то нису усамљени примери. Истоветност римског и српског обичаја, поред све временске и географске удаљености, може послужити као доказ да је тај обичај доиста старински индоевропски.

У овој вези даје се лепо разумети и онај немачки обичај који наводи Манхарт (Wald- und Feldkulte[2], 2, 184[2]) као доказ да је орах символ плодности. У околини Хановера, кад иде свадбена поворка, вичу деца на сав глас и **траже орахе,** и онда им нека жена, с кола на којима се возе младине ствари, баца (додуше, не више праве орахе, него место њих — упор. Манхарт, 1. с. — неке сасвим ситне земичке, које на орахе наличе). Трећег дана свадбе **баца млада невеста орахе међу сватове**[7]. Овај обичај, и у форми и у суштини, одговара римском обичају, па га такође треба схватити као **жртву,** а не можда као радњу из области аналогне магије у циљу да се изазове плодност, како то схвата Манхарт.

Најзад, у ову исту рубрику долази и познати, код деце јако популаран, обичај да кум, када се венчање сврши, баца десно и лево **новац,** о који се деца **грабе.** И тај обичај, коме ја иначе не знам ни порекло ни распрострањеност[8], и по форми и по циљу одговара бацању ораха о римској свадби. Он је познат и Немцима, и Сартори, који га спомине (Sitte und Brauch, 1, 186), гледа у њему сасвим правилно (иако он то чини са извесном резервом) „die Umgestaltung eines Opfers an Geister"*.

* „преображај жртве духовима"

S. CUSTODIA FERALIS**

Чување мртвога тела, пре погреба, док је још у кући, сасвим је примитиван обичај. С обзиром на потребу да се покојник осигура од случајних, или злонамерних, утицаја и радњи које би загрозиле његовом миру, и на тај начин довеле у питање и наш сопствени мир, тај обичај сасвим је разумљив и оправдан. При свем том, он је слабо где забележен. Нешто мало примера покупио је E. C. Хартланд (у Hastings, Encycl. of Rel. and Eth., 4, 418); код културних народа он се све више губи (упор. P. Sartori, Sitte und Brauch, 1, 139, и G. Buschan, Die Sitten der Völker, III, 315, и IV, 171; сасвим мало материјала и у Schrader, Reallex.[2], 1, 127)[1)]. Занимљиво је да га, у старом веку, помиње једино Апулеј (Met., 2, 21 ид); из чињенице да ту мртвога чува само један човек, и то чак најамник, смело би се закључити да је тај обичај, и онда још, био у опадању[2)]. Не мање занимљиво је, и чудно, да обичај није забележен ни у старој ни у модерној Индији — бар о њему не говори ништа један тако пажљив истраживач какав је Каланд, у својој исцрпној расправи о индијским погребним обичајима (W. Caland, Die altindischen Todten- und Bestatungsgebräuche, Amsterdam, 1896).

** мртвачка стража (тј. чување мртваца)

У супротности са овако мршавим вестима на другој страни, споменути обичај добро је документован код нас Срба; он се ту, уосталом, одржао у пуној снази до данашњег дана, и о њему се доста често говори у етнолошкој литератури. На првом месту навешћемо Вука. У „Рјечнику" (s. v. вукодлак) каже Вук, поред осталога, да се поштен човек не може повукодлачити, осим ако „преко њега мртва прелети каква тица, или друго какво живинче прије̏е; зато свагда **чувају мрца** да преко њега што не прије̏е". Вреди споменути још два података, један из околине Ђевђелије, други из источне Србије. „Ноћу се мртвац **чува,** тј. мора поред њега целе ноћи седети бар један будан човек. Не ваља да сви спавају, јер мртвац може да се повампири и да утекне ... Особито пазе да преко мртваца мачка, псето или кокош не прескочи" (СЕЗ, 40, 1927, 253). „Увече остане неколико људи, ре̏е жена, те чувају покојника, који не сме никако да се остави сам. Чувају га наизменично: док једни седе, други спавају. Чувари пазе да се свеће никако не угасе, да се мртвацу вилице или очи не отворе.... Највише пазе да преко покојника не пре̏е каква животиња, нарочито мачка или миш, јер верују да ће се укварити" (СЕЗ, 19, 3913, 242). Са овим што је речено слажу се и други извештаји, из разних крајева нашег народа [упор. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 75: 88 (Левач и Темнић); 240 (Косово); 14, 1909, 244 (источна Србија); 16, 1910, 250 (околина Ниша); ГЗМ, 6, 1894, 144 и 161 (Босна и Херцеговина); Беговић, Живот Срба граничара, 171 (Лика); М. Ђ. Милићевић, ЖСС, 326 („свуда"); Врчевић, Низ срп. прип., 61 (Црна Гора, Херцеговина, Бока); Тих. Р. Ђорђевић, Кроз наше Румуне, 34, и тако даље]. Сви извештаји истичу као главни циљ овог обичаја да се мртви сачува да преко њега не пре̏е **каква животиња, иначе ће се повампирити.** Нарочито је опасна кокош (Милићевић; Беговић; ГЗМ; в. и Ст. Мачај у Гласнику СУД, 73, 1892, 131, и СЕЗ, 7, 1907, 494), мачка (Милићевић; СЕЗ, 7; 14; 19; 40; ГЗМ; Беговић; Мачај; Тих. Р. Ђорђевић), псето (Милићевић; СЕЗ, 40; Мачај), миш (СЕЗ, 19; ГЗМ)[3)].

Са овим што је речено може се упоредити једно место у Апулејевим „Метаморфозама" на коме се говори о чувању мртвих код старих. Обичај је забележен у другом веку после Христа, и, по Апулеју, он би био тесалски[4)]. Некакав мла-дић, на своме путу кроз Тесалију, задржао се у Ларисси. Ту чује некога старца како насред пијаце виче и тражи човека који ће, за награду, чувати тога и тога мртваца. Младић, не знајући у чему је ствар, запита неког пролазника због чега се то чувају мртваци. Овај му одговори да у Тесалији има много вештица, које навађују на мртваца да му изгризу лице. Кад је младић, даље, запитао у чему се састоји чување мртвог, custodela ista feralis, Ларишанин му је одговорио: „Пре свега, имаш да целу боговетну ноћ останеш будан, и да не трепћући једнако пиљиш у мртвога; не смеш ни да се окренеш ни да у страну погледаш, јер проклете вукодлачице (versipelles) знају да се прометну у коју хоће животињу. и тако се прикрадају да би могле преварити и Сунчеве и Правдине очи. Оне се промеђу у тице, у псе, у мишеве, па чак и у муве. Па онда умеју да страшним басмама успавају чуваре. Какве све замке не измишљају, да би само постигле свој циљ! И за тако опасну

службу не плаћа се више од четири до шест златника... А ако ујутру не би предао читавог мртваца, све што на мртвоме недостаје има да се одсече од чуварevог лица" (Apul. Met., 2, 21).

Када се упореде данашњи српски и старински тесалски обичај, види се да и један и други имају исту садржину и исти циљ. И код једних и код других custodia feralis предузима се због тога **да мртвог не би** на неки начин **напала и нашкодила му нека хивотиња.** Важно је да се, и код старих Тесалаца и код данашњих Срба, једне и исте животиње сматрају за нарочито опасне: то су тице, пси и мишеви. Из Апулеја јасно се види да су те животиње демонске[5]; из српских веровања, о којима је било речи мало раније (в. гл. 2), знамо да су те животиње сеновите, то јест, да се у њима налази нечија душа. Ако се ипак нека од тих животиња прикраде до мртвог или га прескочи, шта ће се десити? Према античком објашњењу, вештица која је у ту животињу претворена нагришће мртвоме лице. Према српском објашњењу, такав прескочени мртвац **повампириће се.** И ово је објашњење, свакако, примитивније и веродостојније од античког. Помоћу неких других чињеница није тешко да се конструише како је примитиван Србин замишљао цео процес.

Да би се мртав човек могао „повукодлачити", мора се десити да претходно уђе у њега некакав ђаволски **дух** (в. Вук, Рјечник, s. v. вукодлак). Примитиван човек, доиста, плаши се тога, и предузима различите мере да то осујети: због тога се, на пример, мртвоме затварају уста и везују марамом (тако и код Немаца, упор. К Beth у Handwörterbuch des deutsch. Abergl., 2, 144); из тога можда разлога и преконоћ (када душе имају слободу кретања и када су најнасрtљивије) покрива се мртвац покровом (упор. и Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, 45[2])[6]. Ако би преко мртваца прешла каква животиња која је сеновита, то јест, у којој се налази нечија душа, могло би се десити да душа из те животиње пређе у прескочено мртво тело, и онда би то тело, кад прође изве-стан рок (обично четрдесет дана, упор. Вук, Рјечн., s. v., и СЕЗ, 19, 1913, 298, и др), „оживело". Да је схватање и закључивање примитивног човека доиста могло бити такво, доказ нам је једно врло примитивно веровање из источне Србије: **да ће се мртвац претворити у онакву животињу каква га је прескочила** (в. СЕЗ, 14, 1909, 258). И доиста, ми знамо да се вампир често јавља у животињском облику (као пас, мачка, вук, магарац, коњ, итд.[7] Српски описи, и Апулејев опис, везани заједно, представљају, вероватно, стање ствари из индоевропске заједнице.[8]

О ВРХОВНОМ БОГУ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

УВОД

О старим српским боговима немамо ми, као што је познато, никаквих непосредних докумената — ни домаћих, ни страних, ни савремених, ни доцнијих; немамо, другим речима, у рукама ништа. Очевидно је, дакле, да ти богови, ако их је било и уколико их је било, припадају времену које је за нас преисторијско, и да се питање о њима не може ни решавати уобичајеним историјским методом. При свем том, наш положај, ма колико да је неповољан, није безизлазан. Наука о религији ипак је у могућности да другим путевима дође до потребних сазнања и донекле реконструише нашу митску прошлост. На овом месту биће учињен покушај да се ближе одреди личност старог српског **врховног бога,** његова природа, област и функције. У вези са овим, биће говора о врховном богу код осталих Словена, и код других индоевропских народа.

Пре него што бисмо, међутим, учинили ма какав покушај, морамо дати одређен одговор на једно начелно питање: наиме, да ли је стара српска религија **уопште знала за богове**. На то питање има се, јасно и без колебања. одговорити да су Срби, у времену које је претходило хришћанском, извесно имали представе о личним боговима. На овакав закључак дају нам право, пре свега, општа посматрања у оквиру историје религије. Утврђено је да богови, са широким функцијама, са одређеном индивидуалношћу, са личним именима, и са другим особинама које их као богове карактеришу (натчовечанска моћ, потпуна или релативна бесмртност, блаженство, и друге, упор. W. Wundt, Mythus und Religion[3], 3, 12 идд; К. Beth у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 3, 942) постоје и да су постојали и код много примитивнијих народа

но што су били Срби пред свој пре-лазак у хришћанство. У тој тези слажу се сви истраживачи, без обзира на правац коме припадају: и филозофи (од ко-јих је довољно позвати се на Вунта, о. с.), и етнолози који су испитивали религије данашњих „природних" народа", и филолози који посматрају ствари у историјској перспективи. „An ein zentrales Problem" каже Ото Вајнрајх (Archiv für Religionswissenschaft, 28, 1930, 343) — „das Werden und Wesen des Gottesglaubens, hat man gewaltige Arbeit gewendet, und trotz aller Verschiedenheit der Lager, aus den die Forscher stammen, und ihrer Anschauungen im einzelnen doch das Hauptergebnis gewonnen, dass ein Gottesglaube, also Religion, nicht erst das Ergebnis einer langen genetischen Entwicklung ist, sondern schon ganz primitive Stämme ausgesprochene Gottesvorstellungen besitzen."*

> * „На централни проблем, настајање и суштину веровања у бога, утрошен је огроман рад, и упркос свој разноликости табора из којих потичу истраживачи и њихових погледа у појединостима, ипак је постигнут главни резултат — да веровање у бога, дакле религија, није тек последица неког дугог генетичког развоја, него да већ сасвим примитивна племена имају изражене представе о богу."

Историчари, археолози и лингвисти утврдили су да су богове познавали сви индоевропски народи — рачунајући ту, наравно, и Словене — и то несумњиво још у праиндоевропској заједници[2)]. Да су Словени знали за богове, може послужити као доказ и сама реч бог, која је (иако можда позајмица из иранског) заједничка словенска (Berneker, Etymologisches Wörterbuch, 67; Niederle, 87). Када су, дакле, за богове знали и Словени и сви други Индоевропљани, и други примитивни народи, откуда би се могло претпоставити да их стари Срби нису познавали? Када смо већ споменули реч **бог,** греба нарочито нагласити да се она у врло многим српским изразима јавља извесно у значењу **старинског, претхришћанског бога** (в. примере у П. К. Булат, Из живота речи, Јужнословенски филолог, 2, 1921, 274 идд; 3, 1922—1923, 41 идд; такође и Б. Крстић, Окултни мотиви у нашим народним песмама, Прилози проучавању народне поезије, 1, 1934, 65; упор. и мој чланак „Не бојим се никога до Бога", СЕЗ, 31, 1924, 119 идд). Ми ћемо, дакле, сматрати као утврђену чињеницу да је стара српска религија познавала богове, и то ће бити полазна тачка у нашим испитивањима.

Из науке о религији знамо да свако божанство има своју област, свој култ, и своје легенде. Ни богови из старог српског паганизма, у овом погледу, свакако нису чинили изузетак; и они су имали своју област и функције, и њима су упућиване молитве и приношене жртве, и за њих су везивана разна веровања, легенде, култни обичаји. Шта се, међутим, десило са свим тим онда када су Срби напустили паганизам и приступили хришћанству? Ми, опет из науке о религији, довољно знамо да овакве ствари не ишчезавају тако лако, и да су међу њима нарочито отпорни култни обичаји и веровања. Када су Срби примили хришћанство, продужило је све ово да живи и даље, само је сада добило хришћанску интерпретацију, и везало се за поједине личности из хришћанског круга. Ми, дакле, имамо разлога веровати да су култови и традиције, који су некада били везивани за старинске богове, пренесени сада, у мањем или већем обиму, на друге натприродне личности, у првом реду на данашње **свеце**[3)]. Према томе, у нашим настојањима да о старим српским боговима што сазнамо, морамо ми најпре поћи од култа данашњих наших светаца, и од традиције о њима. У тој области са највећом вероватноћом можемо рачунати да ћемо наћи остатке старинског пантеона и успомена на њ.

I. ТРАДИЦИЈА О СВЕТОМ САВИ

На прво место долази најнационалнији наш светац — светац, у исто време, о коме се највише прича и пева — свети Сава. Формално, и по имену, тај традиционални свети Сава, додуше хришћански је светац, и врло ревносни пропагатор Христове вере; у суштини, међутим по своме карактеру и темпераменту, по митовима и веровањима који се за њега везују, припада он још старом, претхришћанском времену. Кратка анкета о томе може нам показати занимљиве ствари.

Једна од главних карактерних особина које се, у народним умотворинама, приписују нашем светитељу — јесте јака склоност ка **гневу** и готовост да кажњава. Гнев и казна спомињу се често. У Ћоровићевом зборнику (Владимир Ћоровић, Свети Сава у народном предању, Београд, 1927) гнев свечев, односно казна, налази се као мотив, често као **главни** мотив, у не мање од четрдесет и две приповетке[1)]! Гнев је често недовољно мотивисан, неоправдан, а казне претеране. Понека казна, према нашем схватању, чак је и неправична. То се лепо даје видети из појединих примера. Свети Сава је проклео и упропастио свога пса, за кога се изриком каже да му је био веран и да се од њега није одмицао, само зато што, кад је светитељ — као оно Зевс у утакмици са Аполоном — џиновски закорачио с једног брега на други[2)], није успео да и сам учини тако велики скок, већ се стропоштао у долину (БВ, 12, 1897, 13 = Ћоровић, II, 103). Једно ни криво ни дужно чобанче претворио је у пса само зато што је лежећи јело (БВ, 16, 1901, 213 = Ћоровић, II, 111)[3)]. Неки сељаци из села Брешка, у јужној Србији, намазали су „из несташлука" магарца свечевог црном бојом; свети Сава проклео је **цело** село, да се више не множи, и да од тада сви сељаци носе само црно одело (лист Вардар, 4, 1935, бр. 341—344). Читаву једну велику варош проклео је светац и учинио да пропадне у језеро само зато што му је неко из те вароши сакрио рукавице (Браство, 5, 1892, 36 ид). Због тога што му **један** човек у селу Сливници није дао хлеба, изрекао је светац страшно проклетство над целим селом: да немају никад својих кућа, него да се потуцају по туђим кућама и да су увек жељни хлеба (Ст. Димитријевић, Свети Сава у народном веровању и предању, Београд, 1926, 119). И тако редом.

Разуме се да је овако што тешко довести у склад са етиком и навикама хришћанских светаца, чији су главни атрибути απαθεια и αταραξια*, и код којих је место οργη дошла χαριΧ**.

* неосетљивост (стоички мир) и стање без страсти (душевни мир)
** место **гнева** дошла **милост**

Напротив, гнев је једна од основних карактерних особина примитивних, паганских богова: **они** су често немилостиви, нервозни, увредљиви. Молитве и жртве, и уопште све култне и магичне радње у паганизму, имају за крајњи циљ да сачувају људе од гнева богова, paces deorum quaerere. Свети Сава по овој својој црти не наличи на хришћанског свеца. Чак не би било оправдано тражити евентуалан образац за гнев светога Саве ни у познатом „гневу" старозаветног Господа (о чему в. литературу у Arnold Rüegg, Zorn Gottes, чланак у Herzog—Hauck, Realencyklopädie, 23, 719), па чак ни у гневу из Новог завета (о коме в. id. ibid., 722 идд): наиме, догма о немогућности и о непостојању божанскога гнева и није дошла у хришћапство из тога извора, него из грчке филозофије, у првом реду из Платона; и њу су онда (на темељу Платонових и јелинистичких филозофских доктрина) продубили и учврстили црквени оци и апологетичари (упор. о овоме Max Pohlenz, Vom Zorne Gottes, eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum, Göttingen, 1909).

Најприродније је, у овом случају, помислити на старинске богове индоевропских народа, на Индру, Водана, Донара, којима — да се послужимо Платоновим термином (упор. Timaeus, p. 69 c) и припадају δεινα παθηματα*, и чија се моћ и господство у гневу и манифестује. И за друге српске легенде у којима се налази мотив гнева (такве су нарочито легенде о светом Илији, упор. нпр. ZNŽOJS, 1, 1896, 249 ид: „Гнев светог Илије"; 3, 1898, 261 ид; СЕЗ, 41. 1927, № 99, 10; стр. 488, XXI, 2, и др.; упор. и гнев светога Јована; СЕЗ, 1. с., № 138; светога Аранђела: БВ, 13, 1898, 42 == Ћоровић, II, 101) увек треба претпоставити да су постале према неком старијем, претхришћанском обрасцу.

* страшне страсти

Али традиција везује за светога Саву и незгодније особине. У једној приповетки из Темнића (Браство, 12—13, 1908, 147 = Ћоровић, II, 125) прича се како је свети Сава упропастио тицу коса тако рећи ни за шта. Незлобиви кос, једног веселог пролетњег дана, певао је безбрижно на неком глогу. Свети Сава запита га, као шалећи се, зашто је **покуњио** нос[3a)], а овај му одговори да он није кос што је покуњио нос, него кос што **диже** нос. „На такав се одговор

нађути свети Сава, па заповеди да одмах падне снег са хладним ветром и јаким мразем". И идућега дана грешни кос доиста је покуњио нос, јер му је од мраза угинула женка, и он се сам био већ скоро смрзао. И тек тада свети Сава „смиловао се" и вратио лепо време.

У овој краткој историји имамо изванредан пример за **божанску завист,** за оно чувено το φειον φθονερον, један афекат који се код хришћанског светитеља не може ни замислити[4)], али који је утолико више карактеристичан за паганску религиозност. Тај пример толико је занимљив да би могаоући у уџбеник за историју религије. Чувена „завист" старих богова, коју је лепо уочио још Херодот! „Зар не видиш" — рекао је Артабан Ксерксу — „како бог гађа громом само велике животиње и не даје им да се размећу, а мале не изазивају његов гнев; и како громови ударају само у велике грађевине? Очевидно је да бог ужива у томе да сруши све што се мало више издигло (Herodot., 7, 10). Индијски Индра, како се каже у Ведама, „мрзи онога коме добро иде" (в. Oldenberg, Die Religion des Veda, 290). Право на савршенство и на срећу богови су **за себе** задржали; свако прекорачење границе, вољно или невољно, изазива код богова завист и гнев. Једина могућност да се, у овоме правцу, са боговима не покваре добри односи, јесте да се човек чува да не преврши меру среће која је људима допуштена (упор. и Kurt Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion, ARW, 20, 1920, 270 ид).

Позната изрека једнога од седморице мудраца, написана на Аполоновом храму у Делфима, γνωθι σαυτον, најбоље нам карактерише ове односе: она значи „познај себе", то јест, знај да си **само** човек, и према томе удеси своје понашање и не изазивај завист богова. Исти циљ имају и изреке μηδεν αγαν („ништа сувише"), μετρον αριστον, θνητα φρονειν,* и многе друге (упор. Same Wide—M. P. Nilsson, Griechische und römische Religion, Leipzig—Berlin, 1922, 240; Hermann Kleinknecht, ndv^eiov, Stuttgart. 1929, 19 ид; Kurt Latte, o. c. 271)[4a)]. у српској причи о косу, с обзиром на то да је у њој главни мотив το θειον φθονερον имамо ми, у носиоцу радње, очевидно неко божанство из паганизма: садржина приче остала је онаква каква је била и раније, само је главна личност променила име.

* у свему је мера најбоља, мислити самртничке мисли

Колико схватања у традицији о светоме Сави могу бити далеко од хришћанске теодицеје и хришћанског морала, може нам као пример послужити и друга једна прича из Темнића (Браство, 12—13, 1908, 142 ид = Ћоровић, II, 78). Свети Сава, путујући, свратио је на ручак у неки манастир и, пошто је ручао, хтео је да крене даље. Али се небо одједном натушти, отпоче да грми и да сева, и да прокапљује киша с градом. На то му, сасвим добронамерно, примети један калуђер: „Господине, ја бих ти рекао да не путујеш, јер ће те на путу вијати непогода". Али му светац рече: „Иди одмах да пасеш траву", и намах се од калуђера створи магарац. Светога Саву су од пута одвраћала још четири калуђера, али је светац и њих претворио у магарце, и кренуо се на пут. Одмах затим разведри се. Тек тада смиловао се светац и повратио калуђерима људски облик, препоручивши им „да се више не мешају у Божју работу, јер, Бог који облачи, он и ведри"[5)],

Или прича о томе како је свети Сава **благословио лењу девојку,** која је „немарно лежала" поред пута док је светац пролазио и једва му примила Бога, а **проклео вредну а добру девојку,** која је, чим је угледала свеца и његове ученике, „устала на ноге. стидљиво и радосно их дочекала, и предусретљиво примила Бога прилазећи им руци" (Караџић, 3, 1901, 88; в. и Вила, 3, 1868, 448, и Н. Шаулић, Српске народне приче, Београд, 1931, 1, 3, 69. Исти мотив и у немачким легендама, в. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 3, 960)[6)]. Или друга једна прича, из Горње крајине (БВ, 12, 1897, 199 = Ћоровић, II, 48), у којој свети Сава допушта да потпуно пропадне и у пакао оде човек који је био „јако побожан и чисто се светачки држао" (сама приповетка има за наслов „Свети Сава и **праведник**"), и за кога и сам наш светац каже да је „добар, побожан и праведан" — само зато што се није исповедао. — И овде смо у пуном паганизму.

Видимо односе који су хришћанству туђи, а у примитивној религији нормални. Паганским боговима, који према људима имају став мандарина, тешко је утодити: они су

ћудљиви; њихове жеље и праве намере немогуће је разумети. Колико песимизма има у једном вавилонском псалму, нађеном у развалинама Асурбанипалове библиотеке:

Оно што се људима чини да је лепо, то је за богове ужас,
А што људи сматрају за рђаво, то је боговима лепо .. .
Људи су збуњени, не знају ништа,
Људи, колико их год има, шта они знају?
Да ли раде рђаво или добро, они то не знају.

(Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer, 228 и 226. За старе грчке богове упор. Theodor Pluss, Aberglaube und Religion in Sophokles' Elektra, Basel, 1900, 13).

У оном делу светосавске традиције који је био ван црквеног утицаја и контроле, за свеца су, као што видимо, везивана чисто паганска морална схватања.

Али и у особинама које су позитивне, свети Сава из народне традиције близак је паганским боговима. Он чини многа добра, и целом друштву и појединцима. Доброчинства која чини свима људима, читавом народу као целини, и која се састоје у стварању материјалних добара, у дочаравању читавог једног материјалног препорођаја (он, на пример, учи народ како ће да оре, да сири сир, да плете ужета, да отвара прозоре, да кује гвожђе, да гради воденицу; па онда, подиже пут по мору, отвара изворе, ствара рибе, печурке, бели лук, итд.) дају нам повода да га упоредимо или са старинским **тезмоформским** божанствима — каква су Дионис, Орфеј, Озирис, Димитра, Водан, Донар — која путују по свету, боре се са остацима првобитног хаоса, подижу културу, уводе ред; или са творцем и родоначалником целога народа, који је, тим самим што је створио један народ, дужан да га материјално и морално подиже (упор. и К. Beth у Handwörterbuch, *3,* 945). Али и по доброчинствима која чини **појединцима,** традиционални свети Сава близак је боговима из паганизма: то су најчешће чисто материјална добра, која се пристрасно дају ономе који их не заслужује, а ускраћују ономе за кога бисмо очекивали да ће их добити[7)]. Свети Сава је и ту бог **давалац** или **даровалац** (о овом термину упор. Ј. Ердељановић, О почецима вере и о другим етнолошким проблемима, Београд, 1938, 20?) у старинском смислу, πλουτοδοτης, δωτηρ εαων*, какви су, на пример, грчки Хермес и германски Водан[8)].

* давалац богатства, давалац добара

Ако, после овога што смо покушали да утврдимо о значењу и пореклу моралних особина нашега свеца, пођемо даље, неће нам бити тешко да нађемо и **директне** доказе да међу веровањима која се за светога Саву везују, и међу митовима, који се о њему причају, има античких и претхришћанских елемената. Већ и само — како народ о њему прича — Савино рођење (в. Ћоровић, II, 1), које је увијено у тајанственост, подсећа нас на велики циклус старинских легенада о рођењу богова и хероја (в. материјал у Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910, 3 идд и, нарочито, 25); у српској легенди (која је забележена негде око Ибра) помешана су два мотива, оба јако старинска, и карактеристична за овакве легенде: мотив партеногенезе и мотив „Нектанебове преваре"[9)].

За легенду о светом Сави који је жабама у некој локви у Херцеговини забранио да крекећу (јер су му сметале), „и од тада у тој локви има и данас на хиљаде жаба, али не крекећу" (БВ, 12, 1897, 264 == Ћоровић, III, 55; сличне скаске о жабама у планини Карпини, и у Вардару између Скопља и Тетова, забележио је прота Ст. Димитријевић, 118), имамо паралеле у легендама и митовима о Персеју, Херкулу, Августу (Aelian. Nat. an,, 3, 37; Antigon. Histor. mirab. IV; Sueton. Aug., 94. Упореди и сличне легенде о светом Бену, светом Фрањи Асишком, светој Сенорини и др., в. Otto Weinreich, Studien zu Martial, Stuttgart, 1928, 157 идд).

У једној сарајевској легенди (БВ, 16, 1901, 350 = Ћоровић, II, 45) наложи свети Сава у пећи велику ватру, метне у њу неко дете, коме је хтео да укаже нарочиту своју пажњу, и подржи га у њој неко време; исто онако као што је грчка богиња Димитра стављала у ватру малога Демофона (Homer. Hymn. in Cer,, 240); и са истим циљем: Демофон је требало да добије бесмртност, а изабраник светога Саве да се посвети („и то дете посветило се, доиста, и то је

свети Никола")[10] Као што је Аполона казнио Зевс да, за учињени грех, један одређен број година служи смртног човека, Адмета (в. места у W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, 1, 68), тако је свети Сава „сагрешио нешто, и Бог га казнио да дванаест година [служи некога попа да] ради на земљи и да се мучи као сваки најамник" (Ћоровић. II, 127)[11].

Да би сличност била још већа, и Аполон је **чувао** Адмету **стоку,** која је под његовим надзором **веома лепо напредовала** (упор. Apollod. Bibl., 3, 10, 4, и Frazer, у апендиксу свога издања; W. H. Roscher, o. c,, 1, 433, и Karl Dissel, Der Mythos von Admetos und Alkestis, Brandenburg, 1882, 1; такође и L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Jahrb. d. deutsch. arch. Inst., 29, 1914, 189), а то се исто десило и код светога Саве: „Поп га пошаље најпре **да чува стоку ... Млека, сира, скорупа много; овце се близниле"** (Ћоровић, 1. с.). Најзад, можемо додати да и једна група митова о силаску светога Саве у доњи свет има као непосредан извор старинске катавасисе, којима је мотив какав descensus ad inferos*. и који су били јако популарни у митологији и индоевропских и семитских народа (упор. мој чланак „Свети Сава у народним приповеткама", Богословље, 10, 1935). Број оваквих примера може се лако повећати; античких и претхришћанских митова у традицији о светоме Сави има толико да заслужују да буду засебно проучени.

* силазак у доњи свет

После свега овога јасно је да у традицији о светоме Сави **има,** доиста, претхришћанских елемената, и да је она, према томе, **извор,** евентуално врло поуздан и врло богат, за **испитивање наше старе религије.**

До истог резултата доћи ћемо ако проучимо и легенде о другим свецима, веровања о њима, и њихов данашњи култ.

Сама реч **свеци,** када се употреби колективно, може значити двоје. То је или скуп, **сабор** појединих светитеља (ту обично долазе у обзир највећи и најпопуларнији: свети Никола, свети Илија, свети Петар, свети Аранђео, свети Ђорђе, свети Пантелија, Блажена или Блага или Огњена Марија, света Петка и света Недеља), онако како су, на пример, поређани у познатој песми Вук, 2,1 („Свеци благо дијеле") и њеним многобројним варијантама (Вук, 2, 2; БВ, 27, 1912, 157; Петрановић, 2, 1; Hrvatske narodne pjesme, Junačke pjesme, Zagreb, 1896. 1, 5 и стр. 477), па онда Вук, 2, 21 („Свети Никола") и др.; или означава просто **плуралитет** „светаца", без икакве ближе ознаке, чак и без икакве алузије који су и какви су то свеци (на пример, у приповетки „Сиромах постао цар", СЕЗ, 41, 1927, № 92: „дође Бог па прати **свеце,** па све му то уништи што је имао: стока полипцала све, да не може горе бити"). Најзад, реч **светац** у једнини може означавати **домаћег** свеца — славу или крсно име (упор. мој рад „Светац на десном рамену", Прилози проучавању народне поезије, 2, 1935, 20 идд).

Од свих схватања о свецима, хронолошки и генетички најстарије је оно **колекгивно.** Већ сама та чињеница да се свеци јављају само у множини — довољно доказује велику старину и примитивност њихову: најпримитивнији демони доиста јављају се обично у множини (упор. нпр. шумске и пољске демоне у Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1, 72 идд, па онда наше виле[12] и суђаје). „Свеци" у овом колективном значењу нису ништа друго него **покојници** или **преци:** такви „свеци" бораве у реци, и њима жена којој се деца не држе приноси жртву да би јој се одржао пород (Милићевић, ЖСС, 200); они доводе град и непогоду, и уопште управљају небеским појавама (упор. СЕЗ, 41, 1927, № 92, 5, с напоменом; такође и ГЗМ, 19. 1907, 317, № 9; можда и Вук, Пјесме, 4. 24, 15 идд); они могу изазвати болести (кад се неко разболи, каже се да је „награисао, или му је други угатао, или **светац** наудио" БВ, 2, 1887, 24) — а то су све особине и функције карактеристичне за претке и покојнике (упор. и мој рад „Светац на десном рамену", 1.с.).

Све су ово, наравно, представе не хришћанске него паганске. Уосталом, и сабор **светаца,** који смо малочас споменули, свакако је представа још из претхришћанског времена. Саборисање уз трпезу (нпр. Вук, Пјесме, 2, 21; Петрановић, 2, 3) сасвим одговара старинским схватањима. У једењу и пијењу састоји се, углавном, све блаженство у рају примитивних народа (упор. нпр. Marcus Landau, Hölle und Fegfeuer in Volksglaube und Kirchenlehre,

Heidelberg, 1909, 28; Carl Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Leipzig, 1920, 89 ид; в. и СКГ, н. с., 18, 1926, 520. Упор. такође и германску Валхалу); за трпезом саборишу још вавилонски богови (в. мој рад у СКГ, н. с., 11, 1924, 48); сакралне гозбе познате су и у вишим религијама, и практикују се нарочито радо у мистеријама (упор. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Beziehungen zu Judentum und Christentum^2, Tübingen, 1912, 155; Hugo Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen, 1903, 185 идд), и то, што је за нас нарочито занимљиво, у мистеријама хтоничног Диониса у Тракији (в. Hans Lehner, Orientalische Mysterienkulte im römischen Rheinland. Bonner Jahrbücher, 129, 1924, 59). Под тим паганским утицајем и Христос је, у најстаријој хришћанској уметности у катакомбама, замишљен и сликан као домаћин који својим гостима приређује гозбу, в. Mitteil. d. schles. Ges. f. Volkskunde, 25, 171. Према једној скаски из Босне, свеци су држали сабор „на Смиљани планини, највећој планини на свијету" (СЕЗ, 32, 1925, 280, § 126). Ко овде не би потражио паралелу у сабору грчких богова на Олимпу? Очевидно је да су све ово прастара веровања, старија од хришћанства.

Али исто тако и код **појединих** светаца можемо ми да констатујемо особине и функције које су на њих пренесене са старинских божанстава. Ми ћемо овде сасвим укратко споменути неколико случајева. Свети Илија, на пример, наследник је, и по свом спољашњем изгледу и карактеру, и по својим функцијама, старинског бога громовника. Свети Никола подсећа на божанство Водановог типа (као и код Германаца); у извесном погледу и на Посидона, Свети Аранђео одговара грчком Хермесу и германском Водану. И тако даље. Јасно је да су се данашњи наши свеци развили из паганизма, и да њихов култ и веровања о њима могу бити важан извор за познавање претхришћанских наших божанстава.

Као што се види, постоји доиста могућност да се, испитивањем традиције о данашњим свецима, унесе у питање о старим српским боговима извесна нова светлост.

Али са овим нису исцрпена сва средства за евентуалну реконструкцију старинског српског пантеона. Ми ћемо овде — сасвим укратко, јер не желимо да унапред говоримо о стварима и аргументима које имамо намере да детаљније изложимо у току ове расправе — скренути пажњу да нама, за наша испитивања, стоји на расположењу и други фолклорни и религијско-историјски материјал (епске и лирске песме, народне приповетке, пословице, загонетке; народна веровања; култни обичаји), у коме има врло много старине[13)] и, најзад, религија и митологија других народа који су нам етнички или географски блиски. Водећи рачуна о свему овоме, ми ћемо овде покушати да, интерпретирајући данашњу нашу грађу, реконструишемо личност **некадашњег нашег врховног бога.**

II СВЕТИ САВА И ВУЦИ

Има једно веровање познато у многим српским крајевима, које светога Саву доводи у везу са **вуцима.** Према том веровању свети Сава о своме дану сазива у планини све вукове што их има, и — у вези са једним старинским схватањем да вук има права да тражи и добије своју „нафаку"[1)] — одређује им храну („тајин") за наредну годину, то јест,. шаље их у разне торове и даје упутство шта да ту закољу и поједу (в. СЕЗ, 7, 1907, 255 ид; Милићевић, ЖСС, 180).

Код Срба, ово веровање нашло је израза у читавом једном циклусу легенада. Некакав чобанин — прича се у тим легендама — случајно се у планини десио када је свети Сава сазвао све вукове и делио им храну. Од страха кад је видео онолику множину вукова, побегао је он на дрво. „Пошто свети Сава сав плен раздели, стигне и један сакати вук, који није могао стићи на време, те оста без плена. Не имајући му шта дати, свети Сава му рече: Ено теби оног човека што је на дрвету. Свети Сава оде, а и сви вукови одоше за својим пленом. Онај сакати вук остаде да чека, док онај човек сиђе са дрвета, да га поједе. Човек видећи да се не може спасти, намисли да вука превари. Свуче гуњче, напуни га грањем и лишћем, па га баци у поток што је био под дрветом. Вук помисли да је човек скочио у поток, појури за гуњчетом, а човек побегне у пударску колибу. Пошто колибу затвори, легне спавати. Али вук поткопа колибу, извуче човека и поједе га." (Тих. Р. Ђорђевић, БВ, 12. 1897, 221; упор. и Милићевић, ЖСС, 180; Ст. Димитријевић, Свети Сава, 104 ид.).

Ова легенда позната је и другим словенским народима, нпр. Бугарима и Русима; за њу знају чак и Естонци и Летонци (в. Oskar Dähnhardt. Natursagen, Leipzig u. Berlin, 1910, 3, 29? идд; Wilhelm Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1862, 15; СЕЗ, 31, 1924, 158; J. Polivka, Vlčí pastýr, Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 159 идд), што је очевидан доказ да су и веровање и етиолошка легенда врло стари. Наш народ везује ту легенду и за неке друге зимске свеце, нарочито за светога Аранђела и светога Мрату (СЕЗ 1. с.; Ћоровић, 161; Ст. Димитријевић, 80 ид; СЕЗ, 41, 1927, 483), понекад и за светога Ђорђа (нпр. СЕЗ, 32, 1925, 379, § 116), или за „човека на белу коњу" (Н. Шаулић, Срп. нар. приче, Београд, 1925, 134), али за светога Саву најчешће. И из других неких етиолошких легенада види се да је свети Сава тај који вуцима одређује нафаку, упор. нпр. БВ, 13, 1898, 139 = Ћоровић, II, 106; ZNŽOJS, 11, 1906, 132; Весник Српске Цркве, 30, 1925, 713 идд.

У нашој народној традицији вуци су, иначе, стални пратиоци светога Саве, његови хртови (Милићевић, ЖСС, 180) — или **керови** (Ћоровић, 161), као што су, у германској митологији, вуци хртови Воданови (J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 557)[1a)]. Односи између светога Саве и вука интимни су и пријатељски: свети Сава назива вука **другом,** и још му даје благослов да увек може изабрати најбољу овцу (БВ, 13, 1898, 139 = Ћоровић, II, 106). Очевидно је, дакле, да је веза између светога Саве и вукова врло чврста, и да за њу морају постојати нарочити разлози.

Да та веза, доиста, није случајна, и да она не припада само фолклору, него да је условљена старинским веровањима и религијом, најбољи је доказ што је она нашла свога израза и у **култу.** За то имамо сасвим убедљивих примера. У Староме Влаху, и на Косову, и по другим српским крајевима, а нарочито у источној Србији — како је сасвим детаљно изнео прота Ст. Димитријевић у своме делу „Свети Сава у народном веровању и предању" (Београд, 1926) — држи се седам дана пост светоме Сави, „да **вуци** не би клали стоку". На Косову се, у том истом циљу, поред тога што посте, уздржавају људи и жене од разних послова и не додирују извесне предмете (СЕЗ, 7, 1907, 255). И Саватије Грбић (СЕЗ, 14, 1909, 24) каже да се у источној Србији свети Сава „сматра као **заштитник од вукова**[1b)]. „Стога се његов дан строго празнује" и пости по читаву недељу дана пред празник. Из свега овога — из легенада и из култних обичаја — јасно је да је свети Сава, према старинским схватањима српског народа, **заштитно божанство вукова,** или **„вучји пастир";** а то значи, другим речима, да је у српском паганизму **постојало вучје божанство, чије су функције пренесене доцније на светога Саву.**

Код оваквог стања ствари могућно је да се начини претпоставка и о **природи** и **значају** тог старинског божанства које се иза светога Саве крије. Религијски значај вука познат је. Он је демонска животиња, која стоји у вези са доњим светом. За то можемо наћи довољно доказа у многим религијама, у грчкој, римској, германској, галској, и у религијама других народа средоземнога света, какве су етрурска и мисирска. Хтонична божанства и демони јављају се често у вучјем облику: етрурски бог доњега света има вучји облик, в. Lilly Weiser—Aall у ARW, 30, 1933, 219; Озирис је пред Изиду, када се спремала за борбу са Тифоном, изишао из доњега света у облику вука (Diodor. Sic., l, 88); атински херој Ликос имао је такође вучји облик (B. Harpocr. s. v. и E. Rohde, Psyche, 1, 192); за друге случајеве упор. и O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München, 1906, 805, ид; в. такође и Marie Pancrizius, Anthropos, 8, 1913, 873 идд, и Gruppe, Bericht über die Litteratur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1906—1917, Leipzig, 1921, 154. Читава једна велика глава у Рошеровој расправи о кинантропији (W. H. Roscher, Das von der „Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side, Leipzig, 1896) има за наслов: Die Beziehungen des Wolfes zu den Dämonen des Totenreiches*.

* Односи вука с демонима мртвачког царства

Вук као становник онога света претпоставља се и у једној нашој басми, у којој врачара заклиње болест да „одступи" од болесника и иде „у гору пустињу, у јаму бездану, ђе кокот не поје ... **ђе вукови завијају,** и зле душе урлакају" (СЕЗ, 50, 1934, 43)[2)]. Што је такође важно, вук

се врло често јавља, код Грка, Германаца и Келта, а тако исто и код нашег народа, као **инкарнација душе.** Вампир из Темесе, о коме говори Паузанија (6, 7. 11), има вучји облик; у бесном вуку који се појавио у Пелопсовом тору била је, по свој прилици душа његовога брата Фока, кога је он убио (в. Ovid. Met,, 11, 366 идд, и Gruppe, о. с., 806); у вуцима који су пред битком код Леуктре поклали спартанске свете козе (Plut. Pelopid., 20 идд) биле су душе двеју девојака које су Спартанци обешчастили (в. Deneken у W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon, 1, 2472, где су наведени и други грчки примери).

О вуцима у којима је инкарнирана душа мртвог, или, као код Германаца и Келта, филгја живог човека, навео је много примера W. H. Roscher, Das von der „Kynanthropie" handelnde Fragment, 57 идд. Што се тиче нашег народа, и код њега је постојало, и сачувано је и до данашњег дана, веровање да се душа покојника може инкарнирати у вуку. „Вампир", мртво тело које је устало из гроба, или (у доцнијем развоју) душа мртвога која се поново инкарнирала, не без разлога назива се **вукодлак**[3)]. У крајевима из којих је Вук Врчевић скупљао грађу (Бока, Црна Гора, Херцеговина) вампир се просто назива **вуком** (Низ срп. прип., 60; упор. и ГНЧ, 41; 1932, 221). У Кучима се верује да се сваки вампир мора за неко време претворити у вука (в. СЕЗ, 48, 1931, 292; упор. и СКГ, н. с., 35, 1932, 40)[3a)] схватање које је свакако врло старинско, јер за њ знају и германски народи, в. Wilhelm Hertz, Der Werwolf, 88 и 100[3b)].

За поворке **вучара,** које се код нас организују у разним приликама (уз Беле покладе, о Божићу, о свадби, упор. ГНЧ, 41, 1932, 189 ид; такође и Арнаудовъ, Купери и русалки, Сборникъ за нар. умотв. София, 34, 1920, 61 идд), и чији су учесниии често прерушени **као вуци,** или се **називају** вуцима покушао сам да утврдим (ГНЧ, 1. с., 192; в. и мој рад De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus, Atti del V Congresso internationale di studi bizantini, Roma, 1939, 416 идд) да су то у ствари поворке **предака**. Вук коме се, о Божићу, оставља „вечера" на раскршћу (СЕЗ, 32 1925, § 105) или на буњишту (ZNŽOJS, 11, 1906,130; упор. и ibid., 20, 1915, 34) у ствари је такође мртвачки анимистички демон (да је раскршће место где се душе скупљају, ствар је довољно позната, упор. нпр. Е. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig u. Berlin, 1911, 145 идд; за буњиште упор. ГЗМ. 11. 1899, 705, и ZNŽOJS, 27, 1929, 44).

Према томе, божанство вукова, у митском језику, исто је што и божанство **мртвих;** дакле, и божанство на чије је место свети Сава дошао јесте божанство мртвих, и има исти значај и исте функције као грчки Хермес, германски Водан, галски Диспатер*, словенски Велес, индијски Јама. Кроз традицију и култне обичаје који су везани за светога Саву можемо ми, дакле, доиста назрети **старинског српског бога доњега света.**

* Dis pater је, према Милану Будимиру, латински превод грчког πλουτος, али с тим није у противречности Чајкановићев израз „галски Диспатер": тај израз је исте врсте као и „српски Тиртеј", на пример.

III СВЕТИ САВА КАО ΘΕΟΣ ΝΟΜΙΟΣ**

Народна традиција доводи светога Саву у везу са сточарством, са чувањем, подизањем, искоришћавањем стоке. О томе има много података како у споменутом Ћоровићевом зборнику, тако и у књизи проте Свете М. Димитријевића (Свети Сава у народном веровању и предању, Београд, 1926, 75 идд). Понешто од овога везано је за светога Саву као **општег** просветитеља и шириоца културе: он учи народ како ће да сири сир, да кисели млеко, онако исто као што га је учио како ће да прави прозоре и да тка, дакле: у својој општој функцији бога (или хероја) родоначалника и просветитеља.

** бог пастирски

Али ако се детаљније испита традиција о светоме Сави и узму у обзир сва веровања и обичаји који овога свеца доводе у везу са стоком, лако ће се моћи утврдити да ни ова веза није случајна, и није или није само културно-економска (упор. о томе и Ћоровић XXII), него да има

дубљи значај, и да је њен карактер чисто религијски. Чак се може рећи да се свети Сава сасвим изузетно јавља у улози простог **учитеља** и **саветодавца,** који народу даје савете и поуке у области сточарства[1)]; у највећем броју случајева он, и по својој спољашњости, по атрибутима и начину свога пројављивања, по својој надљудској моћи, dèlâ, у области сточарства, **као какво божанство** из старе вере, и врши реформе, ствара бољитак и напредак не **својим поукама,** него просто својим присуством, супранормалном снагом своје речи, и магичном моћи свога штапа, „од кога се никада није растављао" (Ћоровић, II, 127). То се нарочито лепо види из оних легенада у којима се прича како је он „научио" људе извесним стварима **из далека и не дошавши међу њих.** Тако се, на пример, он, пошто је претходно пропутовао целу Херцеговину и лично научио људе како да киселе млеко и сире сир, са врха планине на босанској граници окренуо ка Босни. прекрстио је својом штаком и благословио да се од тада у њој кисели и сири. „И од тада се у цијелој Босни **иако кроз њу није пролазио, почело радити све онако како је он казивао"** (БВ, 12, 1897, 295 = Ћоровић, III, 48; упор. и БВ, ibid. 343). Већ ово довољно је да светога Саву окарактерише не као учитеља, него као **божанство,** чија је област сточарство и стока.

За овакву претпоставку говоре, међутим, и многе друге ствари из традиције и култа. Свети Сава јавља се врло често **ни мање ни више него као чобанин,** који чува овце и својом их руком музе [упор. БВ, 11, 1897, 56 = Ћоровић, II, 91; 329 (два пута); 343 = Ћоровић, II, 104; БВ, 13, 1898, 186 == Ћоровић, II, 92; БВ, 16, 1901, 213 (два пута); 279; Ћоровић II, 108; 127; Ст. Димитријевић, о. с., 126; СЕЗ, 13, 1909, 453 = Ћоровић, 120], и то у чобанској опреми, ποιμενος εχων στολην, са облигатним штапом (Ћоровић, II, 127) и дудуком („имао је уза се вазда дудук", БВ, 12, 1897, 343 = Ћоровић, 104) — онако, дакле, како се уопште замишљају божански чобани, Атис (упор. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen, 1903, 103), за кога су такође карактеристични fistula и virga* (упор. Macrob., 1, 21; 0. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1554), Дионис (Gruppe, 1532), Хермес (Anton. Liberalis, 15; S. Eitrem y Pauly — Wissowa, Realencyclop., 8, 775), Пан (упор. Konrad Wernicke y W. H. Roscher. Ausführl. Lex., 3, 1475). и други.

* фрула и штап

Да овде није реч о каквој симболици (која је иначе у народној традицији готово непозната и, у крајњем случају, ограничена само на по какав детаљ), види се, на пример, из једне народне песме о Перу чобанину, у којој се каже како је, док је Перо лежао болестан, његове напуштене овце **чувао свети отац Саво** (БВ, 10, 1895, 217): из песме даје се видети да свети Сава (који иначе са догађајем у песми нема никакве везе) чува Перово стадо исто онако као што чува свако друго напуштено стадо и свако стадо уопште, дакле: из истих разлога из којих, на пример, бродоломнике штити свети Никола, странце и избеглице Зевс ξενιος**, дивљач Дијана, границу имања и гранично камење Силван — дакле, због тога што је чување, заштита стада његова област; због тога што је он **сточно божанство,** скотіі богъ (како се у Несторовој хроници назива Велес).

** заштитник гостинског права

Што је врло важно, свети Сава јавља се као божански заштитник стоке и у **култу.** „Придајући светом Сави божанску моћ — одговара Божа Милићевић, парох обрешки, у срезу темнићком на анкету коју је учинио прота Стева Димитријевић — „народ му је поверио највеће благо своје, своју стоку, и огласио га **за заштитника и бранитеља њеног.** Отуда .. . **посте Савину недељу** и месе му славски колач. Пост почиње од Светога Јована и савесније га издрже него божићни. Од памтивека овај обичај постоји, јер ми нико ни приближно није могао одредити постанак његов" (Ст. Димитријевић, Свети Сава, 69). Савин пост држи се, доиста, са великом строгошћу у разним крајевима нашег народа; разлог је свуда један исти: да би свети Сава сачувао стоку од вукова, и да би стока била здрава и напредовала (упор. Н. Беговић, Живот и обичаји Срба граничара, Загреб, 1887, 98 ид; Милићевић, ЖСС, 180; Ст. Димитријевић, 74 ид; 80; 112 ид; 116).

Кад се још томе дода да је он тај светац који **благосиља** овце и њихове производе (БВ, 12, 1897, 220 = Ђоровић II, 46; ibidem, 311 == Ђоровић, II, 121; Браство, 12—13, 1908, 145 ид =Ђоровић, II, 100; Милићевић, Краљ. Срб., 331 = Ђоровић, III, 25), и да се баш **њему** обраћају људи да овце **лечи,** или их он лечи по својој иницијативи (БВ, 14, 1899, 69 = Ђоровић, II, 93; Ђоровић, II, 52; 110), сасвим је јасно да је свети Сава (односно његов претходник из старе вере, кога је он депоседирао) **божанство стоке и стада.**

Зар није он то био **још врло давно, још с крајем XIII века**? Теодосије монах каже сасвим јасно у дванаестој глави Савине биографије: „И не само њиме самим (тј. чињена су чудеса) него и именом његовим да и прости људи у домовима и у горама, пасући стада, помузавши млеко, и не требаху сиришта, доста је само рећи: **Савина те молитва покиселила,** и одмах с гласом сирење би се усирило и млеко укиселило, и врло добро било" (Старе српске биографије, у преводу Миливоја Башића, СКЗ, 180, Београд, 1924, стр. -170)[2)].

Ако у сродним религијама потражимо божанства која имају исте функције, то јест, која се јављају као чобани, или божански заштитниии стоке, или су иначе у вези са овцама и стоком, видећемо да су то **баш она иста божанства** за која смо и раније утврдили да су светоме Сави блиска. Из трчке религије долази овде у обзир **Хермес**
νομιος, επιμηλιος, οιοπολος, κριοφορος[3)]*, који је, баш као и свети Сава, углавном бог заштитник ситне стоке (Scherer у W. H. Roscher, Mythol. Lex., 1, 2378). И Хермес се на спомеиицима често представља као чобанин (в. Eitrem у Pauly—Wiss,, 8, 775, и Frazer уз Pausan, 9, 21, 1), а као таквог спомињу га и неки писци, на пример Антоније Либералис, 15. Као чобанин замишљан је и грчки **Хадес** (упор. H. Usener, Der Stoff des griechischen Epos, Wien, 1897, 32).

* пастирски, који се стара за стадо, који пасе овце, који носи овна

У германској религији бог стада, Weidegott, је **Водан.** У једном старом тексту (Wiener Hundsegen, в. Zeitschr. f. deutsche Philol., 24, 226) моли се Христос и „његов пастир свети Мрата", који је иначе наследио Водана (в. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Strassburg, 1903, 389), да сачува стоку од **вукова** — а за светога Мрату знамо иначе да је, с обзиром на чињеницу да се у једном делу српске традиције он јавља као вучји пастир (о тој његовој функцији в. нарочито Ст. Димитријевић, 82 идд), светом Сави врло близак. У келтској религији божанство (и творац) домаће стоке је **Dis pater**, а место одакле је домаћа стока дошла међу људе је, према келтској традицији, елизијум — дакле, Диспатерово царство (в. Mac Culloch, The Religion of Ancient Celts, Edinburgh, 1911. 37 и 384[4]). Најзад, бог стада је и словенски Велес (упор. Machal, Nakres, 34; Niederle, 112).

За сва четири божанства, међутим, знамо да су божанства **душа** (за Хермеса, „des die Toten als Hirt versammelnden"*, в. Gruppe. 72; за Велеса в. Brückner у Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], 2, 506 и 514, и Mitologia Slava, Bologna, 1923, 133; такође и мој чланак „Ђорава Анђелија", Sbornik praci venovanych Vaclavu Tillovi, Praha, 1927, 36. Код Литванаца речју **veles** обележавају се „die geisterhaften Gestalten der Verstorbenen"**, в. R. v. d. Meulen, Über die litauischen veles, ARW, 17, 1914, 125 идд. Карактеристично је да Сабинин, у Журн. Мин. нар. просв., 40, в. Krek, Einleitung[2], 401, идентификује Велеса са германским богом душа, Воданом). Корисно је овде додати да овца и иначе може бити сеновита животиња (упор. нпр. приповетку „Бесмртни старац". СЕЗ, 41, 1927, № 43; такође и мој наведени чланак 1. с.); исто тако, и **добар пастир** из старе хришћанске књижевности замишљен је још врло рано као биће које припада оном свету[4)].

* „који сакупља мртваце као пастир"
** „аветињске прилике покојника"

Према свему овоме, јасно је да се свети Сава, и по својој функцији заштитника оваца и стоке и пастира њиховог, манифестује као **божанство доњега света,** какав је, као што смо већ рекли, грчки Хермес, германски Водан, галски Дис-патер, словенски Велес.

IV ЗИМСКИ СВЕЦИ

Полазећи од чињенице да се један исти старински култни обичај, или култна легенда, или веровање, које је првобитно било везано за само једно старинско божанство, може, приликом доцнијег асимиловања старе вере новој, распоредити на **неколико** разних празника и везати за **разне** хришћанске свеце (упор. опажања и рефлексије у M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914, 7; 15; 40; J. H. Albers, Das Jahr und seine Feste[3], Stuttgart, 1917, 326), корисно ће бити да испитамо како стоји ствар и са другим нашим свецима из исте сезоне из које је и свети Сава — дакле, са свецима који имају своје празнике у **зимским** месецима. То су свети Јован, свети Аранђео, свети Никола, свети Мрата. У веровањима **о светом Јовану,** и у његовом култу, може се такође наићи на трагове великог старинског божанства мртвих, истог оног које смо констатовали и у традицији о светом Сави. У овоме погледу занимљива су, пре свега, веровања, у западним српским крајевима, о извесној божанској **капији,** кроз коју се улази у рај и пакао, и која се назива **Јовановом стругом.**

Из тих веровања могу се извести занимљиви закључци. „Све мора доћи" — каже наш народ — „на Јованову стругу". „Свако чељаде по смрти мора доћи на Јованову стругу на небу. Ко је тешко болестан, јали је приконча па је при смрти, да се душом подијели, вели се. само што није лизн'о на Јованову стругу. Кад дође редња. никог не може мимоићи Јованова струга. Та струга налази се на небу, и кроз њу се иде и у рај и у пакао". „Народ је зове **божја,** Јованова струга... На ту стругу грну јатомице **душе умрлијех"** (М. Б. Кордунаш, Јованова струга, ГЕЗ, 8, 1933, 113).

О значају ове Јованове струге не може, дакле, бити ни сумње: очевидно је да је она у ствари **улазак у онај свет,** представа која је добро позната и у старим и у модерним народним веровањима, било да се онај свет локализује на небу било под земљом (упор. Гоншињец у Pauly— Wiss., 10, s. v. Katabasis; Gruppe, Griechische Mythologie, 400; мој рад „Доњи свет у јами", СЕЗ, 31, 1924, 135 идд). Такав улазак замишљан је доиста врло често као **капија** (упор. многе примере, индоевропске и семитске, које наводе Gruppe, 401[1], и Herman Usener, Der Stoff des griechischen Epos, Wien 1897, 30; W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus, ARW, 8, 190?. 222; J. Scheftelowitz, Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament, ARW, 19, 1919, 227; такође и веровање нашега народа о „затворним" задушницама, када свети Петар затвара гробове — „јер их је он и отворио" — при чему се „може чути јак тресак и лупа", СЕЗ, 19, 1913, 65)[1)], дакле: исто тако као ова наша „струга" на тору; нарочито је занимљиво римско народно веровање, према коме је Макробије (или његов извор, в. Macrob. Comm. in Somm. Scip., I, XII[1]) саопштио слику о двојим вратима на небу, у сазвежђу Козорога и Рака: „per has portas animae de caelo in terras meare et de terris m caelum remeare creduntur. Ideo hominum una, altera deorum vocatur"* (Упор. Gundel у Pauly—Wiss., 7, 565, и исти, De stellarum appellatione et religione Romana, Giessen, 1907, 152).

> * "верује се да кроз ова врата душе с неба на овај свет долазе и да се с овог света на небо враћају. Зато се једна зову људска, а друга, божанска"

Да је, дакле, споменуто српско веровање о струги као уласку у онај свет старинско и аутентично, о томе не може бити сумње; питање је само по **коме** је то Јовану добила та струга своје име. И ту одговор није тежак. Да се Јованова струга не назива по неком **човеку** Јовану — објашњење које, како изгледа, није сасвим искључио М. Б. Кордунаш цитирајући неког Јована из Мркоњића крајине у Босни, који је тобоже правио ограде и струге, мада иначе признаје да се не зна коме баш Јовану струга припада — него да овде може доћи у обзир само какво **супранормално, божанско биће,** резултира не само из тога што се речена струга замишља „на небу" него и из јасноога сазнања да је то доиста **божја** струга; осим тога, и из занимљиве чињенице да се „**божја** струга" налази као топографски назив и у оним крајевима Грчке које су били населили балкански Словени, на пример код Плисовице у Епиру (в. Ν. Γ. Πολιτης, Παραδοσεις, 1, № 370 и 171 и II, стр. 776 ид): назив за ову стругу, θεοστρουγκα („божја" или „божанска" струга), који је **словенски**, доказ је да је и веровање словенско, и да је свакако врло

старо — према томе, „Јованова струга" може бити само струга неког без даљих ознака познатога Јована који има божански ранг, дакле: очевидно **светога** Јована.

Ништа не смета што у имену струге није споменут Јованов **светачки** ранг: ми знамо да се поред имена великих светаца, у сталним називима, често и **не ставља** атрибут „свети" (упор. нпр. безбројне топографске и друге називе какви су: Савина вода, Савин крш, Савини лонци, Савина пећина, Савин лакат, Савина трпеза, Савина стопица, Савина мала, Савино брдо, Савино камење, Савин лукац итд. (в. Ћоровић, Свети Сава, 177 идд; упор. нпр. код Грка, χρωστα της Μιχαλους, B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig, 1871, 51). На тај начин свети Јован, односно божанство чију је ликвидацију он извршио, према схватању које смо горе изнели, **очевидно је исто што и** "Αιδης πυλαρτης*, старински бог мртвих, у познатој својој функцији, и у познатој слици како прихвата душе: сетимо се само Харона, који је у ствари депоседирано врховно божанство доњега света, како он на **улазу** у доњи свет сачекује и пропушта душе у тај свет.

* Хад вратар

У вези са религијом светога Јована споменућемо још један доказ за нашу претпоставку о старинском српском божанству доњега света, доказ који ћемо наћи у **самом имену** једног познатог сазвежђа на небу и у народним веровањима о томе сазвежђу. О **Кумовској Слами** српски народ прича да је „кум у кума украо бреме сламе, па како га је носио, слама испадала и просипала се путем", па је то тако „Бог оставио на небу за вјечни спомен" (Вук, Рјечн., s. v. кумовска слама; в. такође и Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch, 618, и Πολιτης, Παραδοσεις, II, 820 ид; такође и СЕЗ, 50, стр. 10, № 21). Назив „кумовска слама" и етион о постанку његовом познат је поред Срба још и Бугарима („кумова слама", в. Мариновъ, Народна вѣра, 21, где је забележена и прича слична нашој), и Грцима (Πολιτης, Παραδοσεις, I, № 245 и 246 и II, стр. 822); али је назив свакако **словенски**, јер док је и Србима и Бугарима добро познат, дотле је Грцима познат само у местима која су била под словенским културним и етничким утицајима (Плисовица у Епиру; Крф), а у другим кра-јевима је мање-више непознат (Πολιτης, II, 822, и Abbot, Macedonian Folklore, 69).

Народно објашњење етимолошког је порекла и дошло је отуд што је на туђу (оријенталску, упор. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1, 296[1], и Stegemann у Handwörterbuch 6, 369 и нарочито Gundel у Pauly—Wiss., 7, 562, и Πολιτης, II, 822) причу о лопову који је просипао крадену сламу надовезано погрешно народно етимологисање у вези са речи „кумовски". Порекло овог назива, међутим, сасвим је друкчије; да бисмо га разумели, морамо поћи од старих веровања. Што се споменуто сазвежђе идентификује са просутом **сламом** и тим именом и назива, то је ствар која је позната и другим народима (J. Grimm, 2, 296); али зашто се та слама назива код нас **кумовском**?

Према веровању које је заједничко многим народима, нарочито индоевропским (и које се, поред осталога, може конструисати и из терминологије, упор. Grimm, 1. c.; Stegemann, 1. c.), Кумовска Слама је пут којим **душе иду на небо** (упор. места која су покупили Gundel у Pauly—Wiss., 7, 563 ид; Albrecht Dieterich, De hymnis Orphicis capitula quinque, Kleine Schriften, 97). На томе своме путу на небо или уопште на онај свет, душе по правилу имају, и свога вођу.

Такав је, на пример, у данашњим веровањима, свети арханђео Михаило, и други анђели; такви су уопште анђели — посредници у иранизму и у религијама у којима се осећа утицај иранске ангелологије и демонологије (упор. нпр. Wilhelm Lueken, Michael, Göttingen, 189S, места у регистру s. v. Seele; W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, ARW, 4, 1901, 136 идд, passim); али да је таква представа била позната и раније, још и у старинским веровањима индоевропских народа, може нам послужити као доказ грчки Хермес ψυχοπομπος*, и евентуално друга нека божанства која набраја Richard Holland, Zur Typik der Himmelfahrt, ARW, 23, 1925, 217, па онда, код старих Индијаца, Јама, и преци који душама „приправљају пут" (упор. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Stuttgart u. Berlin, 1923, 533), такође и Пушан (Oldenberg, 235); у грчко-феничанским веровањима такви су били Кабири (в. A. Furtwängler, Zwei griechische Terrakotten, ARW, 10, 1907, 329), а код Мисираца бог мртвих Пта-Сокарис

(ibidem), или Анубис (в. Richard Wünsch, Deisidaimoniaka, ARW, 12, 1909, 20). У старом индијском териоморфизму ову улогу имао је **коњ** (в. J. v. Negelein, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult, Ztschr. d. Ver. f. Volksk., 11, 1904, 406), или **пси** (E. Arbmann, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, ARW, 26, 1928, 219), а данас је има **крава** (J. v. Negelein, 1. c., 407)[1a)].

* који води душе

Такав вођа познат је и у српским веровањима (в. нпр. причу у СЕЗ, 41, 1927, № 178; упор., за каравлашко веровање у Босни, по коме „душу на путу за онај свет — рај или пакао — прати свети арханђело Михаило", ГЗМ, 19, 1907, 217). Шта је, дакле, природније него да је наша српска Кумовска Слама пут којим **божански кум**[2)], какав је по превасходству свети Јован, **води душе на небо**? **Кумовска** Слама је, доиста, према општим веровањима, пут којим путују **богови** (упор. још Ovid. Met., 1, 168 идд; такође и Gundel у Pauly—Wiss,, 7, 563, и: De stellarum appellatione et religione Romana, 152; о „путевима богова" у индијској религији в. Ernst Arbmann, о. с., ARW, 25, 1927, 365 идд); и што је најважније, тим путем вози се колима **нико други него Водан** (Stegemann, 370, и литература коју он цитира), познати бог мртвих и вођа душа (упор. и Grimm, DM, 2, 699) — дакле, баш онај међу боговима који нашој тези најбоље одговара!

У нашој старој религији доиста је морало постојати божанство кумства, што се лако даје утврдити на основу чињенице да све ознаке и све функције тога бога има данас свети Јован. Кумовска Слама је, дакле, пут којим божански кум, који је божанство Водановог типа и идентичан са божанством о коме у овој расправи говоримо, води душе на онај свет. Све ово, разуме се, даје нам права да за наша испитивања о старинском врховном богу узмемо у обзир и религију и традиције о светом Јовану. Натко Нодило имао је право када је рекао да се „под приликом Јовановом, очевидно, притајио давни бог Срба и Хрвата" (Rad, 85, 1887, 149).

Поред светога Саве и светога Јована има још један светац који долази у обзир за реконструкцију старинског српског бога мртвих, с обзиром на то да су и на њега пренесене функције тога бога: то је **свети арханђео Михаило.** У митовима и у култу он је **двојник** и светога Саве (нпр. као „заштитник вукова", упор. БВ, 9, 1894, 40, и СЕЗ, 31, 1934, 158),и светога Јована (у функцији божанског „кума"; па онда и он је, као и свети Јован, по неким веровањима, πυλαρτης, упор. СЕЗ, 40, 77). Он је, као и код Германаца (упор. Grimm, DM, 2, 699, и Sartori у Handwörterbuch, 6, 233, ид), princeps animarum*.

* владар над душама

У старинској митолошкој песми „Анђели благо дијеле" (Петрановић, 1867, № l) Аранђелу је дато „да прибира душе"; у Петрановића, 1867, 2, 8, свети Аранђел „носи и оставља душе"[2a)] — он је, дакле, у пуном смислу ταμιας των ψυχων**. У скаски СЕЗ, 32, 1925, 381. врши он функцију психопомпоса сасвим суверено, итд. Упор. и Тих. Р. Ђорђевић, Неколики самртни обичаји у Јужних Словена, ГНЧ, 47, 1938, 159. Митови и представе о њему, код нас, имају самосталну вредност, и могу послужити за реконструкцију његовог божанског претходника из паганизма.[2b)]

** господар над душама

Да је **свети Никола,** начелно узевши, и по сезони у којој је његов празник, и по своме великом рангу у хришћанској цркви, био сасвим подесан светац да се и на њега пренесу функције некадашњег великог божанства мртвих, може нам као доказ послужити аналогија са германским светим Николом, који је доиста наследио Германског бога мртвих, Водана; а да се то код нас и десило, имамо много разлога да верујемо.

И свети Никола се, у традицији, јавља покаткад као ψυχοπομπος. „Пре него што је свети Аранђео почео вадити душу људима, радио је то свети Никола" (СЕЗ, 50, 1934, 108, упор. и ZNŽOJS, 7, 1902, 135); а ту његову функцију налазимо и у песми (Вук, 1, 209) где свети Никола превози душе „с овог света на онај": из овога примера (који у овој истој вези спомиње и Otto

Waser, Charon, ARW, 1, 1898, 156) лепо се види како је нашем народу и чињеница да је свети Никола господар вода и божански бродар, која му је била позната из грчке цркве, послужила као згодан повод да на њега пренесе функције ранијега свога божанства мртвих, утолико што ће воду, која је елеменат светога Николе, схватити као **воду смрти,** као реку која дели овај свет од онога (о оваквим представама упор. Gruppe—Pfister у Roscher, Ausführl. Lex., 5. 67, s. v. Unterwelt; I. Scheftelowitz, o. c., ARW, 19, 1919, 227)[2b)].

Осим тога, и код нас се свети Никола јавља покаткад као коњаник[2г)] (упор. нпр. песму у СЕЗ, 48, 1931, 412) као и код Германаца (в. Wrede у Handwörterbuch, s. v. Nikolaus) — ствар која је иначе карактеристична за **Водана** (в. нпр. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1, 128 ид; Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, 262).

Што се тиче **светога Мрате**, и он је двојник светога Саве, и у легендама и у култу. У неким варијантама легенада које смо цитирали горе, **он** је тај светац који о своме дану искупља вукове и дели им храну (Караџић, 2, 1900, 90): и он је, дакле, примио један део наслеђа старинског **вучјег пастира,** божанства у вучјем облику. Оваквоме схватању одговара потпуно и улога светога Мрате у народном **култу:** чувени **вучји празници** везују се за његову личност, и чак се његовим именом („Мратинци") и називају. Из материјала који је сакупио Ст. Димитријевић (Свети Сава, 82 идд) лепо се види са коликом се озбиљношћу и данас држе ове вучје ферије, које трају пуну недељу дана. И свети Мрата долази, дакле, међу свеце који су наследили некадашњег бога доњега света.

Из овог што смо говорили довољно је, држимо, доказано да је у старом српском пантеону **доиста постојао бог мртвих,** чије су функције доцније пренесене на различите зимске свеце.[2л)] Покушаћемо сада да о тим његовим функцијама, о његовом култу и о његовом рангу речемо што више.

V БОЖАНСКИ КУМ

Из досадашњих излагања могли смо се уверити да је у српском паганизму постојао велики бог доњега света, сличан Водану, Диспатеру и Хермесу, и да су, када је паганизам сменило хришћанство, функције овога бога пренесене на четири најважнија зимска свеца. На реду је сада да покушамо обавестити се о **области** и **природи** тога некадашњег бога, о његовом рангу, и о његовом **култу**.

Има једна јако старинска религијска установа, која се: обично (мада не врло згодно) назива вештачким сродством, а коју би било — код нас Срба — правилније назвати сродством **по Богу:** то је **кумство** и **братимство.**

И кумство и братимство су мистично крвно сродство, које се склапа церемонијално, понекад изменом, пијењем или заједничке крви [в. W. Wundt, Völkerpsychologie, 4^3, 1, 94; Eva Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer, Giessen, 1925, 21^1; тако још код Скиђана, Herodot., 4, 70; код Германаца, в. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4], Leipzig, 1922, 1, 266; код старих Ибераца (Ђурђијанаца), в. Tacit. Ann., 12, 47; код нас, в. занимљив пример у Н. Шаулић, Српске народне приче, 1, 2, Београд, 192?, 147: „Побратимише се, један другом из мишице крви се напили"], или вина (које у том случају супституира крв, упор. Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910, 83), али увек у присуству, и по пристанку, божанства у чију област спада надзор над кумством и братимством (тако и код других Словена, где побратими измењују крстове и иконе, упор. A. Brückner, Arch. sl. Philol., 15, 1893, 314).

Ово присуство надлежнога божанства има тако огроман значај да је често оно само довољно, да је често довољно само призивање, επικλησις, великога имена, без икаквих других церемонија, па да крвно сродство буде мистички успостављено. Место многих примера навешћемо само како је краљ Вукашин, када га је, рањеног, занела река, посестрио прво људско биће које је на обали угледао:

Виђе јунак код воде ђевојку,
Па је поче богом сестримити:
"Богом сестро, лијепа ђевојко,
Додај мене једну крпу платна" ...
(Вук, 2, 56, 12 идд)

И то је било довољно да му та девојка постане сестра (упор. и стихове 28; 34; 70). Исто тако успостављена је веза братимства између Марка Краљевића и Алил-аге од онога тренутка када га је овај побратио споменувши име Бога и; светога Јована:

Стаде Марка Богом братимити:
„Богом брате, Краљевићу Марко!
Вишњим Богом и светим Јованом" ....
(Вук, 2. 60, 126 идд)

Божански заштитник, заточник кумства и братимства, јесте популарни и баш по тој својој функцији јако цењени и са страхом поштовани свети Јован. Он је то и у традицији и у култу. У старинским митолошким песмама о свецима који деле „благо", то јест, одређују свакоме између себе област и дужности, свети Јован добио је кумство и братимство (Вук, 2,1; Петрановић, 2, 1). При склапању кумства и братимства свети Јован бива по правилу увек апострофиран". Што је баш светоме Јовану пало у део да постане божански заштитник кумства, томе је свакако припомогла чињеница што је он крстио Исуса — ствар која је и народној традицији добро позната (в. нпр. Вук, Пјесме, 1, 202; 203; 5. 225; 228; Петрановић, 1, 30).

Али то није био ни једини ни главни разлог; него је главни разлог био тај што се свети Јован слави у зимској сезони, баш у оно исто време у које је некада — као што ћемо видети — падао празник српског врховног бога. И да је кумство нешто што томе **хтоничном** богу припада, види се не само из онога што је малочас речено о Кумовској Слами него још више из чињенице да се за божанског кума — у митовима, не у култу — сматра иначе и свети Аранђео, чија је хтонична природа јасна, будући да је он ψυχοπομπος по превасходству[2)]. Чињеница да се кумство и братимство везују за два свеца за које иначе знамо да су наследници старинског српског бога мртвих, доказује, с обзиром на то да су кумство и братимство свакако старији од хришћанства, в. мало доцније — да је **надзор над кумством и братством спадао некада у област тога старинскога бога.**

У сталној фрази „Бог и свети Јован" (доста примера наводи Нодило, Rad, 85, 1887, 147) имамо стварно старинског нашег бога, према коме је interpretatio christiana ставила и светог Јована.

Из чињенице да кумство и братимство спадају у надлежност великог хтоничног бога моћи ћемо извести даље закључке о карактеру и природи тога бога чим дамо одговор на питање **у чему** се кумство и братимство састоје, и шта је њихов значај и циљ. За братимство, ствар је јасна на први поглед, и о значају братимства довољно нас обавештава и сама етимологија речи: када некога братимимо, ми тражимо да се са њим вежемо **везом крвнога сродства.** Тако ћемо евентуално обезбедити за себе извесне користи и привилегије — у првом реду привилегију **неприкосновености,** табу крви — које тај однос са собом повлачи (упор. S. Reinach, Orpheus, 7). У приповетки СЕЗ, 50, 109, свети Аранђео дошао іе да једном човеку узме душу, али када га је овај побратио, „свети Аранђео немадне куда" већ побратиму одобри још три недеље живота. У приповетки о човеку са животињским ушима (БВ, 2, 1887, 55) неки дервиш, и против своје воље, мора да опрости живот берберину зато што му је овај дао да окуси погачу замешену са млеком своје — берберинове — мајке, па је на тај начин постао са берберином побратим (о крвној вези преко млека cf. Eckstein у Handwörterbuch, 6, 288 ид). Братимство је, дакле, мистички успостављено **крвно сродство.** Али и кумство је такође крвно сродство, на исти мистичан начин створено, као што ћемо одмах видети.

Говорећи о обичају кумства у Херцеговини, Црној Гори и Боки, каже Богишић (Зборн., 376) да кумства има три врсте „Једно се зове **мокро,** а два **суха.** Мокро кумство значи крштено, једно сухо вјенчано, а друго шишано. Ово најпотоње настало је између хришћана и Турака,

будућ да Турчин на прва два не може кумовати". То би било нормално кумство. Осим њега спомиње Богишић и кумство по нужди, кад ко кога у нужди окуми" (стр. 388).

Богишићева подела може бити тачна само са формалне стране; у суштини, шишано кумство и крштено кумство имају да се сведу на једно утолико што и једно и друго имају један исти циљ: дефинитивно увођење, иницијацију, детета у породицу и домаћи култ и давање имена; сва је разлика у томе што је шишано кумство старије и (како мисли и Нодило, Rad, 85, 1887, 147) остатак из претхришћанског времена (због тога се обред **стрижбе косе** врши понегде облигатно и засебно, и има понегде — не свуда, упор. Његош, Горски вијенац, 1040: „Нема кумства без крштена кумства" — можда још већи значај од крштеног, упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 391 идд); у сваком случају, и стрижено кумство код православних убраја се у духовно сродство, (упор. Богишић. 206), а крштено кумство је похришћањена форма шишаног (и, према томе, Богишићева примедба није тачна. или бар не важи за свако шишано кумство)[2а)].

Чињеница да је реч за кума, у оваквом свом облику, мање или више заједничка словенска (српска, руска, пољска, бугарска), па чак и литавска и летонска (в. Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch, 1, 662) доказује да је установа доиста врло стара и у сваком случају претхришћанска.

Кумство је, према старинским схватањима која је прихватила и црква, **сродство**. Такво схватање сачувао је наш народ и до данашњег дана. у недирнутој свежини. За њега имамо доказа и у народном живом осећању да је кумство сродство (када се ко с ким окуми, рећи ће да су се „ородили"), и у извесним прописима који кумство прате. За кумове важи, као иначе за крвне сроднике, закон егзогамије. Тај закон санкционисала је и црква, и православна (в. Никодим Милаш, Православно црквено право, Мостар, 1902, 653), и католичка (в. нпр. Holtzmann—Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, Braunschweig, 189?, 208 ид); ту је у ствари санкционисано једно народно схватање, један сасвим старински пропис из обичајног права[3)]. Егзогамија, међутим, базира на **сродству;** и где се егзогамија јавља, ту постоји **сродство.** И то је један доказ да се кумство доиста сматрало као сродство.

Даље, веза кумства, као и веза братимства, гарантује нам **неприкосновеност**. При умиру крвне освете, кад се две завађене стране вежу везом кумства, крвна освета престаје. Убица зато и тражи да се окуми да би он и његови сродници били обезбеђени од крвног прогоњења. У народним песмама довољно је да молилац некога окуми Богом, па ће му живот бити обезбеђен, в. нпр. Вук, Пјесме, 2, 40 и 60, и Maretić, Naša narodna epika, Zagreb, 1909, 244. Колико је кумовска веза поуздана заштита, лепо се види и; из тога што се она може начинити и са **животињом,** и када се то деси, она се не сме убијати, и она не сме нас нападати (у Кучима многи верују да се кумством „може обавезати змија да не уједа, вук да не коље стоку, ласица да не квари хаљине, миш да не чини штегу..." „Окумљен сам са змијом, илити вуком, ласицом, па ју не бијем" — СЕЗ, 48, 214), и та узајамна гаранција неприкосновености[3а)], тај „табу крви" најбољи је доказ да се кроз везу кумства доиста мистичким путем постаје **сродник.** Осим овога, и друге ствари дају нам повода да верујемо да су кумство и сродство једна иста ствар[3б)]. Када се даје име новорођеном детету, **кум** је тај посредник који констатује, и успоставља у исти мах, сродничку везу између детета и његове породице или племена; његова функција при томе мистична је: он је једини који зна име детету (упор. нпр. СЕЗ, 14, 1909, 114)[3в)], и који тим именом евентуално констатује који се то предак у детету инкарнирао[4)].

И у другом једном важном моменту, о свадби, кум је тај који уводи новога члана у једну породицу (о акту увођења упор. Fustel de Coulanges, La cite antique, 41 идд) и мистичким путем ствара сродничку везу. Најзад, да се кроз кумство етаблира братство, дакле: веза која је равна крвноме сродству, види се лепо и из терминологије; то се види из једног примера у српским народним песмама, у коме се кумство и братимство сматрају за истоветну ствар, а за који се пример иначе може рећи да је типичан:

Богом **куми 6'јела** вила,
Богом **куми** бан-Секула:
„Богом **брате**, бан-Секуле!
Не води ме ујку твоме", итд.
(Вук, Пјесме, 1, 266, 20 идд)

Из Вукове примедбе уз ове стихове, који су Вуку изгледали мање или више контрадикторни[5)], види се, пре свега, да су стихови верно забележени, и у погледу критике текста сасвим исправни. Из њих, међутим, лако се можемо уверити да кумљење доиста за собом повлачи, ефектуира, везу братства, дакле: везу сродничку.

Кумство и братимство, према томе, **има вредност крвнога сродства,** и старо српско божанство, које је продужило да живи у представницима кумства, светом Јовану и светом Аранђелу, према томе, божанство је **крвнога сродства.** Оно то може бити само у том случају ако је и само с нама у **везама крвнога сродства,** ако је, то јест, **заједнички предак целог нашег народа, наш митски родоначалник,** initia gentis. Према томе, тај бог не може бити нико други него **велики национални бог српскога народа.**

И у овоме случају аналогије у религијама других индоевропских народа увериће нас да смо на сигурном терену — и ту ћемо наићи на богове који су родоначалници читавог народа, и нимало се нећемо изненадити што ћемо видети да су то **баш они исти богови** са којима смо до сада једнако имали прилике да идентификујемо нашег бога мртвих. Код Гала тај бог није нико други него њихов Диспатер: „Galli se omnes ab Dite patre **prognatos** praedicant" (Caes. B. G., 6, 18, 1). За Трачане каже Херодот (5, 7)[5a)] да њихови краљеви веома поштују **Хермеса,** да се њиме куну и да тврде да су **његови потомци** (και λεγουσι γεγονεναι απο 'Ερμεω εουτους)[6)]. За Хермеса видели смо већ да је са нашим старинским хтоничним богом сродан, у далекој прошлости можда идентичан. Галски Диспатер је такође божанство доњега света, било да је идентичан са галским, Суцелусом (в. Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris. 1906, *253)* било са Цернуносом (в. S. Reinach, Sucellus et Nantosvelta, Cultes, mythes et religions, 1, 230 ид).

Врло је значајно да је атрибут тога галског Диспатера, баш као и нашег хтоничног бога, **вук** (упор. Renel, o. c., 253; 255; и S. Reinach, Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain, Cultes, mythes et religions, l, 296). Код Германаца велики национални бог био је **Водан,** отац и творац људи (в. E. Mogk у Hoops, Reallex,, 4, 563; Martin Ninck, Wodan und germanischer Schicksals-Glaube, Jena, 1935, 308).

Према томе, највећи бог доњег света у нашем паганизму био је уједно и **наш највећи национални бог,** митски родоначалник целога народа.

VI КРВНА ОСВЕТА

Једна од првих ствари које спадају у надлежност националног бога јесте, свакако, старање да се у његовом народу одржи унутрашњи мир, то јест, да се избегне међусобно проливање крви. „Мир божји", и опште измирење, „мирбожање", обавезни су о Божићу, зато што је то био, као што ћемо доцније видети, поред осталога, празник националног бога. О крсном имену, које је, као и Божић, празник предака и у коме је (што ћемо такође доцније видети) имао удела и национални бог, такође постоји строга забрана проливања крви:

Мајка вади дојке из недара:
... „Немој, Марко, моје чедо драго
...Немој данас крви учинити,
Данас ти је крсно име красно" ...
(Вук, Пјесме. 2, 71, 81 идд)[1)]

Када се Срби, у друштву, посвађају, па се у свађи прихвате оружја, онда се тражи посредовање националног бога: уобичајеној данашњој формули у таквим приликама, „не у крв. Бог ти и свети Јован!" (Вук, Посл., 4119; Црна Гора и Бока Которска, 49), која се упућује завађенима, очевидно је пре хришћанства претходила формула у којој је апострофиран старински национални бог. Код таквог стања ствари разуме се да тај бог није могао остати незаинтересован и у питањима **крвне освете,** и због тога је корисно да и на овај старински сакрални обичај обратимо пажњу.

„Suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est; nec implacabiles durant: luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus" („Сваки Германац прима у наследство и пријатељства и непријатељства свога оца или својих сродника. Непријатељства не трају вечито. Чак се и крв може измирити извесним бројем крупне и ситне стоке, и тада је умирена цела кућа"). Овако гласи чувени, кратки Тацитов опис (Germ. 21) крвне **освете** код Германаца. Што је овде речено о Германиима, то важи и за остале индоевропске народе, и уопште за све народе код којих тај обичај постоји: на освету обавезно је цело племе; најближи крвни сродници — или уопште саплеменици — или узимају главу за главу, или се крвник с њима на други који начин нагоди.

Прописи за обавезу крвне освете, понашање према крвнику и начин мирења углавном су једнаки код свих индоевропских народа. Упор. O. Schrader, Reallex.[2], 1, 152 идд; Hastings, Enc. of Religion and Ethics, 2, 720 идд; Hoops, Reallex., 1, 295 ид; E. Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, London, 1912, 1, 477 идд; и, нарочито још, старије дело Miklosich, Die Blutrache bei den Slaven, Wien, 1887 (Denkmäler d. Wien. Akad. d. Wiss.).

Поред мера јавно-правне природе, које предузима цело племе, крвника гоне (с обзиром на то да је стара породица и племе не само социјална него — како је то, као што је познато, лепо показао Fustel de Coulanges, La cite antique — у првом реду **религијска** заједница, па је крвна освета првенствено религијски пропис) и над крвном осветом воде контролу нарочити демони и божанства. У том погледу нарочито су занимљиви стари Грци, јер су нам о крвној освети код њих сачувани међу свима најстарији документи. Код њих крвника гони, у првом реду, **сама душа** погинулога, в. Erwin Rohde, Psyche[7-8], 1, 264, и Theodor Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, 64; онда, ако иначе нема осветника, Ериније (упор. Rapp у W. H. Roscher, Ausführl. Lex., 1, 1324), и друга божанства (нпр. Немеза, упор. Hans Volkmann, Studien zum Nemesiskult, ARW, 26, 1928, 305) и демони (упор. A. B. Cook, Zeus, a study in ancient religion, Cambridge, 1925, II, 2, 1101), или уопште „богови" (упор. Homer. Il., 22, 358; Od,, 11, 73). Умир крвне освете, међутим, долази у надлежност једног нарочитог божанства.

Када су Јазон и Медеја имали да буду очишћени од убиства Апсиртова, онда је Кирка, која је предузела очишћење, заклала прасе, пошкропила крвљу руке крвника и крвнице, и онда αυτις δε και αλλοις μειλισσεν χυτλοισι, καθαρσιον αγκαλεουσА Ζηνα, Παλαμναιων τιμηορον ικεσιαων*. Исто тако и Тезеј кад је убио разбојника Синиса, који му је био рођак, очишћен је на олтару Зевса Милихија (μειλιχιος) (в. Pausan., l, 37, 4 и Plutarh. Thes.,12), у чију је надлежност такође спадало чишћење од проливене крви (упор. Frazer уз Паузан.,1. с.). При умирењу крвне освете имао је, дакле, да дâ свој пристанак Ζευς καθαρσιος, односно Ζευς μειλιχιος (упор. и Th. Wächter, Reinheitsvorschriften, 75; M. P. Nilsson, Vater Zeus, ARW, 35. 1938, 165); Ζευς καθαρσιος и Ζευς μειλιχιος** иначе једно је исто божанство (упор. још C. F. Schoemann, Griechische Alterthümer[2], Berlin, 1863, 2, 341), које, као Ζευς χθονιος (упор. O. Gruppe, Griech. Mythol., 148, и L. Deubner, Attische Feste, Berlin, 1932, 158) има **хтоничан** карактер (упор. и A. B. Cook, Zeus, 2, 2, 1111; 1142 идд) и одговара највишем божанству доњега света.

* умири и другим жртвама леваницама, призивајући Зевса очиститеља, који услишава молитве покајница (в. Аполоније Рођанин, Argonautica, 4, 709)
** Зевс који **чисти и** Зевс кога треба кајањем ублажити

Улога другога једнога бога, Аполона, при чишћењу, углавном **посредничка** је: он није последња инстанција (то се види и из неких примера у Th. Wächter, Reinheitsvorschriften, 76), и с једне стране и он сам после убиства Питоновог мора да поднесе тегобе на које је присиљен сваки крвник (πλαναι; λατρεια; бежање εις ετερον κοσμον , в. Plutarch, De def. orac., 15, и 21; Wernicke у Pauly— Wissowa, 2, 24 и 15) и онда да буде и сам прописно очишћен (в. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften, 66, и W. R. Halliday, The greek questions of Plutarch, Oxford, 1928, 67 идд); с друге стране, он није у стању да изврши **свако** чишћење (случај Орестов!). Прави судија за умир крвне освете остаје, дакле Ζευς χθονιος, врховни бог доњега света. Сасвим природна

ствар, јер крвна освета долази у надлежност богова доњега света и у другим религијама (упор. Edv. Lehmann у Chantepie de la Saussaye Lehrbuch[4], 1, 71).

Да видимо како је код Срба.

Као код старих Грка, и према **српским** веровањима крвника гони, најпре, душа убијенога, односно, што је исто (в. места покупљена у Eva Wunderlich, Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer, Giessen, 1925, 21), његова крв (в. нпр. Вук Врчевић, Низ срп. прип., Панчево, 1881, 112). У томе смислу могу се разумети извесни народни обичаји око убиства, на пример, да крвник лизне крв убијенога (в. Тих. Р. Ђорђевић, Неколики самртни обичаји у Јужних Словена, ГНЧ, 46, 1937, 95), или да на месту где је убиство извршено остави нешто од својих хаљина (Тих. Р. Ђорђевић, 1. с., 95 ид): и једном и другом обичају циљ је да се душа задржи да убицу **не гони;** у првом случају крвнику је свакако циљ да са убијеним учини **измирење,** и тако би лизање крви овде имало исти значај као и лизање крви при склапању побратимства (упор. и Apollon. Argon., 4, 477, и Aeschyl. frg. 354 Nauck); у другом случају рачуна се да ће душа убијенога прионути за неку крвникову ствар и ту се задржати.

Али за освету проливене крви интересују се и далеко моћнија бића него што је душа убијенога. То се види из церемонијала при умиру крвне освете. При томе умиру најважнији је онај моменат када крвник добија опроштај од увређеног сродника. Томе праштању претходе разне церемоније; најзад, крвник са пушком крвницом око грла пође на коленима ка увређеном сроднику: овај тада треба да прић крвнику, да га подигне и пољуби у образ, „али крвник увријеђенога треба да **најприје пољуби у десно раме**" (Богишић, Зборник, 1, 581). Због чега то? Очевидно зато што се на десном рамену **невидљиво налази предак или светац заштитник** [упор. песму (Вук, 2, 19) „Како се крсно име служи", у којој се каже како је цару Степану невидљиво стајао на рамену свети Аранђео, и многе друге примере у моме раду „Светац на десном рамену", Прилози проучавању народне поезије, 2, 1935, 20 идд], **и крвник, дакле, најпре од њега има да добије опроштај**. Ко је тај митски предак, није тешко да се утврди. То је најстарији предак, родоначалник нашег племена, initia gentis, први који је сишао у доњи свет.

Он, по своме карактеру и значају, није далеко и није различит од врховног божанства доњега света — и индијски бог доњега света, Јама, није ништа друго него први мртвац, који је први сишао у доњи свет (H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 532) — једино што он има нешто ужи, локални значај. Међутим, толико значајна улога коју имају, при умирењу крви, Бог и свети Јован (за кога смо раније видели да је наследио бога доњега света) дају нам право да закључимо да је и у српској религији, као и код старих Грка, крвну освету регулисавао такође врховни бог доњега света, наш Ζευς χθονιος.

При умирењу крви прилази, дакле, крвник најпре митском заштитнику и родоначалнику целог племена, и од њега тражи опроштај. За прилажење постоје и други прописи: крвник, наиме, долази са **везаним рукама** (в. и СЕЗ, 48, 1931, 169), иде **на коленима, побаучке, не диже се сам,** то јест, и нема **права** да се подигне сам, него га подиже онај на чијем се десном рамену, као што смо видели, налази божанство, митски представник и заштитник племена. Диже га, дакле, са земље **само божанство**! Све ове церемоније јако нас подсећају на један чувени обред из старе германске религије.

У 39. глави „Германије" говори Тацит о Семнонцима: „Stato tempore in silvam auguriis patrum et prisca formidine sacram omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt, caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. Est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur ut minor et potestatem numinis prae se ferens. Si forte prolapsus est attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur" („У одређено време скупљају се изасланици свих једнокрвних племена у једну старинску, тајанствену шуму, коју су још преци сматрали за светињу; ту, у име целог народа, принесу човека на жртву, и у варварским обредима славе језовите мистерије.

И по другим стварима види се колико они ову шуму поштују. Ко год у њу улази, мора ући везан, да би тиме показао како је покоран и како осећа величанство божје. Ако ко случајно падне, не дижу га, нити сме сам да се подигне, него се по земљи ваља и тако изиђе из шуме"). Видимо, дакле, да су стари Германци на исти начин прилазили божанству у старинском гају као што чине Срби при умиру крвне освете: у оба случаја прописано је **везивање руку,** идење **на**

коленима или побаучке, забрана да се ικετης, молилац, **не сме подизати сам**[2)]. Не улазећи у тумачење правог значења ових гестова[3)] за нас који овде оперишемо германским аналогијама, важно је да утврдимо *коме* се германском божанству чини култ у семнонској шуми. Према неким истраживачима (К. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 4, 461 ид; R. Much у коментару Tac. Genn., 39), овде је реч о Тиру; према другима (E. Wolff, у коментару), долази у обзир Водан. За нас је, међутим, важна изјава Тацитова да је то божанство regnator omnium deus, дакле summus deus*. и да су у тој светој шуми initia gentis, дакле, **колевка целог народа.** Према свему, јасно је да је и код Германаца и код Срба у питању божанство истога ранга (јер су, код Срба, „Бог и свети Јован", свакако, дошли на место старинског врховног бога) и исте категорије — и божанство из семнонске шуме, и божанство које је код Срба надлежно за умир крвне освете, јесте, пре свега, као и Ζευς καθαρσιος, **хтонично божанство,** Dis pater, и, осим тога, то је **национално божанство, бог родоначалник целога народа.**

VII ЦРНИ БОГ

За истраживања о нашем врховном богу по себи се разуме да су нам од нарочито велике користи подаци и аналогије из словенских религија, утолико пре што унапред можемо рачунати с тим да су најважнија божанства и демони и многа религијска схватања остала појединим словенским народима још из прасловенске заједнице. На овоме месту покушаћемо да одговоримо на питање да ли у заједничке словенске, па према томе, и старинске српске представе треба рачунати и представу о токозваном Црном богу.

О Црном богу у словенској религији имамо ми само један писани документат, који се односи на религију полапских Словена — то је познато место у Хелмолда (1, 52), где се каже ово:

> „Est autem Slavorum mirabilis error; nam in conviviis et compotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcernoboch, id est nigrum deum, appellant."**

* бог господар свега, врховни бог

** „Код Словена пак постоји чудна заблуда, јер се на гозбама и пијанкама својим обређују жртвеном чашом, уз коју говоре, нећу рећи речи посвећивања него проклињања под именом богова, разуме се: доброг и злог, изјављујући да свака срећа долази од доброга бога а несрећа од злог. И отуда на свом језику називају злога бога Ђаволом или Црнобогом, тј. црним богом".

Да ли је Хелмолдов Zcernoboch доиста старинско домаће божанство и, у том случају, да ли је био познат и другим словенским народима? Хелмолдов текст коментарисан је врло често, и у историји словенске религије има једно од централних места; при свем том, питање је још увек на мртвој тачки. Истраживачи стоје углавном беспомоћно, и заузимају најчешће негативан став.

Најрадикалнији међу свима је Брикнер, који потпуно одбацује Црнога бога, сматрајући да он у словенском пантеону уопште није постојао (A. Brückner, Mitologia Slava, Bologna. 1923, pp. XIII; 17; 225; такође и у Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, II, 509). Ни код осталих истраживача није Црнобог боље прошао: они, додуше, не поричу да је тај Црнобог постојао у словенском пантеону, али се сви слажу у претпоставци да он није оригиналан словенски бог, него да је постао или под утитцајем хришћанства, и да је раван хришћанском ђаволу[1)] или под утицајем Заратустриног, односно неоманихејског учења[2)]. Али са овим теоријама ствар ипак није ликвидирана. Наведена мишљења данас се не могу одржати. Нарочито се онима који помишљају на хришћански утицај може пребацити да за своју тезу нису изнели никакве стварне и специјалне доказе, а општа резоновања не могу се употребити за решавање специјалних питања.

Питање ипак, као што ћемо видети, није тако десператно какво би могло изгледати после толиких неуспелих покушаја. Што оно до сада није било решено, или бар постављено на добру основу, узрок су две ствари. Најпре, нетачна идеја код многих, чак и еминентних словенских истраживача, да словенским веровањима треба по сваку цену тражити или туђ извор или их свести на interpretatio christiana. Та заблуда не само да је велика него се показала и фатална, јер је кроз деценије сметала развоју науке о словенској религији[3)]! Други разлог што ни ово питање ни толика друга нису решена и нису могла бити решена, јесте потпуна равнодушност коју су словенски истраживачи (изузев научника какви су Пољак Витолд Клингер и Чех Нидерле) показали према компаративним религијским студијама. Несавремено је радити само са текстовима и форсирати их, и нелогично примењивати искључиво историјски и филолошки метод проучавања у науци којој у скоро потпуној мери недостају писана документа из времена паганизма![3a)]

Из Хелмолдовог текста можемо извући једну несумњиву чињеницу — то је само име Црнобог. У веродостојност Хелмолдову, када каже да је Црнобог у словенским веровањима **постојао,** није (осим Брикнера) посумњао нико; Маретић је, уосталом, сасвим умесно скренуо пажњу на слична композита као што су имена познатих и несумњивих божанстава Стрибога и Дажбога[4)]. У **постојање** Црнобога немамо ми, дакле, разлога да сумњамо. Али карактеристику његову какву је дао Хелмолд — да је он, наиме, по природи **зао,** и да је „ђаво" — ми не морамо да примимо. И **не смемо** да примимо. Напротив, да је Црнобог био **божанство,** а не демон ниже категорије, то се види, најпре, из његовог имена, Црнобог (дакле као Дажбог, Стрибог, Св¤тобог, в. Маретић, 1. с.), друго — из чињенице да се њему in conviviis et compotationibus **приносе жртве и напијају здравице** (Helmold, 1, 52).

У Хелмолдовом тексту Црнобог се четири пута назива **deus,** и реченица је тако стилизована да се јасно види да су га тако — што је за нас врло важно — називали његоби **словенски поштоваоци** („sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo [sc. deo] dirigi **profitentes**", тј. полапски Словени), а не Хелмолд. Изјава у тексту да се тај „зли" бог назива **ђаволом** (diabol), међутим, очевидно је лична Хелмолдова: шта је, уосталом, природније него да један ревнитељ за Христову веру, какав је био Хелмолд, прогласи једно паганско божанство за ђавола? И када је већ учинио ту идентификацију, сасвим је — са његовог гледишта — логично да од црнога бога начини **злога** бога. Али имамо ли ми права да овакво Хелмолдово схватање примимо за готово?

У схватању да је Црнобог **зао** бог иду модерни научници са Хелмолдом у корак; њих је ту, очевидно, руководило колико Хелмолдово идентификовање Црнобога са ђаволом (за које смо малочас видели да је без основа) толико и чињеница да је Црнобог **црно** божанство. Али су они у овом случају на сасвим погрешном путу. Када Јиречек (Čas. Čes. Mus., 1863, в. Неринг у Arch. sl. Philol., 25, 1903, 67 ид) каже да је **Црнобог** contradictio in adiecto, а **Белобог** плеоназам, он не познаје ствари. Пре свега, богове у „природним" религијама није методски делити, према моралним особинама, на добре и зле — сви они могу бити и добри и зли. Посидон, Марс, Еумениде, dii manes*, могу бити и добри и зли, како када, и како према коме. „Völlig böse Götter gibt es so wenig wie völlig gute"** — каже врло лепо Антон Томсен (ARW, 9, 1906, 412). „Ни ђаво није онако црн као што људи говоре" (Вук, Посл., 4158). Упор. још и J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 822.

* божанске душе покојника

** „Сасвим злих богова има толико мало колико и сасвим добрих."

У неким језицима једном истом речју обележава се и „бог" и „ђаво" (в. Alexandre H. Krappe, La genese des mythes, Paris, 1938, 45). Друго, по чему то да „црна" божанства морају бити зла? Да ли је Димитра из Фигалеје (Pausan., 8, 42,1), Дионис Μελαναιγις (в. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. индекс s. v.), Афродита Μελαιγις (Pausan.. 2, 2, 4) зло божанство?

Да ли је зло божанство „арапска" Мајка божја, која је црне боје, као и врло многе „црне" Богородице по Немачкој, Француској, Чешкој, Русији, и по целом византијском оријенту (Wrede у Handwörterbuch, 5. 1646), и која је у иконографском погледу наставак „црне" Димитре?

(упор. J. Grimm, o. c., 2б0[1], и Lucius—Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904, 522). **Црна** божанства не морају бити **зла** божанства. Она су тај надимак могла добити по каквој својој **материјалној** особини, и ми, полазећи од аналогних случајева у другим религијама, можемо тврдити да су то божанства чија је **област, царство,** црно и мрачно, и која, према томе, по правилу имају црн **спољашњи изглед** (упор. Gerhard Radke, Die Bedeutung der weissen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer, Jena, 1936, 14 идд, и врло добру студију Михаила Петровића, Божанства и демони црне боје код старих народа, Београд, 1940), „Црни бог", према томе, назван је тако по својој области и евентуално по својој спољашњости: он је бог **доњега света,** и зато је црн[5)] исто онако као што је и грчки бог доњега света, Хадес, називан црни бог[5а)], Μελανευς (в. Ludwig Ziehen у ARW, 24, 1926, 49). по својој области и (упор. Radke. 16) по својој спољашњости; и као што се и римски Dis pater назива Iuppiter niger (Sil. Italic., 8, 116).

Словенски Црнобог је, кад је доцније депоседиран и из различитих разлога изједначен са ђаволом (в. и доле, глава 14), могао постати **зао** демон, али првобитно за његово име нису везиване такве асоцијације, и он је био само „црни" бог κατ' εξοχην* и ништа више: као такав, он, очевидно, није ништа друго него **највећи бог доњега света,** словенски Dis pater. Здравице које се напијају њему и „доброме" богу (Helmold, 1. c.) имају исти значај и исто заједничко порекло које и Minnetrunk, упућен Водану и Тору (о чему в. E. Mogk у Hoops, Reallexikon, 3, 228; в. и овај рад, глава 17).

* поглавито, особито, по превасходству

Најзад, што је важно, ми имамо још докумената у којима се спомиње **црни бог** полапских Словена. Један документат је такозвана Knytlingasaga, која је написана у другој половини XIII века (в. текст у Fontes hist. rel. Slav., 83 идд). У њој се спомиње бог Tiarnaglofi, „Црноглав" (полапски ćarne = црн, в. и Нидерле, 153). Он је, несумњиво, идентичан са Црнобогом, који се такође спомиње код истих полапских Словена. Када Брикнер (Mitologia Slava, 200, и у делу Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], 2, 512) мисли да је име Tiarnoglofi коруптела имена **Триглав,** он је у заблуди; са савршеним непознавањем компаративне религије каже он: »ma io non posso ammettere la presenza di un moro nell' Olimpo slavo, e in quel nome [== Tiarnoglofi] corrotto [тако и у Chantepie, 1. c.) riconosco Triglaw..." Ми смо, међутим, мало раније видели да у сваком пантеону има црних божанстава, и да су то чак божанства најпопуларнија и највише категорије. Хилфердинг (cf. Brückner, Mitol. Slava, 200), и Луј Леже (La mythologie Slave, Paris, 1901, 22) имају потпуно право када Tiarnoglofi сматрају за Црнобога.

Други документат претпоставља Световида у старинском териоморфном облику, и то у облику **црне** животиње. Када је, наиме, Световидова статуа била од хришћанског мисионара уништена, „daemon [= Световид] in **furvi**[5б)] **animalis** figura penetralibus excedere visus"** (Saxo Gramm., 14, 577 Holder == Fontes hist. rel. Slav., 54).

** "видело се како демон одлази из храма у облику **мрке животиње**"

Поред „црнога" бога, бога, као што смо видели, доњега света, да ли бисмо у словенском пантеону смели претпоставити још какво друго божанство као његов комплеменат? Разуме се да би. Поред Плутона имамо Зевса, поред Јаме Индру, поред Водана Тора, и бог доњега света, и код Словена, постулира и бога **горњега** света — поред бога **мртвих** постоји у сваком, па и у словенском, пантеону и бог који би у ужем значењу био и бог **живих.** Хелмолд на наведеном месту, поред Црнобога, који је, по њему, malus deus, спомиње још једнога бога кога назива bonus deus („ ... deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes"). Према томе Црнобогу у доњем свету могли бисмо очекивати на горњем свету **Белога** бога.

И доиста (поред тога што је таква антитеза сасвим природна, и има аналогија, као што смо рекли, и у другим индоевропским религијама), ми његово постојање (при свем том што је оно, без разлога, оспоравано, упор. још K. Zeuss, 44), можемо доказати и с помоћу топонимског

и уопште језичког материјала. Из извесних топографских назива може се, доиста, несумњиво утврдити да је такав бог постојао: то су, на пример, места Bělbožice у Чешкој, Białoboże и Białobożnice у Пољској, БЂлые боги у Москви, Бълобожскій монастырь у костромској губернији (Нидерле, 160)[5в)]. Нарочито је занимљиво да се покаткад два наспрамна брда називају једно именом црног, а друго именом белог бога: то су Černik и Bělboh у Чешкој, и Čorneboh и Bileboh код Будишина у Саксонској (Нидерле, 1. с.).

Примедба Нерингова (Archiv slav. Philol., 25, 1903, 72) да се ова последња два имена не налазе у старим изворима, не смањује њихову религијско-историјску вредност, јер та празнина у старим изворима, тај argumentum ex silentio, не доказује, разуме се, како то Неринг хоће, да су та имена **новог** порекла. Још један занимљив документат о беломе богу можемо наћи у извесним српским и бугарским изразима: из познатог српског израза „не види **белога бога**" и из бугарског израза „вика **до белога бога** (в. RJA, s. v. и Јужнословенски филолог, 2, 1921, 279) види се да израз **бели бог** значи исто што и небо, односно **небески бог,** бог громовник. Доказе да је ово доиста тако имамо у аналогијама српским (нпр. Вук, Посл,, 1987: „Испод **Бога** нема се куд"; 4420: „Ништа под јаким **Богом**"; Караџић, 1, 1899, 151: „Богу и суду није вјеровати", с тумачењем у СЕЗ, 31, 1924, 124) и другим (sub love; ξω Ζευς αλλακα μεν πελει αιθριος, αλλοκα δ' υει, упор. и Otto Gross, De metonymiis sermonis Latini a deorum nominibus petitis, Halis Saxonum, 1911, 375 идд, СЕЗ, 1. с.)[6)]

Из свега овога јасно је да Хелмолдовом извештају можемо у потпуности поклонити веру, и да је Црнобог (јер нас он овде интересује) **доиста домаће божанство** полапских Словена, па да, према томе, нема никакве ни потребе ни разлога мислити ни на хришћанство ни на манихеизам као тобожњи извор за представе о њему. Међутим, ми ни за тренутак не смемо помислити да је он био само локални бог, него имамо све разлоге за веровање да је он припадао свима Словенима уопште. Божанство доњега света има тако значајне и разгранате функције да не може изостати, и није ни изостало, из пантеона ниједног индоевропског народа. Из прошлих глава видели смо, а видећемо и доцније, колико је, према религијским схватањима индоевропских народа, природан и условљен бог ψυχοπομπος и ταμιας των ψυχων, у колико се разних хипостаза он јавља, и колико о таквом божанству има докумената и живих успомена код свих индоевропских народа. Не може бити ни сумње да је он био опште словенско божанство, онако исто као што је и опште индоевропско. Према томе, он није могао бити непознат ни нашим прецима, и очевидно је идентичан са нашим врховним богом, о коме је у целом овом раду реч.

У вези са нашим излагањима о црном и белом богу потребно је да се овде испита вероватност једне занимљиве и, на први поглед, потпуно исправне теорије о дуализму у вери старих Словена, коју су, у последње време, поставили Чех Јан Пајскер (Tvarog, Jungfernsprung und Verwandtes, Blätter für Heimatskunde, 1926, 47 идд) и Хрват Иво Пилар (O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju, Zagreb, 1931, preštampano iz ZNŽOJS, 28).

Пајскер је, после дугих топографских истраживања, констатовао у Европи, где Словени живе или где су раније живели, извесне локалитете који имају типичан облик: то су увек два брда (или стене или пећине). између којих тече река или поток, па се једно од њих назива именом — кажу Пајскер и Пилар — доброга бога, а друго именом ђавола или уопште каквог злог демона: и то тако да доброме богу припада лева, а ђаволу (или каквом другом злом демону) десна страна. У близини Будишина, на пример, као што смо малочас рекли, налазе се два наспрамна брда, с обе стране реке, од којих се једно зове Čorneboh а друго Bileboh (в. Нидерле, 1. с.; Пилар, 18; в. такође и Kühnau, Schlesische Sagen, 2, 545). Место именом **злога** демона, стена на десној обали често се назива и **Девин** камен или **Момин** камен, Jungfernsprung, и то — кажу Пајскер и Пилар — по неспоразуму: наиме, **дева** у парсизму означава **злог** демона, и Девин камен првобитно је значило **злодухов** камен, а доцније, када је право значење речи **дева** заборављено, начинила је народна етимологија од њега **девојачки** камен. Према Пајскеру, ови наспрамни локалитети били су **светилишта богу добра** и **богу зла,** што би у исто време био доказ да су стари Словени били заратустровци.

Иво Пилар, у својој брижљиво написаној расправи, покушао је да Пајскерову теорију продуби и учврсти новим примерима, које је покупио по Југославији (нарочито по њеним

западним крајевима). Пајскер—Пиларова теорија, ма колико да је духовита, није вероватна (мада, у начелу, известан утицај иранске религије на религију наших далеких предака не би био немогућ, упор. мој реферат у Прилозима за књижевност, 9, 1929, 267). Најјачи приговор њиховој теорији у томе је што она претпоставља не само култ, и светилишта, доброме богу него и **богу зла,** дакле: и ђаволу, Ариману, а такав култ, који не би био разумљив ни у једној религији, баш **у заратустризму је потпун** нонсенс[7)]! В. и мој реферат, 1. с. Локалитети које су Пајскер—Пилар прогласили за светилишта, вероватно су доиста некадашња светилишта — важно је, на пример, да на најважнијем локалитету, ономе код Будишина, где се два наспрамна бога зову Čorneboh и Bileboh, и данас народ трећег дана Духова излази на Čorneboh (в. Kühnau, Schlesische Sagen, 2, 546) — али то не би био никакав доказ за заратустровска словенска схватања, већ би то просто била светилишта **највећег словенског боговског пара:** бога доњега света (који је доцније, у ери хришћанства, идентификован са ђаволом) и бога горњега света.

Овакав заједнички култ двају или више богова, чак и са заједничким храмом и жртвеником, није ни иначе редак случај (θεοι συνναοι или ομοναοι код старих Грка, упор. P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[3], München, 1920, 25), а нарочито се могу наћи корисне аналогије у религији која је старој словенској најближа — наиме, у старој германској религији. Норвешки научник Магнус Олсен, у својим студијама о топографским називима код северних Германаца, утврдио је за неколико божанских парова да им се чинио култ на местима која су **једно поред другог.** Таквих теофорних топографских назива покупио је Олсен врло много, и из ранијег и из доцнијег паганизма (в. реферат у ARW, 31, 1934, 226 идд): из њих се види да је на једном светилишту чињен култ богу Улу, а на другом, поред њега, Филину, и по њиховим именима та се места и данас називају. Исти је случај и са божанским паровима Ту—Njord, Ull—Njord, Ull—Frey. Ми смо, уосталом, малочас видели да се Водан, бог мртвих, и Тор, бог горњега света, **радо везују заједно у култу.**

Из Хелмолдовог текста јасно је да је овакво везивање било врло познато **и у словенском култу** — ту се редовно и истовремено напија здравица и **богу горњега и богу доњега света;** и Хелмолдов извештај може да потврди и чињеница да се у козмогонским скаскама, и Срба и Источних Словена за ђавола каже да је био Божји брат или **побратим** (в. СЕЗ, 32, 1925, 400; O. Dähnhardt, Natursagen, 1, 30 ид; 35; 38 ид; 48; 61; 263 ид; Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau. 1939, 235). Према томе, локалитети где се спомињу, један поред другога, оба словенска бога, указују не на какву дуалистичку антитезу у смислу заратустровском, него на трагове старога култа, у коме су бог доњега света и бог громовник чинили божански култни пар.

Име Девин камен или Момин камен, Jungfernsprung — са етиолошким скаскама о гоњеној девојци која је, немајући другог излаза, скочила са стене у реку — није постало на основу погрешне народне етимологије према злом богу, **devas**, него је овде, свакако, успомена на неко **старинско женско божанство,** које је са богом доњега света стајало у некој вези. Трагова таквог женског божанства има и у српској и у словенској традицији. У западним крајевима нашег народа причају се скаске о **Црној краљици,** која је сгановала у некоме граду „у другој банској регементи у Јамници, близу турске границе" (Вук, Рјечн., s. v.), и изводила киклопске радове (Вук, 1. с.) — дакле је могла бити какво (депоседирано) женско божанство, какво се претпоставља у разним скаскама нашег народа и других народа, и које је очевидно могло бити корелат „црнога" бога[7a)].

Позната је чињеница да хтонични богови по правилу имају свој женски корелат (упор. Maybaum, Der Zeuskult in Boeotien, Doberan, 1901, 18); у козмогонијама, на пример у индијској (в. E. Arbman, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, ARW. 26, 1928, 226), постанак људскога рода и условљен је оваквом везом. У једној лужичкој скаски, која се везује за малочас споменуто брдо Čorneboh код Будишина, каже се како је Црнобог имао дивну кћер, „коју је волео него сва своја блага" (Kühnau, Schlesische Sagen, 3, 478, № 1866). О страдању тога женског божанства (бежање; скакање у воду) говорио је неки ιερος λογος*. који нам је и данас сачуван у разним варијантама, али чији је првобитни садржај тешко реконструисати[8)].

* света легенда

Што се тиче реке која тече између локалитета Црнога и Белога бога, може се подсетити на познату представу по којој је доњи свет од горњег одвојен реком, упор., место осталог, O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 402 ид; 921; в. и B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum, Leipzig, 1871, 236 идд; за нас упор. Вук, Пјесме, 1, 209, 16 идд:

„Та устани, Никола [== свети Никола],
Да идемо у гору,
Да правимо корабе,
Да возимо душице
С овог света на онај".

После свега овога, ми ћемо бити у могућности да разумемо прави смисао извесних стихова у Вишњићевој песми „Смрт Марка Краљевића". Ту вила каже зачуђеном и забринутом Марку оне чувене стихове:

... Нит' ти можеш умријети, Марко,
Од јунака ни од бритке сабље,
Од топуза ни од бојна копља,
Ти с' не бојиш на земљи јунака,
Већ ћеш, болан, умријети, Марко,
Ја од Бога, од старог крвника.

Последњем стиху (као и малочас споменутом Хелмолдовом извештају) обично је даван дуалистички смисао (N. Nodilo, Religija Srba i Hrvata, Rad, 79, 1886, 206; 85, 1887, 167, и други)[9]: бог крвник, по томе схватању, био би **зао** бог, дакле: антипод правога Бога; та представа дошла би била нама из богумилизма; у споменутом стиху имали бисмо ми, дакле, један фрагменат из богумилске догматике.

Овакво тумачење није добро. Не треба заборавити да божанство, зато што је **крвник,** то јест, зато што људима одузима живот, не мора ipso facto бити и **зло** божанство. Vita homini **commodata,** non donata est*: чињеницу да Богу дугујемо душу и да ће нам је он једнога дана узети — прима патријархалан човек по правилу са мирном резигнацијом (упор. нпр. Милићевић, ЖСС, 337)[10], а у религијама које знају за спас — и са извесном надом (за веровање у спас код наших предака в. доцније. у глави 18). Индијски душовадилац Јама, грчки Хермес, па онда Аполон и Артемида (упор. Buchholz, Homerische Realien, 3, 1, 109, и 127 идд), германски Водан, нису били зла божанства. Бог крвник није, дакле, зло божанство, него, просто, божанство чија је функција да људима узима душу.

* Живот је човеку позајмљен, није му поклоњен.

У српским народним умотворинама свети Аранђео, српски душовадилац и ψυχοπομπος, назива се **крвником** (упор. причу „Аранђео и баба", БВ, 8, 1893, 153; у сродној причи БВ, 9, 1894, 41 назива се он — и то скупљач меће под знаке навода, очевидно зато што је то у народу сталан израз — „онај крвник"), али ипак он не само да се не сматра да је зао него је, баш **због те своје функције,** и цењен и популаран светац (упор. приповетке типа „Кума Смрт" = Aarne, Märchentypen, 1199; 332; J. Grimm, Kinder- und Hausmärchen, 44; наше приповетке побројане су у СЕЗ, 41, 1927, 510 ид; једна приповетка из Прилепа у Сборникъ, 2, 200, № 8), и код нас и код других народа (за које упор. текстове и литературу у R. Köhler, Kleinere Schriften. 1, 291 ид; Bolte—Polivka, 1, 381 идд). „Бог стари крвник", према томе, није зао бог, него **бог старац** у чију област спада узимаље душа.

Који би то бог био (јер да овде није реч о хришћанском Богу, о томе не може бити сумње, упор. нпр. и скрупуле Будманијеве у RJA, s. v. крвник), није тешко погодити. Ко би други могао бити **него старински бог мртвих,** чија је главна функција, као и код сродних божанстава у другим индоевропским религијама, да одузима људима живот и вуче их у доњи

свет? Ствар постаје сасвим очевидна када се сетимо да се крвником иначе, као што смо видели, назива свети Аранђео, а он је хришћанска замена за старинског српског бога доњега света.

VIII ТРОЈАН

Божанство доњега света о коме је у овоме раду реч — било је, као што смо видели и као што ћемо још имати прилике да видимо (у глави 13), најпре териоморфно; у току времена, по уобичајеном процесу, оно је антропоморфизирано. Међутим, тај процес антропоморфизирања није потпуно завршен ни до данашњег дана, и ми ћемо, и у традицији и у култу, наилазити још на потпуно животињске облике, или на **хибридне** облике тога божанства, при чему је на људском телу заостао још по који животињски атрибут (в. о овоме уопште E. Samter, Die Religion der Griechen. Leipzig, 1914, 7 ид). Али, осим у овим примитивним облицима, ми имамо разлога за претпоставку да је то божанство могло бити замишљено и у **потенцираном** људском облику, то јест, могло је представљати ειδος πολυγυιον, биће код кога се поједини делови тела јављају у множини.

Таква бића позната су у религији и у умотворинама многих народа. „Es wird kaum ein Volk geben, das nicht einmal in der Schaffung mehrköpfiger und vielgliediger Göttergestalten eine befriedigende Form für seine metaphysischen Ideen gefunden hat"* (B. Schweitzer, Herakles, Tübingen, 1922, 59). Ми, према овоме, имамо права да поставимо питање да ли је овакав феномен постојао и у нашем паганизму. При том, као пола-зна тачка за испитивање могу нам послужити позната бића са више глава, више слојева ребара, више срцâ[1)], у нашим народним веровањима и умотворинама.

* „Једва да ће бити народа који у стварању божанских прилика са више глава и много удова није некад нашао задовољавајуће облике за своје метафизичке идеје."

Глава, удови и поједини органи најчешће се, у религији и митологији, умножавају **три пута, утројавају.** Један од најлепших примера за то јесте грчка **Хеката** са три тела (τριμορφος), или са три главе на једном телу (τριπροσωπος). Она се у овом облику тако често јавља да је Паузанија говорећи о Мироновој Хекати у егинском храму, сматрао за потребно да нарочито напомене како је она (изузетно) ομοιως εν προσωπον τε και το λοιπον σωμα** (Pausan., 2, 30, 2; упор. и Hermann Usener, Dreiheit, Bonn, 1903, Rhein. Mus., NF, 58). Нема, може се рећи, ниједног археолошког музеја у коме се не би налазила Хеката са три главе или три тела (Usener, 163). Троглав је, најчешће, и **Кербер;** такво схватање је и најстарије (упор. O. Immisch у W. H. Roscher, Ausführl. Lex., 2, 1126) и, с обзиром на то да се је, упркос многим другим варијантама, увек одржало (Immisch, 1.c.; H. Usener, Dreiheit, 169), оно је и најаутентичније. Код Грка, најзад, три главе може имати и **Хермес,** који због тога има и епитет τρικεφαλος (в. места у Usener, 1. c., 167; и P. Raingeard, Hermes psychagogue, Paris, 1935, 376 ид).

** са једним лицем и осталим [тј. једним] телом.

Остали многобројни примери, у другим религијама, за божанства и демоне са три главе, и са повећаним бројем органа и удова, побројани су у Usener, 1. c., 162 идд, и Schweitzer, Herakles, 59 идд. такође и Paul Sarasin, Helios und Keraunos, Innsbruck, 1924, 80 идд. Овде треба истаћи само још два за нас важна примера. Из материјала, углавном, археолошког утврђено је да је троглави бог постојао и у галској (S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 3, 160 идд; Sarasin, 170 ид), и у германској религији (Schweitzer, o.c., 67 ид). Из целог материјала, међутим (о галском и германском троглавом богу в. мало доцније), даје се извести закључак да је троглавост по правилу (тако и Дилс и Висова; о евентуалним изузецима упор. O. Gruppe, Bericht, 281) особина **божанстава доњега света,** и то оних божанстава **која одговарају старом српском Диспатеру**[1a)].

Хермес, према резултатима Б. Швајцера, има три главе баш зато што је хтонично божанство (Hermes ist zweifellos als der ψυχοπομπος, als der Totengott, mehrköpfig" —

Schweitzer, 85) — а Хермес је, као што смо толико пута видели, са нашим богом доњега света потпуно сродан. Исто тако, сасвим је сродан са нашим богом мртвих и Кербер: њима је заједничка не само функција него и (псећи) облик (в. горе, глава 2). Што је врло важно, и троглави галски бог **није нико други него галски Хермес — Меркур** (в. S. Reinach, 1. c. Ренакова расправа о томе богу и зове се Mercure tricephale)[2)], а германски троглави бог **по свој прилици је Водан** (Schveitzer, 67) — дакле, све божанства која одговарају нашем старинском богу доњега света. Да ли је, према томе, и тај наш старински бог могао бити замишљен са три главе?

У М. Ђ. Милићевића (Кнежевина Србија, 423) имамо једну занимљиву етиолошку скаску, која покушава да објасни извесна топографска имена у шабачком крају; са њом се слаже и оно што је испричао Вук у Рјечнику, s. v. Тројан. Према тој скаски, у граду на Церу, од кога и данас стоје развалине, живео је некада некакав цар Тројан. Он је имао три главе, од којих је једна јела људе, друга стоку, а трећа рибу[2a)]. Дане је проводио у своме граду на Церу, а ноћи у граду Ширину, на Сави, и ту љубио жене и девојке. Ноћу је ишао због тога што се **бојао сунца,** „да га не растопи"; када га је једном свети Димитрије запитао да ли се ичега боји, он је одговорио **да се само боји сунца,** „и никога више под небом". Када би дошао својој љубазници, слуга би натакао коњма зобнице, па када би коњи зоб појели и петли запевали, кренули би они натраг и пре сунца стигли у Тројанов град. Али једном муж (или брат његове љубазнице, којима се ствар досадила; или неверни слуга) метне у зобнице песак а петловима повади језике. И тако Тројан задоцни, у путу га стигне сунце, и он погине. — Што овој српској скаски даје нарочиту вредност, то је чињеница да је она позната и Пољацима, код којих је забележена у почетку прошлог века (в. Vojcicki, Polnische Volkssagen und Märchen, deutsch von F. H. Lewestam, Berlin, 1839, стр. 3, по Bolte—Polivka, Anmerkungen, 3, 89[2]) — значи да је она доиста старинска и аутентична. Из српске скаске, међутим, види се јасно да је Тројан имао три **главе** и да је био **ноћно** божанство (за његов страх од сунца упор. понашање сродног грчког бога Хадеса у Homer. II., 20, 54 идд) — и, према томе, по тим најглавнијим својим особинама, **потпуно одговара старинском српском богу мртвих, о коме је у целом овом раду реч.**

Ми, уосталом, знамо да је божанство са оваквим обликом и карактером, и **чак са оваквим истим именом,** било познато и другим Словенима. Триглава, бога са три главе, спомињу, чак и са прилично детаља, латински извори из XII и XIII века — [Херборд (Dial. de vita Ottonis episc. Babenberg., II, 32 = Fontes historiae religionis Slavicae, coll. C. H. Meyer, Berol. 1931, 26), Ебо (Vita Ottonis episc. Babenberg., II, 13 = Fontes, 33; III, 1 == Fontes, 35), и Monachus Prieflingensis (II, 11 = Fontes, 41), такође и Fragmentum genealogiae ducum Brunsvicensium et Luneburgensium, из XIII века (Fontes, 61)]; о њему постоји и читава мала литература (в. Krek, Einleitung[2], 395; Machal, Nakres, 30 ид; Niederle, 150 идд)[3)]. За хтоничну природу тога словенског Триглава говори не само његова очевидна сродност са Хермесом, Воданом и галским Меркуром, већ и чињеница да је он (како нас обавештава Monachus Prieflingensis, 2, 11 = Fontes, 41, који доста детаљно описује коња Триглавовог и гатања у вези с њим) бог **коњаник:** коњ је, међутим, и код Словена, као и код Германаца и Грка, животиња која стоји у вези са доњим светом[4)], а коњаник, у митском језику и симболици, како је лепо показао Малтен, често значи или мртвачког бога или демона. (који су првобитно имали коњски облик), или самог мртваца (в. L. Malten, o. c.).

Наша претпоставка, међутим, показаће се као потпуно основана када додамо да је Триглав, по свој прилици, **ноћни коњаник,** исто онако као и српски Тројан (в. горе), или као арконски Световид[5)], који је са Тројаном у основи идентичан. Према томе, Триглав би био сродан са германским Воданом, који је такође ноћни коњаник (у најновије време о томе је опширно писао Walter Steller, Zum Wodansglauben, Mitt. d. schles. Ges. (.Volksk., 26, 1925, 89 ид); у словенским скаскама, где се ове ствари спомињу (в. нпр. I. V. Grohmann, Sagen aus Böhmen, Prag, 1863, 75 идд; 93 идд; Edm. Veckenstedt, Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. Graz, 1880, индекс s. v. Nachtjäger; доста и у Kühnau, Schlesische Sagen), има, додуше и германског утицаја (упор. нпр. још Grohmann, o. c., 74; Kühnau, o. c.,. II, XXXI), али основицу чине, наравно, чисто словенска веровања. Поред хтоничног карактера Триглавовог, важно је овде, ради идентификовања нашег Тројана, споменути и Триглавов ранг. Он је, наиме, по јасном сведочанству монаха Ебо (III, 1 == Fontes, 35) **summus paganorum deus,**

врховни словенски бог. Све, дакле. говори за то да Тројан из наших скаски, који је и у суштини и у форми једнак са општим словенским[6] Триглавом, доиста није нико други него наш Диспатер, који. је био и бог доњега света (тако и Нодило, Rad, 79, 1886, 205),. и у исто време summus deus (в. доле, главу 19).

У веровањима нашег народа и у његовим умотворинама има још доста разбацаних података и фрагмената који би се, са мање или више вероватноће, могли везати за старинског троглавог бога. У том погледу занимљиве су скаске о демону са људским телом а животињском главом, или са животињском и човечјом главом, или са атрибутима **разних** животиња на глави. Код Срба, оне се често везују за име Дукљаниново или Диоклецијаново, или за име цара Тројана (в. литературу у M. J. Мајзнер, СЕЗ, 50 1934, 143). понекад за име „Атулино" (М. Карановић у Политици од 21. новембра 1928; в. Мајзнер, 1. с.), или је то краљ од, Норина (== Неретве, в. СЕЗ, 1. с., 195), или краљ Пасоглав (Грчић, Народне пјесме и приче, 1, 1920, 196), или некакав „цар", који се (што ће нарочито занимати нас који тражимо везу са српским **врховним** богом) у једној босанској скаски (СЕЗ, 1. с., 97) назива **царем свих људи и животиња,** или чак, такође у једној босанској скаски (БВ, 12, 1897, 186 = Ћоровић, II, 2) свети Паво, који нас, већ и по томе што је у тој скаски противник Божји, и господар **мрачне земље,** подсећа на нашег старинског врховног бога.

Али овакве скаске нису само српске, него су **општебалканске.**[7] На њихово формирање било је двојаког утицаја. Један култни, према представи о троглавом божанству, какав је био и троглави „Трачки коњаник"[8], а можда и Мида, који је имао пола људску пола животињску главу, и за кога се и старији и новији истраживачи слажу да је био не личност из митова и приповедака, него божанство (упор. Emrnst Kuhnert у Roscher, Ausführl. Lex., 2, 2957 идд; S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 4, 38; Otto Schroeder, Die Hyperboreer, ARW, 8, 1905, 79)[9].

Други утицај долазио је од неоманихејских скаски: наиме, скаске о Ариману—Сатанаилу показале су се као особито подесне да се са изворним балканско-словенским скаскама о троглавом богу, кога је хришћанство спустило на степен злога демона, амалгамишу у једну целину[10]. — Тамну успомену на некадашњег троглавог бога имамо, свакако, и у **троглавом Арапину** из народних песама, који, као што ћемо мало доцније видети, има чак и свој култ (упор. чланак у Политици од 27 августа 1939, стр. 14); такође и у **троглавом Балачку,** из песме о женидби цара Стефана (Вук, 2, 28, 602 идд), кога је још Узенер (Dreiheit, 178) упоредио са словенским Триглавом[10а]. Да у троглавом Арапину имамо доиста демона доњега света.[10б], даје се закључити већ из тога што је он црне боје, а демони и уопште становници доњега света црни су (в. ГНЧ, 41, 1932, 195 ид, и горе — главу 7).

При томе је важно напоменути да се код многих народа демони доњега света доиста **замишљају као Арапи:** поред примера које наводи Гоншињец у Pauly—Wissowa, 10, s. v. Katabasis, нарочито је важно истакнути да се Арапи, баш код балканских народа јављају у својству хтоничних демона, упор. нпр., за Грке, B, Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 184 и 188; за Арнауте Lambertz, Albanische Märchen, Wien, 1922, 44 и 46; за Бугаре, Грке, Цинцаре има много лепих примера у Арнаудовъ, Кукери и русалки, Сборникъ, 34, 1920, 17; 20; 30; 37; 40; 58 идд, са објашњењима која сам дао у ГНЧ, 1. с., 179 идд. Да су Арапи у нашим народним песмама хтонични демони, то, у основи, мисли и Натко Нодило (Religija Srba i Hrvata, Rad, 79, 1886, 196 идд).

Полазећи од народне традиције, можда би се могло рећи нешто и о култу старинског српског божанства које се манифестовало у троглавом Тројану.

У херцеговачкој[10в] песми „Анђели благо дијеле" (Петрановић, 2, 1), која има митски карактер и есхатолошку садржину (в. мој рад у Прилозима за књижевност, 18, 1938, 475 идд), описује се, живим бојама, један град чији су се становници тобоже отпадили од хришћанске вере и морално потпуно посрнули. Град се зове **Тројан,** а главна кривица његових становника у томе је што се

„не моле Богу истиноме,
Нег' од сребра **бога саковали,**
Па се моле **богу сребрноме**
(стих 56 ид; упор. и 261 ид).

Исту традицију забележио је М. Ђ. Милићевић, у шабачком округу: ту је она везана за град Ширин на Сави, у коме је, како се прича, живео „неки народ **који се молио богу сребрноме**" (Кнежевина Србија, 424) — у Ширину, међутим, живео је баш онај исти троглави **Тројан,** који се бојао сунца и о коме је раније речено да је у ствари старинско наше божанство. Лако је, дакле, могуће да ми овде имамо тамну успомену на **сребрни култни лик некадашњег нашег бога доњега света**[11)].

Словенски богови радо су били представљани у ликовима од сребра[12)], упор., на пример, Несторову хронику уз годину 980: „и постави [Володимеръ] кумиры на холму внъ двора теремнаго: Перуна древ#на, а **главу его сребрену,** а оусъ златъ", итд. (в. Kpek, Einleitung[2], 384). Јасмундски „Црноглав", (Tiarnaglofus, о коме в. горе, главу 7) имао је **сребрну браду** (Fontes hist. rel. Slav., 86), а штетински Триглав три **сребрне** главе (Monach. Priefl., 2, 13; Нидерле, 198[1]). Занимљиво је да су у нашим народним приповеткама многе ствари у доњем свету од сребра: душе прелазе на онај свет преко сребрне ћуприје (Вук, Прип., 17: „Очина заклетва"), или преко сребрне жице (СЕЗ, 41, 1927, 168: „Ко је најсрећнији на свијету"), а жене у доњем свету одевене су у сребро и играју по сребру (ibid,, 10: „Краварић Марко"); сребрна ћуприја налази се и пред дворима Арап-аге (Вук, Пјесме, 2, 96, 65), који се, извесно, замишљају у доњем свету (тако, с пуним правом, мисли Нодило, Rad, 79, 1886, 205) — дакле би сребрни лик бога доњега света био сасвим разумљив.

Најзад, има још једно веровање у нашем народу које је за решавање овог питања од велике важности — то је веровање о демону рудника. Тај демон назива се различито (земски или земаљски дух, рударски цар, рударски чувар, дивљи човек, итд.. в. Мил. С. Филиповић у ГЕМ, 8, 1933, 93 ид; и В. В. Вукасовић, СЕЗ, 50, 1934, 177); у источној Србији назива се он **Сребрни цар.** Тај „сребрни цар" (о коме је дао доста података Тих. Р. Ђорђевић у ГЕМ. 7, 1932, 106 идд) има — што је, уосталом, сасвим природно — карактеристичне ознаке хтоничног божанства[13)]; по својој главној функцији подсећа нас он на Хермеса, који је такође божанство рудника (упор. Eitrem у Pauly— Wissowa, 8, 784); на њега нас подсећа и по томе што је и он у пуном смислу πλουτοδοτης![14)]. Према Милићевићевом опису, он је замишљан да је **сав од сребра**[15)].

Од важности је, међутим, да, према податку у Тих. Р. Ђрђевића (о с., 107), сребрни цар живи у једном брду код Старе Кучајне које се зове **Дајбог,** а ово је име, као што ћемо доцније видети, главна епиклеза старинског нашег хтоничног бога. Видимо. дакле, да је старински бог доњега света доиста у непосредној вези са сребром. Што народна традиција локализује „сребрног бога" баш у граду троглавога Тројана, не може бити без неке унутрашње везе, и ми смемо тврдити да у Петрановићевој песми и Милићевићевој скаски имамо доиста тамну успомену **на култ нашег старинског хтоничног бога**[16)].

IX СВЕТИ ЂОРЂЕ

У вези са оним што је речено о Дабогу — Тројану, можемо ми разумети један обичај, и култну легенду везану за њега, које је Хилфердинг забележио код горе Пештера, у горњем току Рашке. Неке развалине на Пештеру, каже Хилфердинг (в. Ст. Новаковић, Легенда о св. Ђорђу, Старине, 12, 1880, 137; упор. и опис у ГНЧ, 25, 1906, 218 идд), називају градом **Тројаном.** За тај Тројан-град везао је народ легенду о светоме Ђорђу. Под градом налази се мало језеро; из њега излазила је аждаја и прождирала девојке, док није дошао ред на банову кћер. Онда се је јавио свети Ђорђе. убио аждају и ослободио девожу. Сваке године о Ђурђевдану — завршава Хилфердинг свој извештај — Арнаути муслимани из целе околине и многи Срби хришћани долазе на језеро под градом Тројаном да принесу жртву светом Ђорђу: ту закољу овна, изливају његову крв у језеро, па онда једу овна и веселе се.

Обичај и култна легенда везана за њега допуштају да начинимо неколико занимљивих и значајних закључака. Из чињенице да у приношењу жртве учествују и муслимани и хришћани смело би се закључити да је обред стар и да је (с обзиром на то да га не напушта ниједна страна) у народној религији имао, и раније као и сада, угледно место. Да жртва припада светоме Ђорђу, то је interpretatio christiana: из чињенице да се крв животиње још и данас **излива у језеро** види

се јасно да је жртва првобитно била намењена **демону или божанству језера,** а не светоме Ђорђу[1)] Из имена места које је било центар за култ тога божанства можемо сазнати и које је то божанство било — то је био **Тројан,** некадашњи заштитник и епоним града, онај исти о коме смо говорили у прошлој глави — дакле, наш некадашњи велики хтонични бог. Жртва је првобитно била намењена **њему.**

Из култне легенде о Тројану и повода за ову жртву њему — која је легенда доцније шаблонизирана утолико што се стопила заједно са чувеном легендом о светоме Ђорђу, добро познатом у књижевности, и нашој и туђој (упор. Павле Поповић, Преглед српске књижевности[2], § 17 и напомене: 47; 50; Joh. B. Aufhauser, Das Drachenwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen überlieferung, Leipzig, 1911) — може се лепо видети да је култ старинском богу Тројану био у вези са **људском жртвом,** за какву смо већ видели (горе, глава 8, упор. и главу 17) да је и на другим местима приношена Тројану. Доцније је та људска жртва супституирана, и место човека жртвован је ован, за кога и иначе знамо да у култу може заменити човека[2)]. — Занимљиво је да се у једној сличној легенди о светоме Ђорђу, која је забележена у околини Сења, радња дешава код језера близу **Ширин**-града (ZNŽOJS, 27, 1929, 177; в. и Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 9, 1934, 149 идд) — а тај митски град (који се у другим легендама локализује негде на Сави) везује се иначе редовно (в. главу 8) за **Тројана.**

Овај један случај у коме је свети Ђорђе заменио старинског врховног бога може нам послужити као полазна тачка за даља истраживања, Ми смо до сада имали прилике да видимо како су функције некадашњег нашег врховног бога, и цело његово култно и митолошко наслеђе, пренесени и расподељени на **зимске** свеце. Ништа нас, међутим, не треба да изненади шта сада овде долази у обзир и један светац из **летње** сезоне. Начелно говорећи, то само можемо и очекивати. Довољно је позвати се на случај баш са германским **Воданом,** који је имао своје празнике и у зиму и у лето (упор. J. H. Albers, Das Jahr und seine Feste, Stuttgart, 1917, 223; 240; 273; 275, итд; E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Strassburg, 1903, 332; R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, 1910, 422), па онда и на, за изучавање култа веома важну чињеницу, да свака наша **зимска** слава — а слава је празник и предака уопште и у исто време и врховног националног бога, коме се упућује прва здравица — има и своју **летњу** преславу.

Да је божанство које је свети Ђорђе у легендама и у култу заменио — идентично са божанством о коме смо говорили у вези са светим Савом и другим зимским свецима, потврђују нам неколике чињенице. Свети Ђорђе је такође познати заштитник **ситне стоке** (упор. на пример СЕЗ, 7,1907, 106); и чињеница да се он као такав јавља и код других Словена (упор. D. Zelenin, Russische Volkskunde, Berlin und Leipzig, 1927, 58; Felix Haase Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau]939, 80 идд; O. Dähnhardt, Natursagen, 3,299), па чак и код Естонаца (Frazer, Golden Bough[3],2,330 ид) и других европских народа (Sartori у Handwörterbuch, 3, 651) — доказује да је та његова функција доиста стара и аутентична, и да је припадала божанству које је он заменио. Још је важније што је свети Ђорђе и заштитник **вукова,** дакле: **вучје божанство,** и у легендама и у култу.

Што се тиче легенада, довољно је споменути да се и о **њему** прича како о своме дану скупља **вукове** и дели им храну; те легенде познате су и нашем народу (Лука Илић, Народни славонски обичаји, 128; Архив за југосл. повесницу, 7 222 ид; СЕЗ, 32, 1925, 379, № 116) и другим Словенима, нарочито Русима (СЕЗ, 31, 1924, 158; J. Polívka, Vlči pastýr, Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 159 идд).

Као заштитник од вукова, дакле: вучје божанство, јавља се свети Ђорђе и у **култу:** цела ђурђевданска недеља празнује се **да вуци не би клали овце** (СЕЗ, 14,. 65); у истоме циљу, уочи Ђурђева дана, завезују се вериге (в. Милићевић, ЖСС, 117; о значају верига в. доле, гл. 10; за Русе в. Zelenin, 58; Felix Haase, 84 ид). Ми смо, међутим, имали прилике да видимо да је ова веза са вуцима **баш главна карактеристика** некадашњег српског хтоничног и националног бога.

О људским жртвама које су приношене томе богу, па су после остале везане за ђурђевски празник, имаћемо прилике да доцније кажемо нешто више. На овом месту спомињемо једино да жртва о којој нам говори легенда из горње Рашке (в. горе) и која се састоји у бацању девојака у језеро није ни само производ маште нити је просто пренесена из познате легенде о светом

Ђорђу кападокијском. У источној Србији бацају се, о Ђурђевдану, девојке у реку (СЕЗ, 19, 1913, 54); оне се, наравно, одмах из воде извуку, и цела ствар иде уз шалу и смеј. Народно објашњење зашто се то чини („да на вименима стоке потече млеко као вода низ реку") наивно је и дато из невоље. Да није овде можда исти случај какав је и са оним жртвовањем девојке у легенди — другим речима, да немамо можда овде тамну успомену на људску жртву, на какав старински ιερος λαμος?[3)]* Људских жртава божанству[3a)] које је свети Ђорђе заменио изгледа да је било, в. доле, глава 17.

* света свадба

Још један културни обичај, из околине Новог Пазара, потврдиће и ово што смо сада говорили о светоме Ђорђу као наследнику великог хтоничног бога, и што смо раније (у глави осмој) рекли о троглавом Арапину — Тројану. На периферији Новог Пазара, на путу за Сјеницу, према извештају Д. Ђукића, објављеном у Политици, у броју од 27. августа 1939, стр. 14, налази се гроб **троглавог Арапина.** Гроб је дуг три метра, а широк метар и по. „Сујеверни свет из Санџака и сад поред њега свакодневно пролази и баца новац." Осим тога, сваке године на Ђурђевдан, „ноћу и тајно", закоље неко на гробу јагње или тицу[4)].

Овај кратак податак занимљив је у свима појединостима. Величина Араповог гроба потпуно одговара киклопским размерама гробова хероја и других супранормалних бића, који су били велики по седам и по десет лаката (упор. Орестов гроб у Херодота, 1, 58, и S. Eitrem у Pauly—Wiss., 8, 1118). Приношење жртава, у новцу и у јагњету, указују на хероја или божанство, а ноћно време, у које се јагње коље, на хтоничну природу његову. За ово, уосталом, говори и његова црна боја. Имамо, дакле, троглаво хтонично божанство, коме се приносе жртве о Ђурђевдану: исто оно божанство, дакле, о коме је говорено и у осмој и деветој глави. Да је ово идентификовање на свом месту, говори и чињеница што су и жртва Тројану, о Ђурђевдану, и жртва троглавом Арапину — забележене у једној истој области.

О манипулацијама са **секиром,** и са предметима који стоје у вези са **воденицом,** на Ђурђевдан, в. доцније, глава 10 и 14.

X ФЕТИШИ: ВЕРИГЕ И СЕКИРА

Један од фетиша око кога је, о Бадњем вечеру и иначе у зимској сезони, усредсређен известан култ, јесу **вериге,** које висе изнад кућног огњишта. У њих се, о Бадњем вечеру, забада врх од бадњака (СЕЗ, 14, 1909, 82); у њих, о Светом Игњату, најпре рано ујутру домаћица, па онда полаженик, и најзад сваки странац који у кућу уђе, забада шљивову гранчицу, коју је ради тога собом донео (ibidem, 77; 78; 90). Циљ овоме није сасвим јасан, али радње које се том приликом у вези с веригама врше имају церемонијалан карактер, и извесно су или магичне или културне; према неколиким претходним радњама које имају катартични карактер (домаћица, пре но што ће да донесе гранчицу и закачи је, „умије се, наложи ватру, почисти кућу, изнесе напоље ђубре" — ibidem, 77), изгледа да је ово **културна** радња, жртва.

Много су јасније манипулације са веригама које се врше уочи Светога Мрате у источној Србији. Тога вечера на кућном прагу коље се петао, и од тог закланог петла глава, ноге и нешто перја обеси се о вериге, и то остаје на веригама дуго, док све само не падне (Ст. Димитријевић, Свети Сава, 85 ид). На неким местима меће се у кљун и веша о вериге **по која длачица од сваке врсте домаће стоке** (Ст. Димитријевић, 86 ид). Церемоније које се том приликом изводе доказују да ми у овом случају имамо доиста жртву, принесену по свима прописима старинског култа: жртва се приноси увече, коље се на прагу; она мора бити црне боје (в. Ст. Димитријевић, 1. с.) — све је то доказ да је ово клање доиста културна радња[1)]. Уочи Светога Мрате приноси се, дакле, жртва **веригама.**

Овај закључак не треба да нас изненади, с обзиром на чињеницу да су вериге познати свети предмет и код нас и код других сродних народа. Код индоевропских народа имају оне, доиста, важну улогу у религији: оне се употребљавају у народној медицини (с њиховом помоћу прогоне се куга и вештице), у гатањима и врачањима, у свадбеном ритуалу, и другим радњама

из области домаћег култа (в. примере у E. Goldmann, Der Andelang, Breslau, 1912, *33* идд, и Geramb у Handw. d. deutsch. Abergl., 4, 1271 идд). Не само то. Из компаративног материјала који су прикупили исти Голдман и Герамб може се видети да се у веригама замишља божанство, **домаћи лар,** и да се вериге често (на пример, V једној исландској басми, коју наводи J. v. Negelein. у Zeitschr. f. Ethnol., 1902, 36, в. Goldmaim, 45) **чак идетификују са домаћим ларом** и називају „кућним газдом"; онако исто као што се и у француском називају meste de la mayson и maître de la maison (Goldmann, 46).

И наш народ извесно је имао исто такво схватање. Да су кућне вериге фетиш нашег **домаћег божанства,** види се јасно и из жртвених церемонија и из жртвене садржине: све то, доиста, указује или на хтонично божанство или на хероја — жртва, наиме, мора бити **црне боје,** а таква боја прописана је за хтонична божанства и демоне (упор. нпр. Paul Stengel, Quaestiones sacrificales, Berolini 1879, 12, и Opferbräuche der Griechen. Leipzig u. Berlin, 1910, 187 идд); она се приноси **увече,** дакле: у време у које се жртвује само хтоничним божанствима и херојима (F. A. Ukert, Über Dämonen, Heroen und Genien, Abhandl. d. königl. sächs. Ges. d. Wiss,, 2, 198); жртвена животиња које се **на прагу,** под којим се иначе замишљају душе предака (в. за нас СЕЗ, 31,1924, 127 идд). Што се тиче **садржине** жртве, ми смо видели да се у вериге забада покоја длака од сваке врсте домаће стоке: то се, очевидно, има сматрати као супституција **мешовите жртве у стоци,** а мешовита жртва је карактеристична за хтоничне култове (упор. мој рад у ГНЧ, 41, 1932, *175;* 178). И жртвовање **петла** наводи нас да помислимо на култ мртвих, у коме се петао често јавља као жртва замене (в. уопште Isidor Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Giessen, 1914, 16 идд; код нас упор. пропис да се, кад двоје у кући у кратком размаку времена умру, или умре један од једномесечића, мора заклати или сахранити са покојником петао).

Најзад, чињеницу да су вериге фетиш, или стан, седиште домаћег лара[1a)], лакше ћемо разумети ако се сетимо да се и други предмети на огњишту, или у близини огњишта, идентификују са домаћим ларом. Тако, на пример, предмет који се стално налази на огњишту да би се лакше сјаривале главње (првобитно камен, доцније евентуално и наслон од метала) сматрали су многи европски народи за домаћег лара, па га тако и називали: lar, односно alare, Herdgott (упор. Geramb у Handwörterbuch, 1. с.). Код нас се сличан предмет на огњишту назива „старцем", и да то име није дато без јаких религијских разлога, доказ је тај што се томе „старцу", о Бадњем вечеру, **чини култ:** даје му се жртва у колачу и пециву, позива се, у свечаној формули, на вечеру, и очекује од њега као уздарје пољска плодност (упор. Томо Смиљанић Брадина, На планини и друге приповетке из Македоније, Скопље, 1924, у приповетки „Код своје мајке"). Код Германаца је средњи стуб у кући, дакле онај који је огњишту најближи, био у ствари фетиш, irminsul, врховнога бога (Тацитов „regnator omnium deus", Germ. 39), в. Rudolf Much, Holz und Mensch, Wörter und Sachen, 1, 1909, 41.

Између домаћет заштитника, и заштитника целога племена, и најзад бога-заштитника целог народа разлика је само **квантитативна;** особине, атрибути, манифестације, хипостазе и форме у којима се пројављују, и, што је основно, њихова хтонична природа, по правилу: једне су исте код свих. И тако су вериге, као фетиш домаћег лара, могле лако постати и фетишем врховног бога, за кога смо видели да је хтонично божанство. И доиста, многе ствари дају нам повода да верујемо да се тако и десило.

Да су вериге сматране као атрибут врло високог божанства, најбољи је доказ што су оне, као што се може закључити из неких наших етиолошких скаски, служиле као ордеал, **божји суд.** Некада, у старом добром времену — каже једна етиолошка скаска о нестанку **правде на земљи** (БВ, 2, 1887, 76 идд; упор. и Караџић, 4, 1903, 44 ид) — висиле су из неба **праведне вериге,** и то је био божји суд у свима случајевима када се иначе није могло утврдити да ли је неко крив или прав: ако је окривљени прав, дохватиће рукама вериге; ако није, подићи ће се оне у небо, па их неће моћи дохватити. Да овај српски мотив није измишљен, већ да у њему имамо доиста успомену на један старински сакрални обичај, који је доцније у народним умотворинама пројициран и на небо, доказ је то што је заклетва на веригама, при чему би се вериге — као и у српским скаскама — **дохватале рукама** (о значају овога геста в. R. M. Meyer, Schwurgötter, ARW, 15, 1912, 438), доиста била позната неким индоевропским народима; а из чињенице да су га практиковала два једно од другог тако удаљена племена каква су Саксонци и Осети (в.

Goldmann, o. c., 44) даје се закључити да је тај обичај, по свој прилиси, још заједнички индоевропски. Вериге, дакле, имају улогу божанства које регулише правду и правицу, и тим самим оне се афирмирају као атрибут или хипостаза врховног бога, у чију надлежност спада **баш бдење над правдом и правицом**[2].

На срећу, ми располажемо подацима из којих се јасно даје видети које је то божанство — врло је важно, наиме, да се баш свети Сава — за кога смо видели да је у народној традицији и култу великим делом наследио старинског српског националног бога, и који је. као ретко који светац, био **заштитник и поборник права и правде** (упор. нпр. приповетке „Свети Сава, старац и правда", Ћоровић, II, 11, и „Свети Сава разликује правду", Ћоровић, II, 12) — **доводи у везу са веригама,** и то не само у традицији већ и у народном **култу.**

Тако, на пример, у једној легенди, забележеној у Сарајеву, прича се како је на свечев ћивот у Милешеву, „на који је долазио народ са свију страна и даривао га", сиромах човек приложио „једне чађаве **вериге**"; када је некакав обестан великаш наредио да се те вериге из цркве избаце, десило се чудо, светитељев ћивот „затрептио је", и свеће се погасиле. Вериге онда буду поново метнуте на ћивот, али сад из цркве нико није могао напоље (о томе мотиву в. Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Giessen, 1910, 104 ид; ARW, 8, 1905, 90) док није целивао и даровао вериге. "Од тада остане да се светкују Вериге светога Саве" (БВ, 14, 1899, 129 = Ћоровић, II, 50). Ова сарајевска легенда очевидно је етион, митско објашњење чињенице да **свети Сава има, као свој атрибут, вериге и да се његовим веригама чини култ.**

Ми, уосталом, и иначе знамо да су Вериге светога Саве чак **ушле као празник** и у народни календар: оне су ту дошле на место Часних верига апостола Петра, које црква празнује 16. јануара по старом календару, и о којој промени постоји такође етиолошка скаска, забележена у околини Крушевца (СЕЗ, 41, 1927, № 136). Да су Савине вериге у нашем народу предмет култа, види се и из тога што понегде постоје и као домаћа слава (на пример, на Златибору, СЕЗ, 34, 1925, 431; 477; Ст. Димитријевић, Свети Сава, 63). Преко свегога Саве ми, доиста, можемо да утврдимо да су вериге фетиш некадашњег врховног српског бога. — Али ми за овакав закључак имамо и других разлога.

Свети Сава, а исто тако и свети Мрата и свети Ђорђе су, као што смо видели, **вучја** божанства; полазећи од тога, утврдили смо да је старински бог кога су ти свеци заменили био хтонично божанство и, у исто време, српски summus deus. Имајући ово у виду, у стању смо да укажемо на још једну хипостазу тога старинског бога, такође из зимске сезоне. Због чега се, уочи Светога **Мрате,** приноси веригама жртва? Сељаци који то раде кажу сасвим одређено „**да вуци** не би клали стоку" (Ст. Димитријевић, о. с., 85). Тога вечера вериге се и везују (ibidem, 85 и 86). Зашто? И ту је одговор једногласан: „да би се **вуковима** уста завезала" (Ст. Димитријевић, ibidem). И о Божићу везују се „од вука" вериге пртеним (дакле, евентуално магичним) концем, в. Беговић, Живот Срба граничара, 224. Значи да вериге **доиста представљају фетим божанства које господари вуцима.** Из жртвеног церемонијала ово се такође јасно види. Кад се коље петао, који је жртва **веригама,** онда онај који га коље каже: „Не кољем те ја, **Мрата** те коље" (Ст. Димитријевић, 84). Ове речи несумњиво су аутентичне старинске, јер представљају познати покушај — како се често ради при жртвовању демонске животиње — да се са себе скине одговорност за смрт те демонске животиње и пребаци на другога[3].

Из тих речи и из целе церемоније види се да су Мрата и вериге у ствари једно, као што се уопште божанство често идентификује са својим атрибутом или фетишем — бог громовник, на пример, са орлом, бог рата са копљем, итд. (упор. многобројне примере које наводе Carl Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen, Berlin. 1856, 232 идд; L. Deubner, Die Devotion der Decier, ARW, 8, 1905, Beiheft, 72 идд; Fr. Schwenn. Der Krieg in der griechischen Religion, ARW, 20, 1920, 301). А свети Мрата је иначе познато вучје божанство — највећи вучји празник и назван је по његовом имену („Мратинци", о којима в. СЕЗ, 31, 1924, 162 ид). Дан када се светоме Мрати коље на жртву петао, несумњиво је некада био празник врховног српског бога, а вериге су фетиш тога бога.

Кад је реч о божићној сезони, може евентуално доћи у обзир још један фетиш — то је **секира.** Секира је иначе свима индоевропским народима, и свима народима око Средоземнога мора добро познати свети предмет; она је у далеко већој мери него ма који други инструменат

или ма које друго оружје, још од врло старих времена, играла важну улогу у магији и религији, и чак била важан центар извеснога култа.

Ми имамо доказа да је њен култ постојао, од Скандинавије па до јужне Француске, још у неолитском времену па непрекидно кроз целу стару историју (упор. Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906, 102 идд; Carl Clemen, Religionsgeschichte Europas, Heidelberg, 1926. I, 40; 48; A. B. Cook, Zeus, II, 1, 535 идд); те преисторијске секире задржале су свој углед и у доцнијим временима: то су познате cerauniae, стрелице од грома (упор. De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden, 1903, стр. 5, и Hammerstedt у Ebert, Reallex,, 2, 445 идд). У мисирским хијероглифима идеограм за **бога** није ништа друго него слика **секире** (в. A. Wiedemann, Beiträge zur ägyptischen Religion, ARW, 19,1919, 453 ид). Нарочито је био популаран култ секире у егејској култури, толико да су неки истраживачи (в. A. B. Cook, Zeus, II, 1, 600) чак сматрали да је познати лавиринт у Кнососу на Криту, у ствари, храм секире (λαβρυς λαβυρινϑος). О великом култном значају секире код Римљана говори Ренел (стр. 107), који се иначе највише задржава (стр. 107 идд; 231; 252 ид) на нарочитом њеном култу код Гала. О секири у религији Германаца в. Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, Heidelberg, 1913, 191.

Код Срба је секира такође свакако била фетиш, што се даје закључити из разних радњи које се и данас помоћу ње врше и разних веровања у њену супранормалну моћ: секиром се, на пример, сече детињи страх (СЕЗ, 16, 1910, 174), главобоља (ibid,, 32, 1925, 51), и вештицама пресеца пут (ibid., 50, 1934, V 9), а о Божићу мишевима зуби и тицама кљунови (Беговић, 235 ид); при магичном чишћењу ватром, о Међудневицама, сваки мора да пређе преко секире (С. Тројановић, Ватра, 70); воду у којој је опрана секира (њена оштрица) пију жене да би им се олакшао порођај (СЕЗ, 14, 1909, 106); зној са секире лек је за прсте (ibid., 32, 1925, 51); по секири, о Митровдану, гата се каква ће бити зима (ibid,, 14, 1909, 74).

Секира се употребљава као утук противу свачега. Када се пшеница овеје и згрне на гомилу па се не може да унесе у амбар већ мора да преноћи напољу, меће се у њу секира, да ту преноћи: из народног објашњења („тако треба да се ради, и тако је остало од старог времена; а зашто се то тако ради, не зна нико да каже", СЕЗ, 16, 1910, 261) јасно је да овде у обзир долази само супранормална снага секире. Секира је одбрана и против најмоћнијег демона: кад пада град, окреће се њена оштрица к небу (ibid., 19, 1913, 393; 32, 1925, 391, § 188; ГЗМ, 19, 1907, 317; тако уосталом и код старих, в. E. Fehrle. Zur Geschichte der griechischen Geoponica, Leipzig, 1913, 15, в. и Haberlandt у Handwörterbuch, 1, 747, и данас нпр. код Чеха, Haberlandt, 1. c.)[4] О свадби, млада баца секиру преко куће (СЕЗ, 32, 1925, 363, § 3), очевидно са првобитним циљем да њоме одагна демоне који су на крову (в. о њима E. Samter, Geburt, 54 идд, и мој рад „Свекрва на тавану", ГЕМ, 6, 1931, 6 ид). Очевидно је, дакле, и код нас секира сматрана за предмет са нарочитом супранормалном снагом[5].

Као што су вериге атрибут старинског врховног бога, тако је могуће да је и **секира** имала некада овакав значај. О Божићу и Богојављењу врше се у нашем народу извесне манипулације које имају везе са секиром. О Богојављењу, кад се донесе водица, свако стане на секиру, која је окренута оштрицом ка истоку, окрене се на њој три пута, и напије се водице (Милићевић, ЖСС, 179; СЕЗ, 7, 1907, 131; 253; 14, 1909, 22; 32, 1925, 51); Богојављење је, међутим, свакако празник **бога даваоца,** који је δωτωρ εαων, и који у датом тренутку, када се „отворе небеса"[6], испуњава људима сваку жељу коју му тада доставе[7] — дакле, можемо рачунати да и овде долази у обзир старински српски Dis pater.

Најзад, као нарочито јасан доказ да је секира била фетиш некадашњег врховног бога, наводимо обичај да се она, о Бадњем вечеру, за које ћемо мало доцније (глава 16) видети да је било главни празник тога бога, поред других неких предмета чак меће на трпезу, испод сламе (Schneeweis, 74) — дакле, свакако у намери **да и она узме учешћа у обедној жртви која се тога вечера приноси**[8].

И вериге и секира су, према томе, доиста **атрибут и фетиш нашег старинског врховног бога.** О воденичном камену и наковњу, који такође могу доћи у обзир као фетиши тога бога, в. доцније, глава 14.

XI АТРИБУТИ, ЕПИТЕТИ, ФУНКЦИЈЕ

Из историје религије знамо да божанства и демони имају своје атрибуте, без којих се не могу замислити: Зевс има орла, храст, муњу; Посидон трозубац и коња; Атина сову и маслину. Порекло тих атрибута може бити различито: то су или оруђа помоћу којих та божанства и демони врше или наговештавају своје функције (упор. O. Gruppe, Bericht, 1921, 117); или су то (ако су предмети) некадашњи фетиши дотичних нумена, или (ако су животиње) њихови некадашњи (о овоме в. нпр. S. Reinach, Orpheus, 119) териоморфни облици. Атрибути су карактеристични за богове из паганизма; али су се они, у пуној снази, задржали и код хришћанских светаца, на које су, у највише случајева, прешли са оних старинских божанстава која су дотични свеци наследили или депоседирали.

Атрибути везани за једнога бога могу бити многобројни; у Групеовом индексу (O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte) Посидон и Персефона имају по девет атрибута, Асклепије и Хера по десет, Кибела дванаест, Пан тринаест, Зевс четрнаест, Хермес петнаест, Хелиос осамнаест, Димитра двадесет и један, Афродита двадесет и девет, Артемида преко тридесет, а Аполон и Дионис чак преко четрдесет! Наравно, сви атрибути немају исту вредност, и понеки од њих јављају се изузетно и немају општи значај; али ипак може се рећи да свако божанство може имати и има по неколико атрибута који су значајни и битни.

Да ли је овакве атрибуте имао и наш велики нацио-нални бог? Ако погледамо народну традицију и веровања, моћи ћемо без колебања дати потврдан одговор. Пада, наиме, у очи да светитељи који су извршили ликвидацију нашег старинског националног бога имају, доиста своје атрибуте, којима се у народној религији придаје толики значај да им је чак чињен и култ. Ми знамо, на пример, да се приликом прославе крсног имена. првога дана чини култ светитељу-епониму, другога дана његовој патарици, трећега дана његовом окрињу[1a)]. У прошлој глави видели смо да се чини култ Веригама светога Саве.

Осим тога, занимљиво је да се у многим народним легендама спомиње крађа, **сакрална** крађа тих предмета; тако, на пример, често се прича како су светоме Сави украли опанке (в. Ћоровић, Свети Сава, III, 28; Ст. Димитријевић, Свети Сава, 120), или тиквицу за воду (Ћоровић, III. 26; 31; Ст. Димитријевић, 118; 119; 122), или патарицу (Ћоровић, III, 31; Ст. Димитријевић, 123), а то је посредан доказ да су ти предмети доиста свети, да чине један део свечеве личности, и да се краду из оних истих егоистичких разлога из којих је украден и паладијум (в. von Dobschütz, Christusbilder, 3, Anm. 2) и ξοανον тавридске Артемиде (в. Еврипидову Тавридску Ифигенију!). и Орестове кости из Тегеје (в. Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Giessen, 1910, 111 и 114, и Müller—Bergstrom у Handw. d. deutschen Abergl., 8, 375[1)]. Ови атрибути понекад или мало одговарају или уопште ни по чему не одговарају хришћанским светитељима, и, према томе, једино се могу објаснити историјски, као ресидуум из паганизма.

Ми ћемо овде побројати животиње и предмете који могу доћи у обзир као атрибути некадашњег нашег националног бога.

Од животињских атрибута на првом месту треба поменути **вука.** О њему је већ говорено раније, у II глави ове књиге. Вук је, у многим легендама, нераздвојни пратилац, „хрт" и „друг" светога Саве, али исто тако и других светаца за које смо раније рекли да су наследници старинског националног бога — светога Мрате, арханђела Михаила, светога Ђорђа (в. горе, гл. 2). Када се још дода да је вук атрибут познатих хтоничних божанстава, Водана (в. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1, 122) и Диспатера (в. глава 12) а да се alter ego вуков, пас, назива ζωον του "Ερμου* (в. ARW, 24, 1926, 282[1]), онда је ствар сасвим у реду: ми ћемо у том случају стећи још јаче уверење да је он доиста био атрибут и нашег некадашњег националног бога, који је са Воданом и Диспатером сродан. О односу атрибута према носиоцу његовом упор. оно што ћемо одмах рећи о коњу као атрибуту врховног бога.

* Хермесова животиња

Други важан и врло познат атрибут хтоничних божанстава и демона јесте **коњ.** Код Грка, Римљана и уопште код индоевропских народа, како је то утврдио Малтен (L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Jahrb. d. kais. detsch. arch. Inst., 29, 1914, 179 идд; упор. и Steller у Handwörterbuch, 6, 1609), бог доњега света имао је првобитно коњски облик; кад је тај бог доцније антропоморфизиран, задржао је он и надаље коња као свој нераздвојни атрибут (упор. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 3, 60).

Код старих Грка коња као атрибут има Посидон, првобитно „ein in der Erdtiefe waltender Gott", и који је „dem Unterweltsgebieter nahe" (Malten, 179), али такође и друга хтонична божанства и демони (Malten, о. с.; O. Gruppe, о. с., 814), и код Грка и иначе: све су то познати богови доњега света, крупна имена у религији и митологији, код Германаца **Водан** (в. нпр. J. Grimm, о. с,, 1, 128; E. H. Meyer, Mythologie der Germanen. Strassburg, 1903, 182 идд), код модерних Грка **Харос** (B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 225), код других европских народа **Смрт** (J. Grimm, о. с., 2, 704; Geiger у Handwörterbuch, 8, 977).

Код нас се коњ јавља као атрибут оних светаца који су заменили нашег бога мртвих. Када се каже да свети Ђорђе, о своме дану, долази "на зеленку" да вуцима и другим животињама нареди шта ће које радити (СЕЗ, 32, 1925, 379, § 116), могло би се приметити да је свети Ђорђе и иначе, и у **хришћанским** легендама, светац-коњаник по превасходству[2)]; али када се каже да на коњу долази, у истоме циљу, и један светац који у хришћаиској ангелологији нема са коњем никакве везе[3)], какав је свети Аранђео (в. БВ, 9, 1894, 40), онда је то извесно **претхришћанска** представа, која је са нашег старинског бога пренесена на светог Аранђела. Исто тако на коњу се јављају и други наследници тога бога, свети Сава (Ст. Димитријевић, Свети Сава, 18; Ћоровић, III, 34), свети Никола и, нарочито, Божић (о чему ће доцније бити говора). За светога Саву прича се да је стално водио са собом **коња** и хрта (БВ, 14 1899, 238 = Ћоровић, III, 40).

Овакав бог-коњаник може, поред коња, имати још нешто што га у извесним његовим манифестацијама нераздвојно прати — то су душе мртвих, и то углавном „зле" душе, најчешће αωροι βιαιοφανατοι, уз чију пратњу бог мртвих јури кроз ваздух, у олуји и непогоди. Таква „дивља" или „бесна" војска код Германаца везана је за Водана; али оваквог, час божанског час демонског (упор. J. Grimm, о. с., 2, 765) коњаника познају и друге индоевропске религије (в. Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 262), и то извесно још у врло давној старини (упор. Dilthey, Die Artemis des Apelles und die Wilde Jagd, Rhein. Mus., 25, 231 идд, и Ludwig Weniger, Feralis exercitus, ARW, 9, 1906, 221; O. Gruppe, о. с., 845). Учесници у тој аветињској поворци обично имају **животињски** облик (упор. E. H. Meyer, о. с., 384), при чему треба нагласити да се поворке,ројеви душа и у нашем култу често јављају у облику разних животиња, и да чопори животиња у митском језику често нису ништа друго него гомиле душа, упор. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 291, и 31, 1924, 154.

У овој вези могли бисмо приметити да се и једна од хришћанских хипостаза некадашњег нашег хтоничног бога, свети Ђорђе, јавља понекад у пратњи и **таквих сеновитих животиња,** в. нпр. СЕЗ, 32, 1925. 379, § 116 („кад у ноћи ето човјека на зеленку — светога Ђорђа, а за њим сваке животиње"). Много је још важније што се оваква бесна поворка, састављена из демонских животиња, поворка која бесно јури кроз ваздух за време непогоде и града, везује код нас (на пример, у околини Власенице) за **светога Саву.** Наиме, када отпочне олуја и непогода и запрети опасност од града, износе сељаци пред кућу синију, кашике, машу, чанак, и говоре:

Врати, **свети Саво, своја говеда** из нашега села,
јер не подноси наше село ... **твојих говеда**
(ГЗМ, 19, 1907, 317)[3a)].

Град, према веровањима нашег народа, доводе душе утопљеника и обешењака, и уопште оних који су пре времена умрли или су насилном смрћу уморени, αωροι βιαιοφανατοι, (упор. ГНЧ, 34, 1921, 288), а такве душе пројављују се као фантомске животиње. „Савина говеда" су, очевидно, исто што и Воданова „бесна војска", у којој, за време олује, око Водана јуре гавранови и пси, иза њега „allerhand Toten- und Elfenvolk oder auch Schweine und andere Tiere"*

(E. H. Meyer, o. c., 384). Свети Сава је, дакле, овде исто што и Водан у својој функцији „дивљег ловца" — бога олује. Такође би се згодно могао упоредити и са Дионисом Загрејем, који је исто тако „der wilde Jäger, Totengott und Seelenfänger"** (в. Ludwig Weniger. Feralis exercitus, ARW, 10, 1907, 80). И наш некадашњи врховни бог могао је, дакле, бити замишљен као „дивљи ловац", ο μεγαλως αγρευον.

Са хтоничним божанствима обично је у вези и **петао.** Још у старовавилонској религији он је манифестација **Нергала**, бога доњега света (O. Keller, Die antike Tierwelt, Leipzig, 1913, 2, 138). Много је важније што је код класичних народа петао познати атрибут не само Персефонин (O. Gruppe, o. c., 79?, 8; F. Dölger. Der heilige Fisch, Münster i. W. 1922, 2, 406 ид) него, што је за нас нарочито важно, и **Хермесов** (O. Gruppe, 13212; O. Keller, 2, 137; Dölger, 1. c.: P. Raingeard, Hermes psychagogue, Paris, 193?, 356 ид и индекс, стр. 636; S. Eitrem, Hermes und die Toten, Christiania, 1909, 30). Иначе се он често жртвује херојима и хтоничним божанствима, каква су римски Лари и мисирски Анубис (упор. P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, Leipzig u. Berlin, 1910, 142; A. Dieterich, Kleine Schriften, Leizpig und Berlin, 1911, 40[5]; Adam Abt, Die Apologie des Apuleius, 198; Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913; 75; 78); Шефтеловиц (I. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Giessen, 1914, 19) мисли да се петао жртвује и Ескулапу зато што је овај у основи **хтонично** божанство; петлова веза са хтоничним култом уопште врло је присна (упор. E. Fehrle y Schweizer. Arch. f. Volkskunde, 16, 27 идд).

* „разноврсно мноштво мртваца и вила или свиње и друге животиње"
** „дивљи ловац, бог мртвих и хватач душа"

Петао је, све до у XVIII век, приношен на жртву светоме Виту у Прагу (I. Scheftelowitz, o. c., 56) — а свети Вид заменио је (в. Нидерле, 141) ранијег незнабожачког Световида, који је код Словена био велико хтонично божанство (в. доле, глава 20). У германској религији црни петао је тица богиње доњега света, **Хеле** (Karl Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie[2], Bonn, 1864, 407; Guntert y Handwörterbuch, 3, 1335). Петао је, међутим, у вези са оним нашим свецима за које смо видели да су наследници старинског нашег бога мртвих: то су свети Мрата и свети Сава. Са светим Мратом стоји петао у интимној култној вези утолико што му се прописно приноси на жртву. Многобројне примере ове жртве навео је Ст. Димитријевић (o. c., 84 идд); што је врло важно, тај црни жртвени петао евентуално се идентификује са божанством коме се на жртву приноси (њега називају „Мратом", Ст. Димитријевић, 85; 86; да је животиња која се жртвује у основи, и првобитно, идентична са божанством коме се жртвује, то је иначе у историји религије доста познат случај, упор. нпр. S. Reinach, o. c.. 3, 60; L. Malten, o. c,, 214).

Много је још занимљивија веза петла са светим Савом. Петао је, у најпотпунијем смислу, био атрибут светога Саве, као што је орао атрибут Зевсов, а сова Паладе Атине. Култна веза види се и у томе што је, према народним веровањима, свети Сава благословио петла (ГЗМ, 12, 1900, 348). У народној традицији изриком се каже да је свети Сава **увек носио уза се петла** (М. Ђ. Милићевић, Краљ. Срб., 331 = Ћоровић, III, 21; Ст. Димитријевић, o. c., 121); и објашњење, које се у таквим приликама додаје: да му је тај петао требало тобоже да каже кад је које време, баш због тога што је (бар у оној форми у којој је саопштено у приповеткама) и наивно и апсурдно, доказује да је народна традиција верно сачувала старинску, давно већ неразумљиву чињеницу да је свети Сава имао поред себе петла.

И у многобројним причама у којима се каже како је светоме Сави, када је путовао, подметнут петао у бисаге (упор. нпр. Отаџбина, 4, 48 =Ћоровић, III, 30; Старинар, 10, 1893, 69; БВ, 12, 1897, 153; 275 = Ћоровић. II, 25; БВ, 13, 1898, 303; СЕЗ, 20. 1913. 514 == Ћоровић, III, 65; СЕЗ. 21, 1921, 309; Н. Шаулић Српске народне приче, Београд, 1925, 1, 2, № 18. За друга места в. Ћоровић уз II, 25 и III, 65) изгледа да налазимо потврду за чињеницу, доцнијим приповедачима несхватљиву и зато на свој начин испричану и образложену, да је петао припадао светом Сави, односно божанству које је он сменио, као атрибут.

Од магичних **предмета** који су били атрибут нашег врховног бога, на првом месту треба споменути покривач на глави, **капу** или неку врсту капе. Док се остала божанства и демони замишљају гологлави, са божанствима и демонима доњега света ствар стоји друкчије. Бог

доњега света код Грка, **Хадес,** има чувени **шлем,** "Αιδος κυνεη, који чини невидљивим (O. Gruppe, o. c., 399). За друго хтонично божанство, Хермеса, такође је карактеристичан покривач на глави, који може имати разне облике (πιλος, πετασος, κυνη, в. P. Raingeard, o. c., 390 идд). На грчким рељефима **покојници** имају на глави πετασος (в. L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn, 1903, 111 ид). Код Германаца **шешир** је карактеристичан за Водана (E. H. Meyer, o. c., 370; Karl Helm, o. c., 265), исто тако и за **Нехаленију**, која је такође хтонично божанство (K. Helm, 388; Karl Simrock, o. c., 391; F. R. Schröder, Germanische Urmythen, ARW, 35, 1938, 232); такође и за хтоничне демоне (упор. један случај у W. H. Roscher, Das von der „Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side, Leipzig, 1896, 28). Шешир или капа је, дакле, карактеристичан атрибут за божанства доњега света.

Занимљиво је, међутим, да се и код нас капа, и то очевидно чаробна капа, јавља увек у вези баш са оним личностима за које смо утврдили да **су наследници, или хипостазе старинског српског бога мртвих.** У Вук, Прип., 43: „Соломуна проклела мати" спомиње се **капа** светота Јована, која је, по свој прилици, имала чаробну моћ, мада се то у приповетки, иначе јако фрагментираној[4)], не каже изриком.

У дуалистичкој скаски БВ, 9, 1894, 58, исконски ђаво, антипод Божји — за кога ћемо мало доцније видети да је у ствари старинско српско божанство мртвих — има чаробну „ћулавку" (капу), у којој је почивала сва његова „сила и моћ". Та ћулавка — што је такође карактеристичан детаљ — дошла је после, преваром, у својину светога Аранђела, за кога такође знамо да је наследник или хипосгаза старинског српског бога мртвих. У варијанти ове скаске Вук, Пјесме, 2, 16, противник Божји (овде „цар Дуклијан") има, поред чаробне коруне, још и чаробну **капу** („цар коруну врже под капицу", стих 46). Занимљиво је да је у овој скаски коруна прешла, преваром, у својину светога Јована, који је такође хипостаза старинског српског бога мртвих. Најзад, црвена капа[5)] је у нашим скаскама неизоставан атрибут демона рудника, тинтилина (в. СЕЗ, 50, 1934, 175), а ови демони стоје у извесној сродничкој вези са Дабогом, онако као што патуљци стоје у вези са Воданом, патеци (παταικοι), који такође имају на глави капу, са Зевсом (по J. Гриму, o. c,, 1, 384), а грчки Кабири са Хефестом (за све њих такође је карактеристична капа, упор. A. Furtwängler, Zwei griechische Terrakotten, ARW, 10, 1907, 328 ид).

Други атрибуг божанства и демона доњега света јесте **огртач,** који може бити чаробан (Handwörterbuch, s. v. Mantel), и какав налазимо и у народним приповеткама (упор. нпр. Bolte—Polivka, Anmerkungen, 1, 470; 482; 2, 319; код нас СЕЗ, 41, 1927, № 52; 55; IV, 11). Огртач је, пре свега, врло важан комад из **Хермесове** гардеробе (в. Raingeard, 396 ид). Хермес се, по огртачу, и назива у магичним текстовима χλαμυδιφορος[6)]*. Код Германаца огртач је карактеристичан за **Водана.** (J. Grimm. o. c., 1, 121; E. H. Meyer, 370; Simrock, o. c., 198 идд), и то у толикој мери да је Водан по томе атрибуту чак добио и надимак Hakelberend, тј. „онај који носи огртач" (J. Grimm, o. c,, 3, 769 ид; Hermann Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle, 1923, 152). Осим Водана, носе огртач и аветињска бића која су му блиска и, евентуално, из његове пратње (упор. Jungbauer у Handwörterbuch, 5, 1585, ид). На грчким рељефима хламис носе покојници (в. L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn, 1903, 111 ид; упор. о овоме и S. Eitrem, Hermes und die Toten, 45).

* онај који носи кабаницу

Значајно је, најзад, да је огртач карактеристичан атрибут и **ђавола** и **Смрти** (Jungbauer, 1. c.); у Еврипида Смрт, по огртачу, има епитет μελαμπεπλος** (Eurip. Alc., 843, где песник Танатоса назива ανακτα τον μελαμπεπλος νεκρων, упор. и Radke[7)], o. c., 17, 103), а Смрт се обично идентификује са самим богом доњега света, Хадесом (упор. Johannes Weiss, Der erste Korintherbrief, Göttingen, 1925, 360). Најзад, огртач је врло познати атрибут светога Мартина; о томе огртачу причају се етиолошке легенде; такав или тобоже такав исти огртач у доба франачких краљева ношен је, у борби, пред војском (Jungbauer у Handwörterbuch, 5, 1585, и Sartori, ibid., 5, 1708). Као што се види, огртач је карактеристичан атрибут за Хермеса и Водана, и за божанства и демоне њихове категорије — дакле, за божанства мртвих[8)].

** обучена у црно

Занимљиво је, међутим, да се огртач и у нашој религији доводи у везу и са светитељима и са демонима за које смо утврдили да су наследили старинског српског бога мртвих. У већ цитираној приповетки „Соломуна проклела мати" (Вук, Прип., 43) каже се како су ђаволи нашли „светога Јована штаку, капу и **одежду**". Одежда није ништа друго него првобитни **огртач,** од кога је interpretatio christiana начинила — кад је реч о одећи једног светитеља — одежду: код оваквог триплицитета магичних дарова, који се археолог не би сетио Хермеса са архајских рељефа и гема, са његовим хитоном, капом, и штапом? (о њима в. Eitrem у Pauly—Wissowa, 8, 767, и Reingeard, 389 идд). "**Одежда** светога Јована" спомиње се (поред „штаке Немањића Саве, златне круне цара Константина и крсташа-барјака српског кнеза Лазара") као врло моћна реликвија у песми Вук, 3, 15, и у другим песмама (в. Вукову примедбу уз 1. с.). У једној козмогонској скаски из Босне одежда се јавља као атрибут **светога Аранђела:** њему је Бог, кад је створио свет, дао „двије одежде: боготкану и богоплетену; с тим је он стварао — рађао и, растварао — душе одузимао" (СЕЗ, 32, 1925, 381, § 131).

Занимљив је и чаробни огртач **светога Саве.** Када су једном светога Саву и некога попа, који је с њим ишао, бацили у зажарену пећ, свети Сава дочекао је попа, "узео га на крило, и **прикрио својом горњом хаљином,** да не изгори, те тако и поп остаде жив" (БВ, 25, 1910, 359 = Ћоровић, II, 79; такође и Вук Врчевић, Српске народне приповијетке, II, Дубровник, 1889, стр. 10). Овај случај занимљив је због тога што је типичан и у **Водановим** легендама; према легенди коју нам је саопштио Саксо Граматик (1, 40; упор. J. Grimm, о. с., 1, 121), стари Водан узео је исто тако свога штићеника Хадинга под огртач и однео га кроз ваздух. Као што се види, огртач је, код нас, карактеристичан **баш за оне исте светитеље** за које смо утврдили да су наследници старинског српског бога мртвих, дакле је, после свих горе наведених аналогија, извесно да је и тај старински наш бог имао огртач међу својим атрибутима.

Најзад, није случајно да је једна врста примитивног огртача карактеристична још за једног нашег хтоничног демона — за вампира или вукодлака: тај демон „кажу да све иде са својијем покровом преко рамена" (Вук, Рјечн., s. v. вукодлак; упор. и ГЗМ, 14, 1902, 293). Ако се вукодлаку одузме или сакрије покров, он губи своју моћ и не може да се врати у гроб (в. СЕЗ, 41,, 1927, № 170; као што и змај губи снагу када му се одузме кошуља, в. нпр. Школски вјесник, 10, 1903, 76). Вукодлак, демонски вук, или пола човек пола вук, сродан је, међутим, са српским Диспатером: шта је, уосталом, друго српски бог мртвих него апстракција, плерома свих вукодлака?

Идући атрибут пружа нам нешто компликованију слику. То је **штап** или **штака.** Он се, у модерној традицији, јавља као атрибут оних светитеља за које смо утврдили да су наследници старинског бога мртвих: светога Јована, светога Аранђела, и светога Саве.[9)] Штака светога Јована спомиње се, уз остале атрибуте, у Вук, Прип., 43; ту се моћ њена види из тога што се њоме разгоне ђаволи. Свети Аранђео има копље, којим вади душе. Најчешће се спомиње штап (или штака) као **нераздвојни атрибут светога Саве.** Домаћину код кога је свети Сава (за казну божју, и инкогнито) служио пуних дванаест година, пало је у очи да у тога његовога радника „има један штап **с којим се он никад не растављa** (Ћоровић, II, 127). У Ћоровићевом зборнику спомињу се штап или штака светога Саве на неких **четрдесет** места (упор. индекс s. v. штака, и варијанте споменуте уз поједине приповетке).

Штака светога Саве спомиње се на првом месту међу реликвијама у познатој песми (Вук, 3, 15) „Московски дарови и турско уздарје". Штап светога Саве има изванредну магичну снагу: њиме се отварају извори (Ћоровић, II, 4; III, 1; 40; 51; 58; 62; 69; 72; 99), претварају људи у животиње и друге облике (Ћоровић, II, 12; 33), прави се пут у мору (Ћоровић, III, 67), олакшава жени порођај (Ћоровић, II, 46), и тако даље (в. и мало доцније). Важно је, међутим, да се штап, у разним формама, јавља као **важан атрибут хтоничних божанстава која су са нашим богом мртвих сродна:** Хермеса (в. Raingeard, 402 идд; F. J. M. de Waele, The Magic Staff or Rod in Graeco - Italian Antiquity,1927,29 идд.)[10)], Хадеса (Pindar, Olymp., 9, 50 Christ, и Raingeard, 403), и Водана (Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 4, 213).

То нам даје повода да верујемо да је и наш старински бог мртвих имао штап као свој атрибут. Још више ћемо се уверити да је ово тачно када констатујемо да и код споменутих наших светитеља, и код сродних хтоничних богова из грчког и германског паганизма, штап има исте магичне моћи, и врши исте функције, исте главне задатке. Хермес својим штапом вади људима душе, па их води или тера у доњи свет[11)], али тако исто може и да их врати у тело и мртвог човека оживи[12)]. Даље, Хермес својим штапом претвара људе у животиње (нпр. Минијаде у ноћне тице, в. Anton. Liberal., 10), или у камен (Батоса, ibid., 23) — *а* претварање, метаморфоза у митском начину изражавања обично је исто што и смрт дотичног јунака. Сличну функцију има и Воданово копље утолико што онај кога то копље додирне има да умре, в. E. H. Meyer, 375; Simrock, 195 идд.

У традицији о светоме Сави лепо се види да његов штап или штака има **исту овакву чаробну моћ:** он ударом штапа или штаке оживи мртвог у гробу (Ћоровић, II, 56), и вука којега је ђаво од глине створио (Ћоровић, II, 108); од врана ствара овце (БВ, 12, 1897, 264 = Ћоровић, II, 33), бездушног човека претвара у камен (БВ, 13, 1898, 139 == Ћоровић, II, 12). Али има један редак мотив, у вези са овим атрибутом, и у старинским незнабожачким легендама и у традицији о светоме Сави: то је мотив штапа, или копља, или џилита који **се, кад је бачен, сам враћа** и долази у руке своме господару. Такво је, у индијској митологији, Индрино копље, код Германаца Торов буздован (в. J. Grimm, o. c., 3, 264; E. H. Meyer, o. c., 158), а можда и **Воданово** копље (упор. E. H. Meyer,. 1. c.)[13)].

У светосавској традицији спомиње се нешто слично — **штака светога Саве која долази сама своме господару у руке:** „кад је свети Сава ступио у јерусалимску цркву на врата, **срела га је штака сама, а нико је није носио нити држао, те** пред њега стала" (БВ, 13, 1898, 168 = Ћоровић, II, 44). — Све ово доказује да српским светитељима Јовану, Аранђелу и Сави доиста припада штап, или штака, или ραβδος (који је могао бити престилизован у копље), као атрибут који су наследили од старинског српског бога мртвих.

Од магичних предмета и утвари који се јављају као атрибути светога Саве ваља споменути и **суд за воду.** Тај суд, најпримитивнији какав се може замислити — обична тиквица — свети Сава, према традицији, носио је увек са собом (упор. Ст. Димитријевић, о. с,, 117; 118; 119; 122; 126; М. Ђ. Милићевић, о. с., 331 = Ћоровић, III, 26; ГНЧ, 21, 1901, 164 == Ћоровић, III, 31). Да је и тиквица, као и други атрибути, од светога Саве нераздвојна, види се по томе што се је народна машта, из разних разлога, често за њу интересовала: као што постоје етиолошке скаске у вези са крађом другог атрибута светога Саве, петла (в. горе), тако постоје и скаске у вези са крађом његове тиквице (в. скоро сва горе наведена места, и уз то и Н. Шаулић, Српске народне приче, Београд, 1931, 1, 3, стр. 71); народ још зна да је тиквица била „лепо окићена" (Ст. Димитријевић, о. с., 118; в. и доле, гл. 18); у стени на којој су, према легенди, остали трагови боравка светога Саве, народни приповедач није пропустио да пронађе и траг, место где му је стајала тиквица (Ст. Димитријевић, 117).

Можда са овим стоји у вези и култна легенда о обичају у Сићеву да уочи Светога Саве сви учесници на заједничкој обредној гозби пију редом вино **из једног врча** говорећи: „овако је свети Сава благословио" (Ј. Поповић. Свети Сава у Сићеву, Слава, 9, 1896, 26 ид == Ћоровић, III, 29 и Ст. Димитријевић, 12). Није, међутим, случајно што је суд за воду, чаша или пехар, или рог за **пиће**, атрибут божанстава која су са незнабожачким претходником светога Саве сродна: Хермеса (в. Eitrem у Pauly—Wissowa, 8, 760; Scherer у W. H. Roscher, Ausführl. Lex.**,** 1, 2352, и 2426; Raingeard, 427 ид), галског Диспатера (Mac Culloch, The Religion of the Ancient Celts, Edinburgh, 1911, 36 ид), словенског Световида (Leo Weber, Svantevit und sein Heiligtum, ARW. 29, 1931, 77). Према томе, можемо сматрати за врло вероватно да је и некадашњи наш бог кога је свети Сава заменио — имао као свој атрибут тиквицу или други какав реципијент за воду. Важно је при томе да су и друга божанства и нека митска бића — Световид, Трачки коњаник, Марко Краљевић, ђаво — за која ћемо имати прилике доцније да утврдимо да су са нашим старинским богом сродна, имала такође исти атрибут.

Један од атрибута хтоничних божанстава јесте и **обућа.** Међу старим грчким боговима Хермес, готово на свим споменицима без изузетка, има обућу — једини он мимо остале грчке богове (P. Raingeard, 397), и та обућа карактерише га **као хтонично** божанство (P. Raingeard, 399 и 401). Обућа је карактеристична и за „дивљег ловца" (упор. Jungbauer у Handwörterbuch, 7,

1304), и уопште за хтонична божанства и демоне (в. S. Eitrem, 44). Наша традиииja зна за **опанке** светога Саве, који се спомињу у многим легендама (Ст. Димитријевић, о. с., 75; 113; 116; 120; Ћоровић, III, 28), и за које се често везује мотив сакралне крађе (Ст. Димитријевић, 113; 116; 120). Не мање занимљива је и чињеница да се свети Сава јавља као заштитник **опанчарског** заната (Ст. Димитријевић, 16; 25; 27; Ст. М. Мијатовић, Занати и еснафи у Расини, СЕЗ, 42, 1928, 79). Према томе, вероватно је да је и некадашњи наш бог мртвих имао као свој атрибут и обућу. Ово верујемо утолико пре што је обућа, још у много већој мери него за светога Саву, карактеристична за друге хипостазе некадашњег нашег бога: за Марка Краљевића, ђавола, „цара у опанцим" (о чему в. доцније, у глави 14 и 15).

Епитете (реч је само о култним епитетима, а не и о евентуалним песничким) и **епиклезе** — два појма која се често поклапају — свакако је имао и наш некадашњи бог мртвих, и ми ћемо у току овога рада имати прилике да се на њих навраћамо. Сада ћемо се задржати само на једном. У Босни, кад упролеће ветар јако зафијуче, каже чобаница: „Прођи с Богом, **путниче**! У бијелу нећељу нити сам ткала ни прела" (ГЗМ, 14, 1902, 157). У бурном ветру, дакле, према народном схватању, манифестује се, или га предводи, бог или демон чији је култни назив κατ ευφημισμον* **путник.**

* еуфемистички

Неће бити тешко да утврдимо на које се биће овде мисли када подсетимо да је тај наш „путник" и по **имену** и по својој **функцији идентичан са германским Воданом,** који се на исти начин појављује у бесном ветру, и који такође **има епитет** „**путник**" („Vegtamr", „Gangleri", „viator indefessus", в. E. Mogk у Hoops, Reallex., 4, 561; J. Grimm, о. с., 1, 135; Martin Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena, 1935, 69 ид. Упор. и мој рад „Ћорава Анђелија" у Sborník praci věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 33). Вечити путник је и грчки Хермес (упор. нпр. W. H. Roscher, Ausführl. Lex. 1, 2367; Eitrem у Pauly—Wissowa, 8, 778, за кога смо до сада у више махова утрдили да је са старинским нашим мртвачким богом. сродан. Важна је још и чињеница да се у српским легендама јавља као вечити путник свети Сава, а такође и свети Никола[14]; за оба ова свеца, међутим, ми смо видели да долазе у обзир као наследници некадашњег нашег врховног бога. Штавише, свети Никола се у популарним српским молитвама по правилу увек и апострофира као „путник" (упор. Јавор, 1883, 90[1], и Sbornik praci, о. с,, 34). Од других хипостаза нашег некадашњег бога долазе још у обзир као „путници" Марко Краљевић и ђаво (в. доцније).

Функције великог хтоничног бога, исто онако као и његове способности, многобројне су и различите: εστι γαρ τις... εν ουρανω θεος αθλιωτερος εμου — тужи се Хермес својој мајци (Lucian. Dial. deor., 24) — ος τοσαυτα πραγματα εχω μονος καμνον και προς τοσαυτας υπηρεσιας διασπωμενος * Многе од тих функција споменуте су већ; о другима биће говора у току овога рада.

* има ли на небу бога јаднијег од мене који сам морам да радим толике ствари и да се растржем толиким службама?

Овде ћемо се задржати само на једној. Водан зна све занате, и створио је или пронашао многе ствари; он је бог практичне мудрости, „weisester Zaubergott"** (E. H. Meyer, о. с., 518 и 379 идд; в. и R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, 256 идд; E. Mogk у Hoops, Reallex., 4, 562). Дословно исте ствари могу се рећи и за грчког Хермеса (упор. нпр. W. H. Roscher, Ausführl. Lex., 1, 2366, и Adolf Kleingünther, Πρωτος ευρετης, Leipzig, 1933, 30). Није случајно што се и о нашем светом Сави прича исто: и за њега народна традиција каже да је „знао све занате" (БВ, 13, 1898, 167 == Ћоровић, II, 18) и да је проналазач многих ствари.

** "најмудрији бог чаробњак"

Али за нашу тезу од битне је важности чињеница да се свети Сава јавља као **врач** који исцељује. Кад се којој жени „развије" пупак, помаже јој се овом басмом: „Свети Саво, зави

пупак! Не порад зле жене, него порад добра човека. Камена вечера, камена постеља, камен под главу!" (Весник Српске Цркве, 3, 1927, 57 ид = Ћоровић, II, 17); уз ту басму прича се култна легенда, у којој се каже како је свети Сава лично некој жени (иако то није заслужила) исцелио пупак, и на тај начин дао образац за оваква бајања. Такође постоји басма, са именом светога Саве, и против змијиног уједа; historiola је врло слична горе споменутој басми приликом болести пупка (в. ГЕМ, 9, 1934, 100 идд).

И у том, дакле, погледу подсећа нас свети Сава на **Водана,** који је — као што га и представљају и књижевна традиција и Merseburger Zaubersprüche (E. Mogk у Hoops, Reallex., 4, 562, и E. H. Meyer, 32 ид; W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, 299, цитира једну старинску басму у којој Водан, као и свети Сава, **лечи од змијског уједа**) — врач-помагач par exellence[14a)], који познаје басме, и чије се име у басмама спомиње. Природна ствар, уосталом, кад знамо да се хтонична божанства, са Хермесом на челу, сматрају за покровитеље и творце врачања (упор. Adam Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, Giessen. 1908, 46 идд; 194; Maybaum, Der Zeuskult in Boeotien, Doberan, 1901, 17; S. Eitrem, o. c., 23).

XII ИМЕ И ЕПИКЛЕЗЕ

Говорити о **имену** божанства чији је култ од пре толико векова напуштен, и о коме нам иначе уопште недостају историјска документа, није лака ствар, али није ни немогућа. Ма колико да питање на први поглед изгледа компликовано, има ипак начина да се дође до потребних сазнања. Треба, пре свега, у томе циљу учинити анкету међу данашњим **особеним** именима. Ми наиме морамо рачунати са могућношћу да су понека народна особена имена у ствари била некада **теофорна,** ονοματα φεοφορα, и да у себи крију, или чак без икакве измене репродукују, имена старих богова. За грчка имена утврдили су ову ствар Херман Узенер (Götternamen, Bonn, 1896, 349 идд) и Ернст Ситиг (Sittig, De Graecorum nominibus theophoris, Halis Saxonum, 1911); Ситиг је мишљења да су оваква имена праиндоевропска; упор. ипак O. Gruppe, Bericht, 233.

Код нас се у ову категорију могу евентуално убројити имена каква су Перун (и његова хипокористика Пера, која, међутим, нема везе са грчко-црквеним именом Петар)[1)], и Световид. Не мању вредност за одређивање имена наших некадашњих божанстава имају и **топографски** називи. За познавање грчке религије искоришћују се они одавно и систематски (упор. литературу у O. Gruppe, Griech. Mythol., 742). Са великим успехом примењен је овај метод и у нордијским религијама, и ту је нарочито везан за име Норвежанина Магнуса Олсена (упор. ARW, 31, 1934, 224 идд). Код нас је неколико занимљивих сугестија у вези са Перуном дао С. Тројановић (Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17, 1911, 114, ид).

У српским скаскама највећи противник Божји, који је „Боже прости, био силан као Господ Бог на небесима", назива се **Дабог.** О томе Дабогу прича се у једној скаски, која је забележена у Мачви, ово: „Био Дабог цар на земљи, а Господ Бог на небесима. Па се погоде: грешне душе људи да иду Дабогу, а праведне душе Господу Богу на небеса. То је тако дуго трајало, док се Господу Богу ражали што Ддбог много **преко мере душе прождире,** па стане мислити како би силу Дабогову укротио". Даље се прича како се Богу родио син, који пође да од Дабога тражи своју очевину. Дабог „од тешке јарости зине да му се једна виличетина вукла по земљи, а другом у небо додирао, не би ли и сина Божјег прождро. Али му син Божји не даде ни данути, него га удари копљем у доњу вилицу и усправи копље, те му се и горња вилица на копље набоде. И како је онда син Божји копљем вилице развалио, тако стоји и данас, и стајаће векн амин. А све грешне душе што их је Дабог од памтивека **прождро**, покуљају из уста и оду са сином Господа Бога на небеса" (Вила, 2, 1866, 642).

Скаска је несумњиво дуалистички обојена; праобразац (преко богумилске традиције) треба јој тражити, вероватно, у иранским дуалистичким скаскама (богумилских скаски о уговору између Бога и Сатанаила, по коме су живи имали припадати Богу а мртви Сатанаилу, било је много, упор. O. Dähnhardt, Natursagen, 1, 39 идд; 236 идд; упор. и нашу скаску "Господ и Јахудија Бого", ZNŽOJS, 3, 1898, 243 ид). На ту страну упућује нас и чињеница да је борба

између сина Божјег и Дабога описана по шаблону који је за оријенталне митове типичан и који познајемо још из вавилонске митологије: бог светлости, син бога Еа, Мардук, напао је исто овако на чудовиште Тијамат, развалио јој уста и убио је стрелом, па је онда од једне половине њеног тела начинио небо, а од друге планину на којој ће становати небеска тројица (в. епску песму „Енума елиш", IV таблица, у: A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer, Jena, 1921, 44 идд); премда за испитивање извора овога детаља мора доћи у обзир и чињеница да је он познат и у германској митологији, у скаски о Имиру, по којој је свет постао такође из делова тела убијенога дива (упор. Hermann Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, 326 идд); или у германским митовима о козмичком вуку (Fenriswolf), са којим Аксел Олрик упоређује целу нашу скаску о Дабогу (Axel Olrik, Ragnarök, Die Sagen vom Weltuntergang, Berlin u. Leipzig, 1912, 95).

Али то је све споредно. Главно је да се Дабог из скаске **јавља баш у оној функцији** за коју смо видели да је за српског бога мртвих карактеристична: он је, као и Хадес, Кербер и друга слична божанства, бог који **прождире** мртве[1a)], „јад несити" (Петрановић, Епске пјесме старијег времена, 2), — представа која је одувек била популарна (упор. нпр. Catull. c. 3, 14) — и ми имамо, према томе, право да га са овим богом идентификујемо. Да на ово доиста имамо право, доказ је и то што се у једној босанској варијанти споменуте наше скаске, објављеној у СЕЗ, 32, 1925, 381 ид, **место Дабога јавља свети Аранђео** — дакле, онај светац за кога смо утврдили да је наследник старинског српског бога мртвих.

Друга скаска у којој се Дабог спомиње забележена је такође у западној Србији, у истом месту и од истог скупљача (в. Вила, 3, 1867, 655). И она је дуалистичког порекла; и у њој се Дабогом назива противник Божји.

Трећи документ налазимо у чланку о сребрном цару, од Тих. Р. Ђорђевића (ГЕМ, 7, 1932, 106 идд). Из материјала који нам је ту саопштен можемо закључити да је тај наш сребрни цар у ствари (антропоморфно) божанство или демон рудника; он има људски облик, и сав је од сребра, или му је бар глава сребрна. Скаске које су нам о њему познате (једна у Пирха, Путовање по Србији у години 1829, Београд, 1891, 83; друга у Подунавци за 1848, 182 — по Т. Р. Ђорђевићу, 1. с.; Трећа у М. Ђ. Милићевића. Кнежевина Србија, 1083 ид; четврта и пета у Т. Р. Ђорђевића, 1. с.) везане су све за рудник Кучајну, али да је такво веровање старије и општије, доказ је тај што се за **сваки** рудник уопште верује да има свог божанског или демонског чувара (упор. Mackensen у Handwörterbuch, 1, 1071 идд), или „цара" (упор. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1, 386), и што је, на пример, прича о демону рудника са металним телом позната и другим Словенима, на пример Пољацима (Kühnau, Schlesische Sagen, Leipzig, 1911. II, 411). Сребрни цар из Кучајне даје рударима руде обилато и колико год желе; али када су ови покушали да и **њега** силом извуку из рудника, позвао је он оближње реке у рудник и све рударе потопио. Из ових детаља лепо се види и област тога сребрног цара и његов ранг: он је, несумњиво, у овом случају **бог** рудника и руднога блага.

Исто тако јасно је да је његова природа хтонична, и у том се погледу он најбоље може упоредити са Хермесом, који је такође бог рудника и блага скривеног у земљи (в. S. Eitrem у Pauly— Wissowa, 8, 784). Према томе, сребрни цар има потребне карактерне црте нашег хтоничног, националног бога, са којим се слаже и по томе што је πλουτοδοτης, и по томе што је од **сребра,** како се он радо представљао у иконографији (в. горе, гл. 8).

Сада долази оно што је најважније, наиме чињеница да се **брдо** у коме је живео сребрни цар назива **Дајбог.** Ми из историје религије знамо да се место или елеменат у коме неко божанство или демон борави назива често **истим именом** којим и дотично божанство или демон, на пример, код старих Грка. реке Ахелој, Аретуса, Еридан, Рез; острва Аталанта, Делос, Скила, Хриза; градови и насеља Атина. Граја, Ламија, Орхомен, Пријап, Химера; па онда нарочито **брегови и планине:** Акамас, Алким, Акритас, Кодас, Мимас, Оромедон, Пелор, Сарпедон, Тајгет, Тмол, и многе друге (упор. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 742 идд, и литературу која се ту наводи. За сличну појаву код северних Германаца упор. ARW, 31, 1934, 224 идд). Исто тако, и наш Дабог је име и брда и божанства које је у том брду.

Према томе, име или надимак и епиклеза нашег великог националног бога било је Дабог. То нас не изненађује, из два разлога. Прво, што то његово име, које значи deus dator, δωτωρ

εαων (упор. Krek, Einleitung^2, 391, и Niederle, 110) доиста потпуно одговара његовом карактеру и функцијама. Друго, што је бог са тим именом био познат и другим Словенима (Русима, вероватно и Пољацима, упор. Krek, Einleitung^2, 391 идд. Јиречеково супротно гледиште демантовано је новијим документима, упор. Јагић у Arch. slav. Philol., 5. 1881, 4 идд; Machal, Nakres, 31; Niederle, 110), и можда био и општесловенско божанство.

Штавише, Дабогово име сачувано је и до данашњег дана, не као цело име, него као хипокористика, за ђавола: најглавнији ђаво, наиме, назива се **Даба** или **Дабо**, или, најчешће, **хроми Даба.** Ми ћемо мало доцније, у глави 14, имати прилике да се уверимо да је старински национални бог, Дабог, када су Срби примили хришћанство, проглашен за злог демона и изједначен са ђаволом, исто онако као и полапски Црнобог. Према томе, ђаво из данашњих веровања, који се зове Даба, **није ништа друго него старински Дабог.** Хипокористична форма „**Даба**" старога је датума и морала је бити употребљавана још за време паганизма, и постала је као captatio benevolentiae. Упор. и форму Пера према Перун.

Од теофорних мушких **имена** начињених према Дабогу спомињу се у RJA Даба, Дабиша, Дабоје. Пада у очи да се сва та имена налазе само у старим споменицима [за Дабу в. Новаковић, Пом., 57; Дабиша је познати краљ босански с краја XIV века, а име се јавља и у XV веку (Stari pisci, l, IX); Дабоје се јавља у споменицима XIV века (в. Даничић. Рјечн., 1, 253 и 3, 582)], а данас нису више у употреби: то би значило да су имена постала онда када је Дабог још био бог, и да су изишла из употребе онда када је прекинута веза са његовим култом. Од теофорних презимена имамо Дабић и Дабовић, која се, с обзиром на то да се презимена теже мењају, могу често чути и данас. Од топографских имена наводи Даничић Дабин кључ, у београдском округу (RJA, 2, 216).

XIII ХРОМИ ВУК И ХРОМИ ДАБОГ

Још одмах у почетку овога рада споменули смо легенду о старинском богу вукова, који вукове о своме дану сакупља да би им поделио храну. Легенда је, као што смо том приликом утврдили, добро позната свима словенским народима (упор. нарочито J. Polívka, Vlči pastýr, Sbornik praci věnovaných Tillovi, Praha, 1927, 159 идд), према томе: она је стара и аутентична; чињеница да је то **култна** легенда, којој је циљ да објасни људску жртву вуку, још је један доказ више за њену старину и аутентичност. Такође смо утврдили да је то вучје божанство у ствари старинско српско (евентуално и општесловенско) божанство доњега света. Њега су, када су Срби (и Словени) примили хришћанство, заменили разни хришћански свеци: свети Сава, свети Аранђео, свети Мрата, свети Ђорђе (в. СЕЗ, 31, 1924, 157 идд; Поливка, 1. с.; горе, гл. 2 и 4). То божанство легенда, дакле, претпоставља у **људском** облику.

Међутим, извесни подаци указују на старије стање ствари. Према легенди из Сврљига, вукове не сазива божанство у **људском** облику, него **вук,** један нарочити хроми вук (БВ, 9, 1894, 40); исти случај имамо и у легенди из околине Вараждина (Valjavec, Narodne pripovijesti^2, Zagreb, 1890, 93 ид, бр. 4). Вучји облик има то божанство и у другим легендама код Ваљавеца (в. бр. 2; 3; 6; 7; 9). Већ из овога довољно би било јасно да се божанство о коме је у целој овој расправи реч јавља у овим случајевима у свом **најстаријем, териоморфном облику;** такав процес прелажења териоморфног божанства у антропоморфно познат нам је и из других „природних" религија. Из сачуваних наших легенада може се лепо пратити тај процес: нови бог није увек успевао да истисне старог, териоморфног бога, него је овај на неки начин сачувао своју егзистенцију, или бар успомену на себе.

У БВ (9, 1894, 40) свети Аранђео дели вуцима храну, али их сазива хроми **вук,** који им је раније, вероватно, храну и делио; у Ваљавеца (о. с., бр. 2) вучји пастир, који има људски облик, **јаше на вуку**[1a)] и ту је сачуван исти онај однос између старог (териоморфног) бога и новог (антропоморфног) који имамо, на пример, код галске Дијане: она се представља како јаше на дивљој свињи, али она је раније **стварно** била дивља свиња, териоморфно божанство у облику те животиње (упор. Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906. 251; S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 1, 67): и наш старински бог вукова имао је најпре вучји облик, а када је доцније антропоморфизиран, веза са вуком задржана је утолико што он сада на

њему јаше. Синкретизам старога и новога огледа се и у томе што вучје божанство може по вољи узимати на себе људски облик; у Ваљавеца (стр. 93, бр. 4) хроми вук који сазива остале вукове претвара се том приликом у старца; у варијанти легенде о поједеном чобанину хроми **вук,** коме је чобанин досуђен, долази идућега дана међу чобане као хром **човек** (СЕЗ, 32, 1925, 379, § 116).

Чињеница да је старински наш бог замишљен у вучјем облику налази, међутим, потврде не само у легендама о којима смо говорили него и у **култу.** Тај божански вук имао је свој култ, па чак и своје празнике; све то сачувано је — у можда мало ослабљеној, али јасној форми — и до данашњега дана. У зимској сезони томе вуку приношене су жртве. На Божић носи се „**вуку вечера**"; њена садржина, место где се доноси, и цео церемонијал врло су карактеристични: она се састоји из свих јела којих има на трпези — а оваква мешовита жртва приноси се иначе само мртвима и божанствима доњега света (в. ГНЧ, 41, 1932, 168 идд); носи се на раскршће, које је такође зборно место хтоничних демона (в. E. Samter, Geburt, Horhzeit und Tod, Leipzig u. Berlin, 1911, 145 ид; S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania, 1915, 121); када се ту остави, враћа се кући без обзира, αμεταστρεπτι, што такође спада у хтонични церемонијал (упор. E. Rohde, Psyche, 2, 85). На раскршћу вук се апострофира: „Ето, **вуче,** вечерај код мене" ... (СЕЗ, 32, 1925, 377, § 105). На Косову пољу за вука се на Бадњи дан спрема нарочити колач; он се увече износи на кућна врата, и пошто се вук позове, понуди му се тај колач (СЕЗ, 7, 1907, 292). О Мратинцима, и о Светоме Сави, држи се за **вука** пост (в. Ст. Димитријевић, Свети Сава, 73 идд); исто тако чак се и **једноничи** на дан Светога Андрије, Светога Данила (11. XII ст. кал.) и Светога Игњата (СЕЗ, 32, 1925, 377, § 106).

О осталим вучјим празницима, који се држе са изванредном строгошћу (у вези са постом, забраном радова, и са жртвама, чак можда и са **људским** жртвама!). и који се празнују преко највећег дела зимске сезоне, мање-више у целом времену од Светог Аранђела па до Светога Трифуна в. мој рад у СЕЗ, 31, 1924, 160 идд; 164. У тој сезони, међутим, прослављан је и празник нашег великог националног бога.

Иначе, да је у српском паганизму бог доњега света имао најпре вучји облик, а доцније људски, може се учинити вероватним и аналогијама из других религија — грчке, римске, германске, галске, где је божанство доњега света првобитно замишљено у вучјем или, што је према митским схватањима исто (упор. W. H. Roscher, Das von „Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side, Leipzig, 1896, 25; 52; 63), у псећем облику" (упор. Rudolf Herzog, Aus dem Asklepieion von Kos, ARW, 10, 1907, 223; S. Reinach, o. c., 1, 294 идд; L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, 236; Philipp Kropp, Latenezeitliche Funde an der keltisch-germanischen Völkergrenze, Würzburg, 1911, 112).

О томе сасвим примитивном божанству може се рећи још један детаљ, који ће за наша истраживања бити од изванредне вредности. Тај бог, наиме, био је у једну ногу **хром.** Вук коме се, о Мратицима, приносе жртве, и за чији се рачун празнује читава недеља дана, такође је **хром** (СЕЗ, 31, 1924, 163); он се, по тој својој особини, и назива **кривељан** (СЕЗ, 16, 1910, 142), или. код Бугара, **куцулан** (в. Д. Мариновг, Народна вѣра и религиозни народни обичаи, София, 1914, 521 идд). Та хромост његова редовно се наглашава не само у српској него и у бугарској и руској традицији (упор. СЕЗ, 31, 1924, 162; 32, 1925, 379, § 116; Ваљавец, стр. 93 идд, passim; J. Polivka, Vlči pastyr, passim).

Али је не само териоморфни бог хром, него је он ту особину задржао и **када је антропоморфизиран.** Чобанин у кога се је тај вук, у легенди (СЕЗ, 32, 1925, 379), претворио — хром је. Вучји пастир такође је хром (в. Ваљавец, стр. 97). Што је врло важно, и најстарији, најопаснији ђаво хром је („шантави враг" у ZNŽOJS, 19, 1914, 147; упор. и СЕЗ, 32, 1925, 403), а тај ђаво, као што смо већ видели и као што ћемо имати прилике још да видимо, један је од облика у којима је продужио да живи некадашњи наш велики хтонични бог.

Најзад, као најубедљивији пример наводимо познатог нашег демона, **хромога дабу** (в. о њему Вук, Рјечн, s. v. Дабо): у томе изразу — како је лепо сачувано **и име и главна телесна особина** некадашњег нашег Дабога![16)] Слични демон постоји и код Немаца и Француза: то је der hinkende Teufel, le diable boiteux* (упор. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 2, 829; Bächtold-Staubli у Handwörterbuch, 4, 58 идд). Ако је Христова статуа (распеће) из Мерзебурга, на којој је назначено да је Христос **хром** (в. Karl Bornhausen, Die nordische Religionsvorstellung vom

Sonnengott und ihr Gestaltwandel, ARW, 33, 1936, 16), постала према иконографским угледањима на **Водана** (упркос Борнхаузену, који уопште изједначује Христа са старим германским божанством сунца), са којим иначе има додирних тачака („die Seitenwunde... in der Christus und Odin sich angleichen"**, Borahausen, 1. c.), то би био доказ да је код Германаца — можда, у каквој локалној традицији? — баш сам Водан био хром.

* хроми ђаво
** „рана са стране .... у којој се Христос и Водан изједначују"

У једној мађарској скаски јавља се и мађарски старински национални бог као хроми просјак [в. Berthold Kohlbach, Der Mythos und Kult der alten Ungarn, ARW, 2, 1899, 339 (да се божанство и иначе често јавља људима прерушено као просјак, то је позната ствар, упор. СЕЗ, 31, 1924, 1 идд)]. Све то доказ је да је мотив хромости старински и оригиналан.[2)]

Због чега је врховни бог хром? Разлози које Грим и Бехтолд-Штојбли наводе за хромост **ђавола** („Sturz aus dem Himmel, gleich wie der von Zeus herabgeschleuderte Hephäst"*) није добар ни када је реч о ђаволу, а поготову не важи за хромост **Дабогову.** За оцену овога подсећамо да је и Водан био у једно око слеп, а Тир у једну руку сакат[3)]. Да ли немамо, можда, у овом случају **превентивно** ровашење, сакаћење врховног бога, који је, према наивном народном схватању, баш зато што је највећи од свију и нама најскупљи, у исто време и у највећој мери урокљив[4)]?

* „пад с неба, као Хефест кога је доле бацио Зевс"

XIV ЂАВО

У борби са старом вером, хришћанској цркви био је главни циљ да уклони и онемогући **велике** богове; мање важна божанства и демони остављани су, углавном, на миру. По себи се разуме да је најјачи напад био уперен на врховног бога. Не могући да га потпуно елиминише, црква је од њега начинила злог демона, противника Божјег. Главни бог из старе вере проглашен је за ђавола. Од германског Водана постао је ђаво (J. Grimm, Deutsche Mvthologie[4], 2, 767; 847; 860; Simrock, Handbuch, 198; E. H. Meyer, Mythol. d. Germ., 59), исто онако као што смо видели да је са ђаволом изједначен и стари словенски Црнобог.

Ђаво иначе, у паганизму европских народа, није постојао; он је њима постао познат тек преко хришћанства. Нас овде мање интересује његово право порекло [првобитни извор можда **иранска** религија (упор. ипак I. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen, 1920, 51); непосредан извор: личност старозаветног сатане; али још у већој мери: јудејска народна веровања, њихове есхатологије и апокалипсе], а више нас интересује чињеница да су се схватања о њему, и код нас и код других европских народа, самостално развијала, тако да је ђаво примио у себе, асимиловао себи, многобројна и врло различита бића из старе религије и митова, и постао нешто сасвим друго него што је био, некада, у најранијем хришћанству (за Словене упор. Machal, Nakres, 164). У народним веровањима европских хришћана није он ни онако моћан ни онако безусловно зао какав је био у Новом завету. Све то довољан је разлог за уверење да се кроз веровања и традицију о ђаволу могу назрети и евентуално реконструисати бића из старе религије.

Што се тиче ђавола у српским веровањима и традицији, ја сам једном приликом (ГНЧ, 41, 1932, 223 идд) нагласио да је његова личност доста сложена, и да је он, према схватањима која су постала под утицајем цркве, представник греха, противник Божји, непријатељ људски; да се у дуалистичким скаскама и легендама јавља као исконски противник демијургов; да је у приповеткама из циклуса о **преваренom ђаволу** заменио некадашње дивове (упор. и J. Grimm, о. с., 852); и да је према народним веровањима исто што и олицетворени покојник или предак. Са овим нису још ни издалека исцрпени сви случајеви тога унутрашњег синкретизма око ђаволове личности. Он, на пример, и по својој спољашњости (козје ноге; реп), и по своме понашању (наклоност ка свирци и игри. упор. Караџић, 3, 1901, 39; СЕЗ, 41, 1927, 547; ГЕМ, 6, 1931, 5; свакојаке лудорије и мало грубље шале на рачун људи)[1)], подсећа и на старинске

шумске и пољске демоне (упор. и Machal, o.c., 169). За нас је најважније да испитамо могућност да ли су на ђавола пренесене функције и митови са старинског српског врховног бога, и да учинимо покушај да им уђемо у траг.

Није тешко утврдити да се то доиста десило. Личност новозаветног ђавола, који је противник Божји и извор свакога зла, „крвник људски" од почетка ανθρωποκτονος απ αρχης , Io., 8, 44), али који је у исто време веома моћан, „кнез овога света" (ο αρχων του κοσμου τουτου, Io., 10, 31; 14; 30; 16, 11), или чак „Бог овога света" (ο θεος του αιωνος τουτου, II Cor., 4, 4), дошла је цркви као поручена да — како већ није могла да уништи веру у старинског врховног бога — пребаци на ђавола све функције тога бога, и на тај га начин ликвидира и онемогући. Видели смо већ да се то десило и са германским Воданом и словенским Црнобогом. Да је и ђаво у српским веровањима и традицији наследио старинског врховног бога, за то се могу навести врло многи докази. За то говоре и физичке особине, и карактер, и функције, и атрибути, који су заједнички и старинском богу и ђаволу. И ђаво је **црне** боје[2], као уопште хтонични демони (в. ГНЧ, 41, 1932, 195 ид, и М. Петровић, Божанства и демони црне боје, стр. 8 идд), и као и словенски **Црнобог,** и, у извесном смислу, и германски Водан (упор. J. Grimm, o. c., 2, 830). Поред тога, ђаво, односно старешина ђаволски, **хром** је (упор. нпр. СЕЗ, 41, 1927, № 67; 70; 74; ZNŽOJS, 19, 1914, 147; „ћопави" коморџија са сакатим коњем, при копању блага, у СЕЗ, 32, 1925, 403, у ствари је тај најстарији и најопаснији ђаво), а ово је, као што смо горе видели, главна спољашња особина и старинског нашег бога доњега света[3].

И ђаво је **вечити путник:** „ђаволи никако не стоје на једном месту; вечито су на путу" (СЕЗ, 19, 1913, 297), исто онако као што је „неуморни путник" и Водан, и Хермес, и наш старински бог (в. горе, гл. 11); при томе се често наглашује да је **брзина** којом ђаво путује изванредно велика (упор. нпр. СЕЗ, 48, 1931, 286), исто онако као и код Хермеса (в. S. Eitrem у Pauly—Wiss., 8, 778) и Водана (в. Golther, 3:10). Па онда, као најважнија и увек наглашавана привилегија ђавола је да он има **неизмерна блага,** да је бескрајно богат; у вези с тим он је и **давалац** [мада — што је хришћански додатак — под тешким условима (упор., поред осталога, „Јефтајев мотив" у народним приповеткама, и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 2, 329 ид, и, нарочито, J. A. Macculloch. The childhood of fiction, London, 1905, 418 ид)], дакле; πλουτοδοτης, δωτωρ εαων*, а то је, као што смо већ видели, била главна функција и нашег врховног бога.

* давалац богатства, давалац добара

Такође је важна и добро позната особина ђаволова да **зна и разуме све**, и да је од свачега мајстор [„зна све мајсторије" (СЕЗ, 32, 1925, 402); његови су епитети „мајстор" (Венац, 14, 1929, 608) и „домишљан" (ibidem, 611)] и да је творац и проналазач многих ствари [он је начинио млин; изумео косу (СЕЗ, 19, 1913, 363); ковачки занат (ibidem, 375), а то је главна особина и Водана (Golther, 338 идд) и Хермеса, и, као што смо раније видели, нашег врховног бога. Ђаво се нарочито разуме у **лекарство** [„у народу се верује да су ђаволи учили поједине људе и лекарству" (СЕЗ, 48, 287; упор. још и приповетке типа „Правда и кривда", в. СЕЗ, 41, 1927, № 58, и литературу на стр. 521; в. још и ZNŽOJS, *23,* 1918, 202)] исто онако као Водан и Хермес и као и наши свеци за које смо раније видели да су заменили Дабога (свети Аранђео, свети Сава, кума Смрт); ђаволи најчешће лече од очију (много примера у приповеткама типа „Правда и кривда"), и у вези с овим занимљиво је да се једна вода у околини Ђевђелије, којом се („пре сунчева изласка") лече очи, назива **ђавучком** водом (СЕЗ, 40, 1927, 245), док се иначе такве лековите воде обично називају или именом познатог Дабоговог заменика, **светога Саве** (на пример, две воде у околини манастира Студенице, БВ, 13, 1898, 265 и 303, једна у околини Милешева, и иначе, в. Ћоровић, Свети Сава, III, 1 и 3), или именом **Видовим** (нпр. СЕЗ, 41, 1927, Na 185 и стр. 549), који је, као што ћемо видети (гл. 20), такође једна хипостаза Дабогова[4].

Најзад, ми знамо да је главно боравиште ђаволово **доњи свет,** и царство мртвих, а његова главна функција „вађење" и „одношење" (понекад преотимање) људских душа: мада, према тумачењу које је постало под утицајем цркве, у његову област спадају само **грешне** душе (в. нпр. Вук, Пјесме, 2, 26, 75 ид, СЕЗ, 13, 1909, 447; 41, 1927, 17; 84), за нас је важна чињеница

да је он у основи ψυχοπομπος*, и у том погледу сасвим близак Хермесу, Водану, и, према ономе што је горе речено, и нашем врховном богу. Да је ђаво доиста наследио тога старинског бога, доказ су и заједнички **атрибути.** Споменута је већ интимна веза између ђавола и вука[5)], а вук је познати атрибут Воданов, и позната хипостаза Дабогова. Исто би се ово могло рећи и о вези између ђавола и **пса,** који се у митологији и веровањима идентификује са вуком. На исти закључак — о сродности ђавола са Дабогом — упућује и веза са **петлом** и **коњем,** која је за обојицу карактеристична[5a)].

* који води душе

Заједнички атрибут је **капа,** у којој лежи ђаволова моћ, и опанци[6)]. Додирних тачака има још: то је, на пример, моћ претварања[7)]; али је овај пример[7a)] боље оставити на страну, јер је моћ претварања заједничка и другим неким божанствима и демонима.

Најзад, од сасвим изванредне вредности је чињеница **да се ђаво још и дан-данас назива именом, или епиклезом, некадашњег врховног бога: то је** име **Даба** (упор. Вук, Рјечн., s. v.; RJA, 2, 216; СЕЗ, 42, 1928, 255; наслов Лесажовог романа, le diable boiteux, преведен је на српски, око половине прошлога века са „хроми **Даба**"), које је у ствари хипокористика од имена Дабог, па онда еуфемистички назив „онај стари" (СЕЗ, 13, 450; као „старац" јавља се ђаволски старешина у причи СЕЗ, 42, 1928, 260; такође и у скаски о Букумирима, Караџић, 2, 1900, 85; у причи Ристић—Лончарски, № 10, и иначе; за германске народе в. J. Grimm, o. c., 2, 826; 838), који међутим потпуно одговара схватањима о старинском врховном богу („стари крвник"; „стари давалац"), какав је био и германски Водан. Врло је занимљив и старински словенски назив за ђавола **чорт.** С обзиром на то да је познат у свима језицима Западних и Источних Словена, па чак и у полапском (руски: чертъ; чешки čert; пољски czart; лужичкосрпски: čërt или cart; полапски: cart), тај назив је, очевидно, врло стар и, свакако, још претхришћански: ако би се он могао довести у етимолошку везу са глаголом **чарати** (како изгледа према Нидерлеу, 34[2]), онда би то првобитно била епиклеза не „ђаволова" него баш **Дабогова,** који је, као и Водан, **бог чарања par excellence.**

И кад ствар стоји тако, разумећемо и једну особину коју народна веровања покаткад приписују ђаволу, а која би иначе изгледала немогућа и парадоксална: ђаво, наиме, покаткад може бити и **добар** демон, или бар „није онако црн као што људи говоре" (Вук, Посл., 4158). Он великодушно лечи болесну жену (ГЗМ, 5, 1893, 767 ид), учи људе лекарству (СЕЗ, 48. 1931, 287), осуђује на вешала млађег ђавола за крађу (ГЗМ, 1. с.), награђује човека који му је спасао живот (СЕЗ, 41, 1927, 520; 48, 1931, 286), одржава дату реч, чак и када не мора, и када је то врло тешко за њега (упор. лепу причу у БВ, 3, 1888, 103 ид). Такве лепе особине приписују се покаткад ђаволу и код других сродних народа. У једној руској легенди осуђује ђаволски старешина млађег ђавола, који је украо сељаку комад хлеба, да му га стоструко врати (Machal, o. c., 168, и Dänhardt, Natursagen, 1, 263 ид). За доброг ђавола у немачким веровањима упор. J. Grimm, o. c., 2, 851[7б)].

Према свему овоме, не може бити ни сумње да је ђаво из наше традиције и веровања, поред осталога што је из старе религије примио себи у део, **добрим делом наследио некадашњег нашег врховног бога.** Полазећи од те чињенице, ми ћемо смети учинити покушај да традицију и веровања о ђаволу искористимо за реконструкцију тог старинског бога.

1. **Ђаво и воденица.** — Пре свега, пада у очи необично јака веза ђавола са **воденицом.** У многим описима ђавола или се изриком каже да се он најрадије бави у воденици (нпр. Милићевић, ЖСС, 56; СЕЗ, 13, 450; 19, 1913, 297; 32, 1925, 401, § 264), или се то претпоставља (нпр. СЕЗ. 19, 1913, 403; 32, 1925, 404, § 279; 41, 1927, № 81 и XII, 4, стр. 547; 42, 1928, 254, 262; 50, 1934, III, 20; БВ, 9, 1894, 232; 12, 1897, 328; Караџић, 1. 1899, 123; ZNŽOJS, 23, 1918, 200 идд; Ћоровић, II, 88—89). Схватање је свакако старинско, јер је познато и другим народима (за Немце и Французе в. Jungwirth у Handwörterbuch, 6, 604 идд; за Словене Machal, o. c., 166).

Што се ђаволу ова навика приписује, није слу-чајно. Пре свега, ми знамо да је воденица иначе зборно место и за вампире (Вук, Рјечн., s. v. вукодлак), дакле: за припаднике доњега

света, у које спада и ђаво. Много је важнија чињеница да се у нашим скаскама (в. Ћоровић, II, 88, 89) помиње ђаво као **творац** или **проналазач** воденице; у народним приповеткама такође се прећутно сматра да је ђаво господар воденице утолико што од њега зависи да ли ће воденица да промеље или не (нпр. СЕЗ, 41, 1927, № 81; XII, 4; БВ, 16, 1901, 249 ид). Овакво веровање ставља целу ствар на сасвим другу основу, и даје нам довољно повода за претпоставку да се иза ђавола и овде крије Дабог, већ и због тога шго је Дабог по превасходству бог проналазач. Ствар ће постати још вероватнија када додамо да је, према другој традицији, воденицу доиста пронашао не ђаво него **свети Сава** или **Бог:** а ми смо већ видели да је свети Сава, доиста, друго издање Дабога, а да **Бог** *у* традицији често очевидно означава **бога** из старинске религије. Да је, дакле, некадашње наше врховно божанство сматрано, у времену паганизма, за проналазача и евентуалног становника воденице, можемо сматрати као врло вероватно.

Када целу ствар овако схватимо, понеки детаљи из веровања и традиције постаће нам јаснији. Због тога што је воденица творевина, евентуално и боравиште, једног тако моћног божанства, природно је што се за многе ствари у њој или око ње сматра да имају нарочиту натприродну снагу, и зато употребљавају у враџбинама и народној медицини. Позната је ванредна снага **омаје** (= „вода што прска с кола воденичнога", Вук, Рјечн.), која се употребљава и као профилакса (в. нпр. Вук, Рјечн., s. v.), и као средство у враџбинама, нарочито љубавним; лом и блато испод воденице употребљавају се у женским болестима (СЕЗ, 19, 1913, 236); воденична устава обноси се око села против града (СЕЗ, 32, 1925, 109).

Нарочито је, у народној религији, занимљива улога коју има **воденични камен.** Поред тога што о његовој натприродној моћи сведочи чињеница да се он употребљава при лечењу **десператних** болесника, оних који „много болују а не могу да преболе" (СЕЗ, 50, 1934, II, 1, 8), воденични камен је још и **епифанија, материјализација, самога ђавола.** У једној скаски из Самобора каже се да онај који „иде врага зазиват да му да пенез" мора ући у магачни круг, и онда ће се **над његовом главом појавити млински камен** — дакле, очевидно, сам ђаво у виду воденичног камена[8)].

Још је занимљивији начин на који, како се верује у Банату, вештице цитирају ђавола. Оне се скупе око воденичног камена, обиграју га три пута, и онда се **камен диже** „**сам од себе**" и **јавља главни ђаво,** у пратњи других ђавола (Венац, 14, 1929, 609)[9)]. И овде имамо случај да је воденични камен епифанија, или материјализација, ђавола. Да је и овакво схватање старо и оригинално може нам послужити као доказ и идентично немачко веровање: у немачким народним приповеткама вâља се ђаво, у **облаку воденичног камена,** низ брдо (J. Grimm, o. c., 2, 835; упор. и Klein у Handwörterbuch, 6, 611). Најзад, воденични камен може чак уживати и известан **култ.** Када га преносе колима у воденицу, онда сељаци (у Доњем Бирчу) отварају ограде на својим њивама и допуштају да кола иду кроз жито, па чак пред спроводнике износе „пите, уштипке, ракију, као и пред сватове" (Мил. С. Филиповић, Моба за тешке транспорте, Етнологија, 1, 1940, 39). Према свему овоме, не би било невероватно да је воденични камен сматран некада као фетиш врховнога бога, онако исто као што су, на пример, вериге и секира, и многи други неочекивани и на први поглед невредећи предмети (stafflum regis = бињекташ; чекић, разно оружје; прстен, итд.), које спомиње Hans Vordemfelde (Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten, Giessen, 1923, 21 идд), били фетиши великих богова.

2. **Ђаво и ковачки занат.** — Ковачки занат, у већој мери него икоји други, сматран је, и код нас и код других индоевропских народа, за чаробан посао, а ковач за чаробника, у сваком случају за човека који је у вези са тајанственим, мрачним силама, над којима често има власт[10)] Многобројне скаске у којима се говори о загонетној, супранормалној моћи ковача, ако и нису можда баш преостатак из индоевропске заједнице (мада и та могућност, бар за неке од њих, није искључена, упор. Schrader, Sprachvergleichung, II, 1, 18, али и 19), у сваком случају и врло су старе и врло раширене, од Кавказа па до крајњих западних, северних, јужних граница Европе (што би такође био доказ њихове велике старине). У скаскама и веровањима често ћемо наћи да су ковачки занат измислила натприродна бића, и да га она упражњавају (упор. Schrader, o. c., 20 и 23).

Из традиције и веровања о ковачима и ковачком занату изнећемо овде извесне детаље који за нашу тему могу бити од интереса.

Српска традиција приписује проналазак ковачког заната ђаволу. Сељак у источној Србији даће своје дете на сваки други занат „само не на ковачки, јер верују да је **ковачки занат измислио ђаво**" (СЕЗ, 19, 1913, 375). У народним умотворинама ковач и ђаво често се идентификују: према неким етиолошким скаскама које објашњавају слику на Месецу, на Месецу намештен је **ковач** (в. примере у СЕЗ, 41, 1927, 510), док је, према другим скаскама, ту намештен ђаво (ГМЗ, 19, 1907, 313 ид; упор. у овој вези и скаске у Dähnhardt, o. c.,3, 493)[11]. У многим другим скаскама и причама ковач се јавља као равноправан партнер ђаволов (упор. на пример, СЕЗ, 41, 1927, № 29 и стр. 309). Ковачки занат, иначе, раде искључиво или готово искључиво **Цигани,** и код нас[12] и код многих других народа (в. Schrader, o. c., II, 1, 16); они су, и у стварности и у традицији, представници те тајанствене вештине: у новогрчком и арнаутском реч за **Циганина** (γυφτος) значи и **ковач.** Цигани, међутим, и по својим домаћим и по туђим традицијама, доводе порекло од **ђавола** (упор. СЕЗ, 14, 223, и, нарочито, Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 7, 125 идд). У једној нашој народној приповетки старешина **ђавола** назива се просто **церибашом** (Шаулић, Прип., 1925, № 2), а церибаша иначе значи **Zigeunerhauptmann,** dux Zingarorum (в. Вук, Рјечн., s. v.). Према другим скаскама, међутим, ковачком занату научио је људе **свети Сава** (в. БВ, 13, 1898, 155 == Ћоровић II, 71).

Зар не бисмо, код таквог стања ствари, смели претпоставити да ie у старијим скаскама о проналаску ковачке вештине улогу светога Саве и ђавола имао **Дабог** — да је, дакле, тај наш национални бог, поред осталих својих функција, и поред тога што је био бог **рудника и руда,** и **баш због тога,** сматран и за бога проналазача и заштитника ковачке вештине? Поучну аналогију имамо и у чињеници да је демонски ковач, односно **бог-ковач,** и у европској митологији, и на северу и југу Европе, **хром** (код Германаца то је Völundr, код Грка и Римљана Хефест—Вулкан), а хромост је, као што смо видели, баш главна карактеристична особина Дабогова[13]

Тако може бити од интереса и један детаљ из традиције српских Цигана; наиме, циганski „културни херој" (како га је сасвим тачно назвао М. С. Филиповић. ГЕМ, 8, 1933, 101), Азрети Даут (= Давид), проналазач је ковачког заната и „први ковач" (М. С. Филиповић, 100); он, међутим, као творац драгих метала, сребра и злата (у Приштини прича се да је од отпадака гвожђа које је он ковао постајало сребро; у Гусињу и Плаву прича се да је од таквих отпадака постајало злато), подсећа нас на сребрног цара, за кога смо видели да је једна од хипостаза Дабогових. Најзад, у наслову једне приче о ковачу који је преварио ђавола (СЕЗ, 41, 1927, № 29) назива се ковач именом Вид[14], а то је, као што ћемо доцније видети, једна од епиклеза Дабогових.

У ковачници, изузетно велики углед има и **наковањ.** Већ и сам начин на који се наковањ прави (он се кује ноћу, и то у суботу, кад је пун месец; ниједно женско не сме да је присутно; кују га девет помагача, СЕЗ, 42, 211) ставља га у ред мистичних, натприродном снагом испуњених предмета. Што се ковачи у њега куну и на њему заклињу „као на јеванђељу" (СЕЗ, 1. с.; Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 7, 19; упор. и Вук Врчевић, Српске народне приповиједтке, II, Дубровник, 1889, стр. 87), то би се још дало објаснити тиме што је сваки алат за свога занатлију светиња. Али се за наковањ везују и друга веровања и обичаји који га издвајају из обичних приватних фетиша. Верује се, на пример, да је вода из руке на наковњу лековита; болесник подмеће врат, и том водом бива пошкропљен (усмено саопштење Милорада Недића). Још је ćанимљивији обичај да уочи недеље и празника „ковачи међу запаљену воштаницу на наковањ, који каде, и ту се моле Богу" (СЕЗ, 42, 266; упор. и М. С. Филиповић. ГЕМ, 8, 101, Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 7, 19), а на Божић га чак каде и преливају вином, „као бадњак" (СЕЗ, 42, 211).

Поред тога, постоји један занимљив обичај, који се практикује на целој широкој територији од Алпа и Чешке, па преко Балкана чак до јужног Кавказа: да, наиме, сви ковачи једног одређеног дана лупе чекићем у наковањ, тобоже да би утврдили или обновили ланац за који је везан ђаво или какав сличан демон, који тај ланац преко целе године глође, и у том га је тренутку готово преглодао (упор. Weiser у Hadwörterbuch, l, 359, и Axel Olrik, Ragnarök, 234 идд).

И обичај и објашњење су, с обзиром на оволику распрострањеност, свакако врло стари; они су, уосталом, били познати, на пример, Јерменима још у V веку, и извесно су још старији (Olrik, 238). Код Срба раде то ковачи на Бадњи дан, тобоже да би притврдили ланац којим је

окован Дукљан под Везировим мостом[15] Према тумачењу Олриковом (о. с., 240 ид), прави циљ ударању чекићем је чисто апотропајски: да се од наковња и из његове околине, одагна зао демон, или зли демони. Независно, међутим, од тога какав је прави циљ овом ударању[16], ми из српског материјала видимо да се свечано ударање чекићем врши на **Бадњи дан;** али исто тако на Бадњи дан наковањ се и кади, прелива вином, пале му се свеће — једном речју, **чини култ**. Ова ствар утолико је значајнија што се (као што ћемо мало доцније видети) баш у ово исто време **прослављао и Дабогов празник.** То све имало би да значи да је и наковањ, као и вериге, које се на Бадњи дан везују, био Дабогов фетиш. Томе објашњењу ишло би у прилог и веровање да „покуцкивање" чекићем у празан наковањ, како то ковачи при своме послу раде, стоји у вези с **ђаволом** (који је, као што смо видели, један од наследника Дабогових): када су Циганина запитали зашто „покуцкује" на наковњу, он је, не двоумећи се, одговорио да то покуцкује за **ђавола,** „пошто ђаво једнако њушка око наковња" (усмено саопштење Милорада Недића).

И ђаво је, дакле, мада у негативном смислу, један од наследника врховног бога у нашем паганизму; из чињенице да је он и код других Словена сматран покаткад и за **доброг** демона (в. Machal, о. с., 168); да је уважаван (врло често сликан, чак и у црквама: „Im Soloveckijkloster sind unter 70 Gemälden zehn die den Teufel darstellen"—Felix Haase. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, 363); да му је, нарочито код Руса, чињен чак и **култ** („Bei allem Hass gegen den Teufel ist der Russe stets bereit ihm alle Aufmerksamkeit zu erweisen" — Felix Haase, 164), и најзад да се, на пример, код Малоруса (Machal, 169) назива именом дидъко — што би указивало на претка или **родоначалника,** породичног или племенског — даје се извести закључак да је он то био и код других словенских народа. Веровања о ђаволу, многобројна као што су, приповетке и скаске у којима је он носилац радње, могу нам дакле — као што смо и раније рекли — послужити као поуздан извор за реконструкцију некадашњег врховног бога.

XV СПАСИЛАЦ НА БЕЛОМЕ КОЊУ

У времену наше националне потиштености и непосредно пред ослобођење и уједињење, али већ и много пре тога, кружила су по нашем народу пророчанства која су говорила о пропасти туђинаца угњетача и о догађајима и околностима који ће свему томе претходити: о искушењима кроз која ће се морати проћи, о крвавим борбама и великим губицима у људству и, најзад, о бољим данима, о златном веку који ће иза тога настати. Нарочито се много говорило о такозваном **креманском** пророчанству, које је везано за име Тарабића из Кремана. Тарабић је, кажу, био визионар; он је — како се радо о њему прича — могао да „види" и догађаје који су се дешавали на великој даљини. Та његова особина, међутим, нас овде не интересује. Нас овде интересује пророчанство о ослобођењу и дефинитивном доласку бољих времена, које се Тарабићу приписује.

Цело пророчанство и аутентичан, **непрекидан** текст његов нисам ја имао прилике ни да чујем ни да видим; он није објављен, ни препричан, чак ни у најпотпунијем извештају какав имамо у књизи Радована Казимировића (Чарање, гатање, врачање и прорицање у нашем народу, Београд, 1940); ствар са тим текстом, уопште, увијена је у мистерију, тако да се не можемо отети утиску да он као такав у дефинитивно обрађеној форми и као целина, не постоји, и да није никада ни постојао. Постоје и постојали су само детаљи, фрагменти — на такав афористички начин саопштио је креманско пророштво и Казимировић, 509; 517; 519 ид; у таквој се форми налази оно и у усменој традицији — али који се верно, у неприкосновеној фразеологији предају од човека човеку, и од поколења поколењу. О томе пророчанству консултовао сам ја, поред споменуте Казимировићеве књиге, још и неколико наших угледних, веродостојних људи. Њихови искази слажу се у овим тачкама:

1. Предвиђају се, у неодређеној форми, зла времена („живи ће жалити што нису умрли"): рат, који ће сатрти људе („жене ће од пања мислити да је човек"), робовање.

2. Јавиће се ослободилац, који ће отерати непријатеље и ослободити народ. Његове су карактеристике: биће човек из народа; доћи ће на белом коњу; биће хром. Према једној

верзији која је била позната још пре светског рата, победа ће се однети помоћу црних људи („доћи ће црни људи да се бију за Србију"[1a)].

3. Непријатељ ће бити уништен или протеран. Настаће златни век („мртви ће жалити што нису више живи"; упор. Казимировић, 520).

Креманско прирочанство, без обзира на то што је везано за име човека за кога се иначе тврди да је био телепата и визионар, не можемо сматрати као предсказање у ужем смислу ове речи, као поглед у будућност; њега су, уосталом, уколико се везивало за балкански и светски рат, и његове последице — а оно се, још од времена анексије, упорно везивало баш за те догађаје — у својој суштини (појава хромог човека, на белом коњу) догађаји и демантовали. Али исто тако оно није ни измишљотина или мистификација једнога човека: против таквог тумачења говори већ чињеница да је креманski пророк, Тарабић, био и честит и лојалан човек и да је, према једнодушном уверењу свију који су га познавали, осећао доиста пророчко надахнуће. Шта би онда оно требало да буде?

Др Светолик Стевановић причао ми је[1)] како је, приликом повлачења наше војске 1915, чуо у селу Пажићима (код Даниловог Града) од једнога старца пророчанство које је било углавном као креманско, али се старац из Кремана није спомињао — било је, дакле, самостално: по томе пророчанству, покорену Србију ослободиће човек који ће са истока доћи на белом коњу; он ће бити сакат и са њиме настаће златан век. Не мање занимљиво је оно што је М. Ђ. Милићевић (ЖСС, 82 идд) од разних својих савременика (упор. 82[1]) дознао о пророчанству (или пророчанствима) старца Стања из Васојевића, који је, према традицији, живео у XVIII веку. У пророчанствима говори се, углавном, о пропасти Турака и ослобођењу српскога народа, па се, између осталога, каже и ово: „Јавиће се један **црни** човјек оздо од утока Лима .... у Дунав. Тај човјек ће се звати **цар у опанцима.** Он ће много српскога народа ослободити од Турака ... Дотле ће много несрећа бити ... Они које ослободе живеће лијепо... Доћи ће Црнокапа и Црногаћа к нама ... Турци ће се све више и више губити с лица земље. Благо Србима који то дочекају! Поклаће се Турци .. . ту ће бити толико крви да ће моћи носити камен од седам ока. Њих ће тада српска војска сасвим побједити . .. Послије свих тих ратова, људи ће тако бити ријетки да ће жене трчати и грлити пањеве од дрвећа, мислећи да су то људи, јер људи готово нигде неће бити!" ... И тако даље. Оваквих пророчанстава вероватно да би се могло наћи још[2)].

Јасно је да сва она говоре исто: ослобођење од туђинаца угњетача и златни век који иза тога долази. Чак се слажу и у детаљима, у фразеологији, у свечаном тону. Очевидно је да ту не може бити говора о визији, о личном доживљају појединца, него свему томе треба тражити извор у **апокалиптичким** схватањима, тежњама, традицијама целога народа. Ствар, дакле, не треба рачунари у окултне појаве, већ она припада **народној религији и фолклору.**

Према свему овоме, креманско и слична пророчанства, и по своме циљу, и по форми, и по апокалиптичком тону, спадају у позната **месијанска пророчанства,** узета у ширем значењу ове речи. Историја религије познаје велики број таквих пророчанстава, и код семитских и код индоевропских народа, и иначе: од вавилонског Мардука, мисирског Аменемхета, заратустровског Саошијанта, и мистичног детета у четвртој Вергилијевој еклоги, па све до Фридриха Барбаросе, и даље.[3)]. Ни најмање нас, према томе, неће изненадити ако констатујемо да се српско месијанско пророчанство до детаља слаже са сличним пророчанствима код других народа. Ситуација је свуда иста: и у друштву, и у целој природи, попела су се зла до кулминационе тачке[4)] онда се јавио спасилац, месија, σωτηρ; он је створио, или започео, златни век.

Ако упоредимо наше креманско пророчанство са месијанским пророчанствима других народа, видећемо да се, осим исте садржине, занимљиво слажу чак и у карактеристичним детаљима, и у фразеологији. Тако, на пример, типичан позив у креманском пророчанству, да мртви устану и живи уживају, налази се, у истој форми, чак и у — мисирским месијанским текстовима: ...„so dass die Überlebenden wünschen, die zuvor gestorbenen möchten auferstehen, damit sie Anteil erhielten au dem Guten"* (Hugo Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder[2], 1, 50)[5)]. Остала паралелна места из митологије европских народа навео сам у своме раду Poetae Serborum epici quid et de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint (Прилози за књиж., 18,

1938, 481 идд). Све, дакле, говори за то да ми за креманско пророчанство треба да тражимо објашњење у оквиру других месијанских пророчанстава.

* „тако да живи желе да покојници устану да би добили удела у добру"

Очекивања из креманског пророчанства у области српске народне традиције имају своје паралеле у једном познатом нашем миту. То је мит о Краљевићу Марку. Тај мит, уколико се односи на Марков одлазак са овога света и његов боравак у пећини, има у себи месијанских елемената. Марко, према тој прозној традицији, није умро, него се само повукао, заједно са својим Шарцем, у неку пећину, или на неко острво, и ту „чека своје време": кад „куцне час ускрснућа свега племена српског (Срета Ј. Стојковић, Краљевић Марко, 1928, 443), онда ће се јавити Краљевић Марко, „сабраће све Србе под један барјак и пред њима јуришати на Турке... и истребиће душмане" (Вук Врчевић, С. н. прип., Београд, 1868, № 230), или ће их протерати „преко сињег мора" (Војиновић, С. н. приповијетке. № 4, „Зар Краљевић Марко још живи?"). Када се то деси, онда ће "Срби добити своју пређашњу славу" (Босанске народне приповетке, Даница, 10, 1869, 64). Упор. и Караџић. 1, 1899, 36; ZNŽOJS, 19. 1914, 354 идд. и R. Köhler. Arch. f. slav. Philol., 1, 1876 = Kl. Schriften, 1, 411. Понеки моменти причају се свечаним апокалиптичким језиком (нпр. у ZNŽOJS, 1. с.). Као што се из овога види, основа на којој треба испитивати креманско пророчанство много је шира но што је у први мах изгледало.

Најважније питање на које имамо да дамо одговор, то је питање **ко** је онај хроми човек из народа који ће доћи на беломе коњу и донети Србима слободу и славу. Да то није нека одређена исгоријска личност, о томе, према свему што смо говорили, не може бити ни сумње. Ко онда може бити? У сличним месијанским пророчанствима код других народа спасилац, месија, σωτηρ је или божанство, или херој, или краљ, али са божанским, уопште супранормалним особинама: код Вавилоњана то је Мардук, код Мисираца Аменемхет, код Иранаца Саошијант, и тако даље. Код Срба, према **једној** традицији, видели смо да је то Марко Краљевић, народни херој, о чијим натприродним особинама сведоче и многобројни митови и чињенице да он чак ужива, или да је раније уживао, и **култ.** Јасно је, према свему томе, да „човек на беломе кому" такође треба да буде или нека митска личност или какво старинско божанство.

Ми смо на најбољем путу да ову загонетку решимо. „Човек на беломе коњу", из креманског пророчанства, који треба да донесе слободу и срећу своме народу, ко би могао бити други него **некадашње врховно божанство српског народа, његов највећи национални бог**? Поред тога што је ствар по себи сасвим природна и логична — јер ко ће ићи пред народом у рату и борити се с њим заједно за победу, ако не његов национални бог?[6)] — за ово јасно говоре и чињенице, пре свега, заједнички атрибути и особине. Један од главних атрибута негдашњег нашег врховног бога јесте, као што смо видели, његова **обућа,** и не може бити случајно што она није заборављена да се спомене и као атрибут месијин: у Стањевом пророчанству спасилац је цар у **опанцима,** и ако би ко схватио ствар рационалистички и у тим опанцима хтео да пронађе алузију на, можда, ултрадемократско порекло спасиочево, можемо одмах подсетити да су опанци и атрибут светога Саве (упор. Ст. М. Димитријевић, Свети Сава, 75; 116; 120), и ђавола (СЕЗ, 41, 1927, № 42 и напомена), а ови су наследници врховног хтоничног божанства; такође и атрибут вампира (ZNŽOJS, 10, 1905, 25), који је, као што ћемо доцније видети, минијатурна слика, и сродник, тога врховног божанства.

Такође мислим да није случајно што се у креманском пророчанству каже да ће доћи црни људи да се боре за Србију: црни људи, у митском језику, потпуно би одговарали своме вођи, који је, као хтонично божанство, и сам црне боје (в. горе, гл. 8); црн је и exercitus feralis* у Тацитовој „Германији" (с. 43; в. и Ludwig Weniger, Exercitus feralis, ARW, 9. 1906, 201 идд). и војска нашег врховног божанства могла би бити црна зато што ту боју имају уопште становници доњега света (в. горе, гл. 7 и 8[7]).Уовој вези треба можда протумачити и израз из пророчанства Стањева „доћи ће Црнокапа и Црногаћа к нама" (Милићевић, о. с,, 84): **капа** је, као што смо горе видели, један од главних атрибута врховног хтоничног божанства.

* мртвачка војска

А да су некадашњи Срби из времена када су се оваква месијанска пророчанства формирала — могли доиста рачунати на конкретну помоћ својих покојник предака, на њихову **личну** интервенцију у борби против непријатеља, имамо доказа у данашњем нашем обичају **клицања,** којом се приликом, у свечаној форми, позивају покојни преци да у борби узму учешћа и потпомогну своје саплеменике (в. мој рад „Клицање предака", Šišićev zbornik, Загреб, 1929, 651 идд); исто тако и у веровањима у такву интервенцију код народа нама сродних[7] —

Најважнији, међутим, разлог који нас гони да кременског спасиоца идентификујемо са нашим врховним богом — јесте чињеница да је он **хром.** Због чега би он то био? Очевидно, ни из каквог другог разлога на свету него просто због тога што је и српски врховни бог, као што смо раније видели, био **хром.** Из истог овог разлога јавља се кременски спасилац и на **беломе коњу:** коњ је познати атрибут нашег врховног бога, исто онако као што је атрибут и одговарајућег божанства код других народа, Водана, Трачког коњаника, Световида. За наше објашњење још више говори чињеница да је и Воданов и Световидов коњ **белац** (за Водановог белца в. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1, 128; E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, 383 ид; и др; за Световидовог белца в. Saxo Grammaticus XLV, p. 564 Holder = C. H. Meyer, Fontes histor. rel. Slav., Berol., 1931, 51, 17). У једној нашој култној легенди (Н. Шаулић, Срп. нар. приче, Београд, 1925, стр. 134) вуцима дели храну „човек на белу коњу", а ову улогу иначе, као што смо раније (у глави 2) видели, **има нико други него баш наш summus deus**[8]. Такође је занимљива чињеница да на благо закопано у земљи (а са њим, као што смо видели у глави 12, располаже бог πλουτοδοτης, Дабог) скреће пажњу људима у сну „светац на белом коњу" (в. ГНЧ, 14, 1894, 206[18]).

Најзад, да божанска личност из српског месијанског пророчанства доиста није нико други него некадашњи српски врховни бог, наћи ћемо потврде и у миту о Краљевићу Марку. Видели смо већ да је у једном делу традиције **Марко** означен као апокалиптички спасилац. Међутим, исто овакво месијанско пророчанство какво наш народ везује за Марка, везује немачка народна традиција за носиоца кифхојзерске скаске, за Фридриха Барбаросу (и друге неке краљеве, упор. литературу која је наведена мало доцније, у напомени 10). Сличност између скаске о Марковом боравку у пећини, и његовом поновном доласку на земљу, и између кифхојзерске скаске толико је велика и упадљива[9] да се, пошто не постоји вероватноћа позајмице, једино може цела ствар разумети ако се претпостави врло старински заједнички извор: у далекој прошлости свакако је морала та скаска бити позната и Германцима и Словенима[10].

Од велике је важности, међутим, чињеница да Фридрих Барбароса, у кифхојзерској скаски, првобитно није био нико други него баш исти познати alter ego нашег врховног бога, **Водан**[11]; и онда је најприроднији аналогни закључак да је и Краљевић Марко, у месијанском пророчанству о његовом поновном доласку, заменио нашег врховног бога. Да Марко има доиста карактерних црта тога хтоничног божанства, о томе сам говорио у моме чланку „Ћорава Анђелија" (Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 35 ид); поред ствари које сам у томе чланку споменуо, у обзир долази, свакако, и Маркова веза са Шарцем, која је толико присна да га Шарац прати чак и на онај свет, у пећину (Вук, Рјечн., s. v. Марко Краљевић) — у том погледу Марко нас свакако подсећа на нашег Дабога, чији је атрибут такође коњ (в. горе); то би била, можда, и Маркова **чаша** и његова **сабља,** од којих се такође није растао ни на оном свету (упор. нпр. ZNŽOJS, 19. 1914, 355), и са којима би се могао упоредити Световидов пехар и тиквица светога Саве (в. горе, глава 11), као и Световидов мач; то би, најзад, била и, иначе тешко објашњива, чињеница да је Марко био **чобанин,** и то не само у младости (упор. народне песме и прозну традицију у Ср. J. Стојковића, 28 идд; даље ZNŽOJS, 19, 1914, 373) него и као старац.

Месијанска делатност нашег националног бога свакако је његова највиша функција — завршни степен у његовом развитку. Она, међутим, претпоставља да је делокруг нашега бога, с временом, био проширен, и да је он, поред осталих његових функција, поред тога што је био ψυχοπομπος и општи δωτηρ εαων, по сили прилика, онда када је његов народ пролазио кроз дуги период ратова, било одбранбених било освајачких, постао и бог **рата,** као и германски

Водан, словенски Световид, јеврејски Господ. О овој врсти његове делатности нисмо до сада говорили; о њој много података и нема; ипак би се, за овај мах, могла скренути пажња на извесне чињенице које изгледа да нису без неког значаја. На првом месту, занимљиво је да се у песмама које се обавезно певају о Божићу — дакле, баш у оно време када је прослављан празник нашег врховног бога (в. доле, глава 16) — спомиње **Вид** како се враћа из рата [Вук, Пјесме, 5, 164:

„Војевао бели Виде, коледо!
Три године с клети Турци,
А четири с црни Угри.
Каде Виде с војске дође,
Седе Виде да вечера",

итд. „Бели Вид" спомиње се и у **рефренима** божићних песама (нпр. Вук, 5, 176), а ти рефрени, с обзиром на то да иначе немају никакве везе са осталим текстом песме, очевидно су ресидуум из дубље старине]; Вид, или Световид („јаки Вид" — Нидерле, 142), међутим, познато је словенско ратно **божанство** (упор. Saxo Gramm., XIV, p. 564 Holder—Fontes, 51). Осим тога, Марко Краљевић, онда када ће по други пут да се јави међу Србима и поведе их у победоносну, ослободилачку борбу против Турака, замишљан је тачно према обрасцу некадашњег бога рата [упор. нпр. типичну слику како Световид „in equo... adversum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur"*, Saxo Gram., 1. c., а Марко Краљевић (у вилиној пећини) "чека згоду **да на Шарина узјаме** ... и сабере све Србље ... јуриша на Турке ... и истријеби све душмане", В. Врчевић, Срп. нар. приповијетке, Београд, 1868, № 230)].

* „веровало се да на коњу ратује против непријатеља својих светиња"

Најзад, није без значаја и овај податак. Наш народ, када жели да сазна хоће ли бити рата, и данас још гледа у плећку, и то сматра (за ову ствар) као најпоузданији начин гатања; такво гатање, специјално у циљу да се сазна за исход рата, предузео је, пред битку на Каталаунским пољима, и Атила, који, „diffidens copiis suis, metuens inire conflictum, statuit per haruspices [да ли можда Словене у својој војсци?] futura inquirere. Qui more solito nunc pecorum fibras, nunc **quasdam venas in abrasis ossibus** intuentes Hunnis infausta denuntiant"** (Iordanis, De orig. act. Get., 37). Није случајно, међутим, да се свечано и — може се рећи: **обавезно** — гатање у плећку о томе да ли ће бити рата и какав ће му бити исход, врши **баш о Божићу** (в. Вук, Рјечн., s. v. плеће; В. Врчевић, Три главне народне свечаности, 38), дакле: у време када је, као што ћемо видети у идућој глави, прослављан празник некадашњег нашег врховног бога.

** „не уздајући се у своју војску, бојећи се да започне битку, одлучио је да преко гатара испита будућност. Ови, на уобичајен начин посматрајући час дроб (закланих) оваца час жиле на саструганим костима, објаве Хунима несрећу."

XVI БОЖИЋ И ЂУРЂЕВДАН

У српском народном календару има велики број празника који, по својој садржини и циљу, и по своме карактеру, припадају претхришћанском времену; да је то доиста тако, можемо утврдити колико на основу унутрашње анализе њихове толико и из подударања њиховог, временског и садржајног, са празницима из других претхришћанских религија[1)]. Да ли се међу тим празницима може наћи и празник који је припадао старинском нашем врховном богу?

Начелно говорећи ми немамо разлога да на ово питање не дамо потврдан одговор. Код свих индоевропских народа било је у више махова преко године мртвачких празника, и приватних и општих; датуми тих празника, време њиховог трајања, жртве које су том приликом приношене. обреди и церемоније, једнаке су код свих индоевропских народа (упор. O. Schrader,

Reallex, I, 18, идд, и M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2, 1910, 83, идд), значи да је све то врло старо и оригинално, и да је, пошто постоји и у данашњим нашим обичајима, постојало зацело и у старинском српском култу. Шта би, према томе. било природније замислити него празник или празнике посвећене херојy или божанству које је апстракција, плерома свих предака и свих мртвих, господар доњега света? Ми, уосталом, и знамо да су у старим религијама доиста постојали такви празници: нека су само споменути празници хтоничнога Зевса (Ζευς Μειλιχιος, в. L. Deubner, Attische Feste, 155 идд), Хермеса[2)], Диониса, Димитре, Хекате (в. Deubner, о. с., 112 ид; 93 идд; 40 идд; M. P. Nilsson, Griechische Feste. 258 идд; 311 идд; 394 идд). За нас је најважнија аналогија са германским Воданом, за кога знамо да је имао своје празнике (в. доле).

Наш народ познавао је и познаје и данас празник **хероја,** то јест, митскога претка, и то је чак најважнији празник у приватном култу — наша слава, крсно име: а митски предак није ништа друго него представник, **плерома** предака једнога племена. Митски предак је локално хтонично божанство, док бог доњега света припада целом народу: и кад су постојали празници хероја, могао је постојати и празник највишег хтоничног бога, који у ствари не мора бити ништа друго него потенциран херој (пример са Трачким коњаником, који је summus deus, трачки Хермес, а који се још увек називао ηρως). Из старих грчких аналогија довољно знамо да су о празницима хероја радо прослављани и празници богова[2а)], и обратно (упор. Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, Giessen, 1912, 492).

У тражењу евентуалног празника нашег врховног бога, ми ћемо везати наша испитивања у првом реду за **празнике мртвих,** јер је наш summus deus бог **мртвих** по превасходству; односно за зимску сезону, јер је у томе времену мртвачких празника било највише и најважнијих. Од Михољдана и Светога Мрате и Митровдана па до Светог Јована нема ниједног народног празника[2б)] који не би имао или искључиво или бар претежно хтонични карактер[3)] Празници намењени душама почињу са Михољданом (упор. мој рад „Два празника из животињског култа", Глас, 153, 1933, 27 идд), а кулминирају у Бадњем дану и Божићу — највећем празнику намењеном душама[4)]; иза Божића долази познати период „некрштених дана" за време којих су душе у покрету, и који се завршују Богојављењем и Светим Јованом.

У тој сезони треба тражити и празник некадашњег нашег врховног бога. Да смо, тражећи баш у овој сезони празник његов, на добром путу, може нам послужити као ослонац и у извесној мери охрабрити нас и чињеница да је баш у тој истој сезони био и **празник германскога Водана,** и да је та сезона и данас испуњена празницима светаца који су Водана наследили: Светога Мартина, Арханђела Михаила, Светога Николе (упор. J. H. Albers, Das Jahr und seine Feste, Stuttgart, 1917, 308; 326; 328; Jungbauer у Handwörterbuch, 9, 665. Најзад, ми смо, у овој сезони, већ констатовали један празник бога доњега света — то су познати Мратинци, који се празнују читаву недељу дана. Тај празник [о коме в. СЕЗ, 31, 1924, 163; Глас, 153 (II, 77) 19; горе, гл. 4] постао је још у времену када је хтонични бог замишљан у животињском облику; али он, као што ћемо одмах видети, није једини празник у култу тога бога.

Док су остали празници који претходе највећем празнику из зимске сезоне, Бадњем дану, мање-више једноставни и јасни, са Бадњим даном стоји ствар друкчије. Бадњи дан је, додуше, у првом реду и првобитно празник намењен душама предака[5)], али, поред тога, прикупио је он и друге неке празнике и извршио њихову ликвидацију, и послужио као жижа за читав један унутрашњи синкретизам у нашој старој религији.

Поред душа које се, под разним именима („празници", „светитељи", „анђели", или, у старијој форми: „зверке", „дивљач", „пилићи", „живина", упор. СЕЗ, 31,1924, 155), увек јављају у множини, истичу се о Бадњем вечеру, и у целој божићној сезони, и извесни фетиши, демони и божанства, који су **индивидуализирани.** Бадње вече је празник душа и празник врховног бога, исто онако као што су, на пример, и старогрчке Антестерије — трећи дан ξυτροι — намењене и мртвима и Хермесу (в. нпр. Deubner, о. с., 112 ид). Од фетиша врховнога бога долазе о Бадњем вечеру у обзир, као што смо видели (гл. 10), **секира** и **вериге;** од демона у животињском облику **вук** (гл. 13). Али постоје и савршенији божански облици.

У завршној фази свога развоја јављају се старински богови **антропоморфно,** у људском облику. Могло би се очекивати да ће од оваквог схватања и о нашем врховном богу бити, у

зимској сезони, највише трагова, јер је такво схватање преовлађивало пред крај паганизма, дакле: у времену које нам је најближе. И таквих трагова доиста има, само они, на жалост, нису увек сигурни и јасни, јер је некадашњег врховног бога често сменио **хришћански** Бог, па је, с обзиром на идентичност имена, тешко разликовати паганско од хришћанског и старо од новога. При свем том, ситуација није безизлазна и ми ћемо у данашњем фолклорном материјалу, у обредним песмама, које често садрже претхришћанске елементе, у здравицама и инвокацијама, наићи на оригиналне старински трагове.

Пре свега — далеко од тога да се, према црквеном учењу, прославља само апстрактна успомена на Христово рођење — о Бадњем вечеру очекује се **конкретна** епифанија, личан долазак Бога, за кога је спремљена и жртва сасвим у духу паганских схватања (упор. нпр. Катул, 64, 384 идд, и мој рад у СЕЗ, 31, 1924, 10 идд). Бог, или Божић, или дедо Божић[6)], путује преко земље и долази међу свој народ, онако као што то раде старински богови (упор. нпр. епифанију Нертину у Tacit. Germ., 40, и коментар Едуарда Волфа, Berlin—Leipzig, 1915), и објављује свој долазак са различитих места кроз која пролази (упор, нпр. Вук, Пјесме, 5, 202; 203; 204).

Сасвим је у складу са старинским веровањима и са понашањем приликом очекивања божанске епифаније (упор. Hermann Kleinknecht, Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes, ARW, 34, 1937, 297) када мајке на Бадњи дан говоре деци да је „Божић близу и да ће довече да буде на тавану а сутра у кући" (СЕЗ, 7, 114), или да је већ иза врата (СЕЗ, 40, 84); то веровање — да Бог, то јест, првобитно старински хтонични бог, као иначе хтонични демони, на пример Суђаје (СЕЗ, 41, 1927, 436; 485; 489) и Чума (СЕЗ, 14, 1909, 240; упор. и ГЕМ, 6, 1931, 6), улазе у кућу кроз таван и кроз оџак — налази своју потврду и у култу: када о Божићу полаженик уђе у кућу, он „прође огњишту и, **гледајући уз оџак,** трипут прочара главњом по ватри, говорећи: **Боже помози,** кол'ко искрица тол'ко овчица" итд. (СЕЗ, 19, 1913, 69). Своје присуство објављује он лупањем (познати почетак божићне песме „Божић, Божић бата" = лупа, Вук, Рјечн., s. v.; Вук, Пјесме, 5, 197: „Божић **штапом** бата"; В. Врчевић, Три главне народне свечаности, 24: „Божић бахом бата") — исто онако како то уопште раде старинска божанства и демони (упор. ГНЧ, 41, 1932, 196 ид). Бог или Божић сасвим прописно бива позван на вечеру: „Хајде, Боже, да вечерамо" (СЕЗ, 7, 1907, 290), или: „Хајде да гу викме дедо Бужикј на вечера" (СЕЗ, 40, 290). Први комад колача, или чеснице, или хлеба, ломи се о Бадњем вечеру **Богу** (СЕЗ, 19, 1913, 76; 40, 1927, 82). прва чаша вина, исто онако као и о слави (о чему упор. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 59 ид; 229 ид) намењује се такође **Богу** (в. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 119).

Очевидно је, дакле, да смо о старинском Бадњем вечеру, ономе које је претходило хришћанском, имали епифанију **старинског бога,** у вези са обедном жртвом — епифанија и теоксенија обично иду заједно, упор. M. P. Nilsson, Griechische Feste, Leipzig, 1906, 419 ид, и Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Giessen, 1910, 107 — на којој он узима учешћа. Од значаја је и **молитва** коју домаћин говори када се унесу бадњаци; он се том приликом обраћа Богу и Богоматери, па онда свом крсном имену, и најзад од свих светаца једино још светоме Николи[6a)], **кога у молитви апострофира као путника:** видели смо, међутим, да је свети Никола један од наследника нашег великог националног бога, а да је **путник** несумњиви карактеристични атрибут тога бога.

Исто тако, изузетна почаст која се о Бадњем вечеру и Божкћу указује **чобанину** („чобанина држе ту вечер као највећег госта и нипошто му неће ништа нажао учинити", ГЗМ, 6, 1894, 379; упор. и СЕЗ, 50, 1934, индекс s. v. чобанин), такође, можда, указује на некадашњи култ врховног бога у божићној сезони. Не треба заборавити да је о Божићу, и код Срба и код других Словена, нарочита жртва приношена **вуку** (в. горе, глава 13; за Пољаке в. M. Murko, o. c,, 108), а вук, који је првобитна форма врховнога бога, био је и по словенској и по индоевропској традицији (O. Dähnhardt, Natursagen, 3, 295 ид; 297 ид) чобанин овцама, као што је чобанин, θεος νομιος, и доцнији антропоморфни бог. Почаст која се о Божићу указује чобанину остатак је, дакле, култа томе богу чобанину.

Осим тога, да је у божићној сезони некада прослављан празник Дабогов, можемо закључити и из једне забране која је важила за култ овога бога. Када у пролеће запрети опасност од непогоде, каже чобаница: „Прођи с Богом, **путниче**! У бијелу недељу нити сам ткала ни прела" (ГЗМ, 14, 1902, 157). **Путник** је овде, очевидно, старински наш бог мртвих, који се, као

и германски Водан, пројављује у непогоди (в. горе, глава 11); и у његовом култу, као што се види, забрањено је предење и ткање. И када видимо (СЕЗ, 32, 1925, 131) да иста оваква забрана постоји и за Мратинце (за које смо већ констатовали да су празник бога доњега света), а исто тако и за време од Бадњег вечера до Светог Јована (СЕЗ, 1. с.), јасно је да је у божићној сезони доиста некада прослављан празник тога великог хтоничног бога.

Најзад, неће бити случајно што у божићној сезони има извесне функције још једна митска личност која је наследила Дабога — то је **ђаво**. Ђаволу, на пример, о Бадњем вечеру припада воденица, и он је за то време ту неограничени господар (СЕЗ, 42, 1928, 256). Од Божића до Богојављења ђаволи су у покрету и несметано иду по земљи (в. нпр. СЕЗ, 14, 1909, 7; 19, 1914, 11 идд); над људима, у то време, има власт „нека авет, караконџула" — демон који није нико други него новогрчки главни каликанцар, или κουτσοδαιμονας („**хроми** демон"), познати демон из божићне сезоне (в. Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 143;]. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion, 207), који је, међутим, словенског порекла и који је у ствари депоседирани бог доњега света (упор. мој рад De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus, у извештају о V међународном конгресу византолога у Риму).

И пропис да се три дана Божића не сме ђаво спомињати стоји, можда, у вези са општим веровањем да божанства и демоне из старе вере не треба подсећати **када је њихов дан,** јер су онда нарочито моћни и могу нам шкодити (упор. Милићевић, ЖСС, 137 ид).

Зимски празници[66)] имају свој корелат у пролећним и летњим празницима. Такву поделу учинио је М. П. Нилсон код германских и романских, Нидерле код словенских народних празника. Наш врховни бог, као θεος νομιος, имао је, поред зимскога, и свој пролећни празник у вези са жртвама у стоци, и у људским жртвама. Празник је доцније пренесен на светога Ђорђа. О томе је говорено раније, у глави 9.

XVII КУЛТ

Из традиције и обичаја дају се реконструисати извесни детаљи из **култа** некадашњег нашег врховног бога.

Централно место у томе култу имале су **људске** жртве. То, уосталом, можемо само очекивати. Јер најскупља жртва[1)], људска жртва, припада Дабогу не само по томе што је он највећи међу боговима него и по томе што је он национални бог, творац и родоначалник целога народа: и како сваком божанству припада жртва првенствено из његове области — Димитри жртва у житу, Дионису у вину, Пану у ситној стоци — природно је да богу живих и мртвих **људи** припада првенствено **људска** жртва[2)]. Поред тога, Дабогу припадају људске жртве и као највећем **хтоничном** божанству: према једном истраживачу, Е. Мадеру, људске жртве и постале су у оквиру мртвачког култа (в. Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen, 1915, 4 идд). Као поучну аналогију из религија које су са нашом сродне, можемо навести да су и Германци своме врховном богу, Водану, са којим је, као што смо видели, наш Дабог идентичан, жртвовали **људе**[3)]. Целу ствар лакше ћемо још схватити када подсетимо да су код старих Грка приношене људске жртве митским родоначалницима и херојима уопште (упор. Fr. Schwenn, о. с., 21 и 71) — а митски родоначалници и хероји су са општим хтоничним богом генетички сродни.

Да је Дабог доиста добијао људске жртве, имамо ми и других разлога да верујемо. Ако учинимо анкету, уверићемо се да такве жртве и данас живе, било у успоменама, или у супституцијама, или чак и у стварности[4)].

Пре свега, важна је чињеница да народна традиција везује људске жртве баш за оне демоне, односно за оне свеце за које смо видели да су заменили Дабога. Из легенде о светом Сави који дели храну вуцима, и на којој смо се раније задржали, може се извести закључак (в. мој рад „Свети Сава и вуци", СЕЗ, 31, 1924, 158 идд) да су у давној прошлости приношене жртве вуку, „хромоме" вуку, а хроми вук је, као што смо видели горе (глава 13), териоморфна хипостаза Дабогова. Исто тако, не може бити случајно што се ова људска жртва везује за

празник светога Саве, па онда такође и за празник светога Аранђела (в. БВ, 9, 1894, 40) и светога Мрате (Караџић, 2, 1900, 40): видели смо, наиме (глава 4) да су и ови свеци у ствари заменици Дабогови. У једној народној легенди (БВ, 12, 1897, 120 = Ђоровић II, 39) родитељи приносе **светом Сави** дете на жртву. О људским жртвама које народна традиција везује за личност светога Ђорђа, и о њиховим супституцијама у данашњем култу, било је речи раније (глава 9); из свега што је са овом жртвом у вези види се, као што је речено, да је свети Ђорђе овде дошао на место ранијег хтоничног бога.

У старинским обредним песмама које се у Тимочкој крајини певају о Ђурђевдану (в. Маринко Станојевић, Ђурђевдан, Летопис тимочке епархије, 4, 1926) говори се надугачко и нашироко о људској жртви — о сину кога је отац заклао светоме Ђорђу (упор. и сличну бугарску легенду у Мариновъ, Народна вѣра, 450). Син је јединац и, како се даје закључити из његовог, свакако оминозног, имена **Прван,** првенац; да ли можда имамо овде тамну успомену на жртвовање **првенаца,** на које има алузија и од чега има супституција и у нашим народним обичајима (упор. СЕЗ, 31, 1924, 41 ид)? Да ово претпоставимо, даје нам још права и паралелан пропис да се о Ђурђевдану жртвује мушко јагње **које се прво у пролеће ојагњило** (Мариновъ, о. с., 449); а да се све почетно, прво, жртвовало Дабогу, можемо закључити и из прописа (на пример, у Банату) да први залогај и први гутљај ваља бацити ђаволу (Венац, 14, 1929, 609).

Људске жртве приношене су и **Тројану,** који је, као што смо видели, једна од хипостаза Дабогових; поред онога што је о тој ствари говорено у вези са светим Ђорђем (горе, глава 9), подсећамо и на место из М. Ђ. Милићевића, Кнежевина Србија, 423: ... „цар Тројан, који је имао три главе, **од којих је једна јела људе**" ... — Дабог добија људске жртве и као бог **блага које је у земљи:** да би се такво благо откопало, мора се на жртву принети људско биће, човек или дете. У народним веровањима и у традицији има много примера за праве људске жртве, или за њихове супституције (упор. нпр. Мил. Р. Веснић, Празноверице и злочини с нарочитим погледом на празноверицу о закопаном благу, ГНЧ, 14, 1894, 176 идд; 207); чак су се овакве људске жртве приносиле, у пуној збиљи, и у наше време, и давале материјал за судске процесе (неколико занимљивих случајева, из друге половине прошлога века, наводи Веснић, о. с.; за друге народе упор. A. Hellwig, Verbrechen und Aberglaube, Leipzig, 1908, 108 идд). Нарочито је познат један случај оваквог ритуалног убиства у смедеревском граду, из године 1892, о коме је писано и код нас и у иностранству (в. Веснић, о. с.; Hellwig, 110).

Једна специјална форма људске жртве нашем националном богу јесте жртвовање **злочинаца.** Да је јавна смртна казна над злочинцима била сакрални акт и да је сматрана доиста као жртва богу, о томе имамо примера код неколиких индоевропских народа: за Римљане, код којих крвник deo necabatur* (в. O. Schrader, Reallexikon, 2, 489 ид), а онај који краде пољске плодове Cereri necabatur** (Plin. N. H. 18, 12; в. и Ernst Samter, Der Ursprung des Larenkultes, ARW, 10, 1907, 375); за Гале познато место у Цезара Bell. Gall., б, 16: „supplicia eorum, qui in furto aut latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi, gratiora dis immortalibus esse arbitrantur"***; за Германце то је утврдио Карл фон Амира (Die germanischen Todesstrafen, Abh. d. bayer. Akad. d. Wiss., 31, 1922; упор. још исти: Grundriss des germanischen Rechts, Strassburg, 241; в. и Müller—Bergstrom у Handwörterbuch, 8, 511; такође и Fr. Schwenn, о. с., 27 идд, и Fr. Kaufmann у ARW, 15, 1912, 614). То се исто може рећи и за смртну казну код нас, судећи по процедури која је, из обичајног права, прешла у судску праксу; нарочито то важи за казну **стрељањем,** каква је у Србији пре рата практикована. Процедура је, као већ код старих Грка (упор. Fr. Schwenn, о. с., 28), изгубила још одавно свој првобитни културни значај, али религијско порекло појединих прописа и данас је јасно.

* беше убијан (као жртва) богу
** беше убијан (као жртва) Церери
*** „сматрају да је бесмртним боговима милије приношење на жртву оних који су ухваћени у крађи или у разбојништву или у векој кривици"

Овде ћемо, сасвим укратко, споменути неке појединости. Наиме, што се злочинцу приликом егзекуције **везују очи,** то би био доказ да је ово доиста жртва, **експијаторна** жртва, која је културно нечиста, па јој се зато везивањем очију одузима могућност да нас својим

погледом окаља у култном смислу[5]; што се држи **на белом хлебу,** којом му се приликом служи богата гозба и испуњује свака жеља, то нас живо подсећа на припремање људске жртве о Сатурналијама и о празнику Сакеја (в. W. Weber у ARW, 19, 1919, 317; C. Clemen, Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Giessen, 1916, 100; Fr. Schwenn, о. с,, 167; L. Radermacher, Zur Charakteristik neutestamentlicher Erzählungen, ARW, 28, 1930, 32), такође и на некадашње жртвовање фармака у Марсељу (в. Fr. Schwenn, 43)[6]; најзад, што се осуђеник пред раку доводи везан[6a] и што му се ту, пред само погубљење, **дреше** везе[7] — зар нас то не подсећа на обавезно везивање и дрешење ногу мртваца, пред улазак у царство националног бога? (в. овај рад, глава 6 и 18)[8]?

Остале жртве Дабогу, крвне и бескрвне, па онда либације, евентуално жртве у цвећу и кађење, имале би да буду предмет посебне студије. Најважније и најпознатије међу њима јесу жртве у **вину** и **колачу;** такве жртве нарочито је волео и грчки бог мртвих, Хермес (в. S. Eitrem, **Hermes und die Toten,** 43).

Либације у вину имају иначе велики значај у мртвачком култу; отуда су оне пренесене и на највећег нашег бога, који је, као што смо видели, хтонично божанство. Природно је да се ове либације врше, у врло свечаној форми, о празницима предака, којом је приликом свој удео, **највећи** удео, добијао и наш summus deus: о Божићу и крсном имену, па онда о врло важном празнику из домаћег култа какав је свадба; али исто тако, у разблаженој форми, о свакој свечаној гозби уопште. Подизање **у славу,** напијање у **славу Божју,** са гледишта историје религије, потпуно је исто што и германски Minnetrunk, који је напијан и прецима и боговима, у првом реду Водану (за Minnetrunk в. E. Mogk у Hoops, Reallexikon, 3, 227 ид, и Mackensen у Handwörterbuch, 6, 375 идд); другу не мање занимљиву паралелу има то напијање у старогрчким либацијама које добија αγαθος δαιμων (в. Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910, 24 идд), и ова друга аналогија значајна је зато што се αγαθος δαιμων * идентификује са највећим божанством доњега света: у старинској грчкој религији он је исто што и Ζευς Μειλιχιος (в. Cook, Zeus, II. 2, 1160); у синкретизму идентификује се он са Хермесом (в. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig, 1904, 28 и 284); в. такође и I. E. Harrison, Themis[2], Cambridge, 1927, 294.

* добро божанство

Код нас, о крсном имену. при устајању у славу, прва здравица напија се у **славу Божју** (в. нпр. М. Ђ. Милићевић, ЖСС, 153; Вук Врчевић, Три главне народне свечаности, 95 идд; Н. Беговић, Живот и обичаји Срба Граничара, 39; СЕЗ, 14, 1909, 200, и др.), а друга за **часне крсте** и **крсна имена** (Милићевић, 153), или за **свеце Божје** (СЕЗ, 1. с.), и др. О свадби прва здравица такође је у **славу Божју,** а друга **за све свеце** (Врчевић, о. с., 225; Вук, Црна Гора и Бока Которска, 85 ид.); и да је овај обичај веома стар и, свакако, још заједнички индоевропски, доказује чињеница да су на ову исту адресу — најпре врховном богу, па онда прецима, τοις "Ηρωσιν — напијали здравице још стари Грци (в. обиман материјал у A. Б. Cook, Zeus, II, 2, 1123 ид.).

О Божићу пије се **у славу Божју,** И Божић и крсно име, међутим, познати су празници предака; свадба је такође домаћи празник, о коме су све жртве упућене прецима. Бог који се на првом месту апострофира несумњиво је **старински национални бог.** Занимљиву аналогију имамо у култу Световида, који је summus deus Западних Словена (в. доле. глава 20) и са Дабогом идентичан, и коме се, о његовом празнику, такође излива вино, уз облигатну здравицу, која нас по садржини подсећа на наше здравице.[9]

Као жртве у **колачу** долазе у обзир божићни и славски колач, и колач о свадби; питање о њима имало би такође да буде предмет посебне студије о нашој пематологији. Најјаснија жртва свакако је **чесница.** То је **обедна** жртва, од које први комад добија Бог, или се цела намењује Богу (СЕЗ, 19, 1913, 76), а остали комади поделе се стварним или замишљеним учесницима на гозби („кући", па онда „госту", који је у основи можда исто што и Бог). Из манипулација са чесницом види се јасно коме је она првобитно намењена. У Херцеговини „милају се на Божић с чесницом, то јест, узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и пита један другога: Милаш

ли се? (то јест, помила ли се иза чеснице). Онај му одговори: Милаш мало. А онај први онда рече: Сад мало, а догодине нимало (то јест, да роди жито добро, и да тако величка буде чесница да се нимало не помила иза ње" (Вук, Рјечн., s. v. милати се). Исти обичај забележио је, у другом крају српског народа, Јастребов (Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ, 1886, 41) — значи да је био општи српски; а из готово идентичног обичаја код Малоруса (в. L. Leger, La mythologie Slave, Paris, 1901, 82[2]; F. Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, 115) види се да је он, вероватно, био и општи словенски и, у сваком случају, претхришћански.

Да је то доиста тако, доказује нам сасвим сличан култни обичај забележен у словенском паганизму. Реч је о периодичној годишњој жртви на острву Рујану (Rügen) — о великом колачу који у име целог народа приноси свештеник. „Placenta quoque mulso confecta" — прича нам Саксон Граматик (Gesta Danorum, 14, p. 564 Holder) — „rotundae formae, granditatis vero tantae ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab isdem cerni posset optabat"*. У целој ствари најважније је то што је ова жртва код полапских Словена била намењена **Световиду,** а Световид је исто божанство које и наш Дабог; и кад се наша чесница у свечаној форми намењује **Богу,** очевидно је да та фраза обележава не данашњег хришћанског, него још **старинског нашег врховног бога.**

> * „С медовином умешен колач округлог облика, доиста велик безмало као човек, приношен је на жртву. Стављајући га у средину између себе и народа, свештеник се обично распитивао да ли га Рујанци виде. Кад би они одговорили да га виде, он би пожелео да га догодине не могу видети."

У бескрвне жртве спада још и жртва приликом жетве: као што се код Немаца последњи откос (die lezte Garbe) жртвовао **Водану** (J. Grimm, Deutsche Mythologie, 1, 128; W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig, 1895. 291), тако се и код нас последњи откос, који се на свечан начин покупи и окити цвећем, и остави на страну за разне религијске потребе, има сматрати као жртва Дабогу; ово не само по аналогији са Водановом жртвом него и због тога што се тај последњи откос изриком назива „божјом брадом" (в. СЕЗ, 17, 1911, 211 ид)[9a)].

Још је занимљивија жртва **у свима јелима,** дакле: нека врста **панспермије** (која је иначе карактеристична за култ предака и хтоничних демона, в. ГНЧ, 41, 1932, 163; J. E. Harrison, Themis, 292), и која се, уочи Божића, носи на раскршће или на буниште **вуку** (СЕЗ, 32, 1925, 377, § 105; ZNŽOJS, 11, 1906, 130; в. и ГНЧ, 1. с.. 172): жртва је, очевидно, веома старинска, и тај известан „вук", један међу свима, то је, очевидно, старинска форма некадашњег нашег врховног бога (в. и горе, гл. 13, и СКГ, н.с,, 42, 1941, 61).

Из једног обичаја на Косову пољу, да се од Божића до Богојављења хлебови на нарочити начин шарају „да би вуци били благи према њима и стоци" (СЕЗ, 7, 1897, 255) могло би се закључити да је и ово била жртва, намењена евентуално „заштитнику" вукова, то јест, великом хтоничном божанству.

Од осталих жртава у Дабоговом култу ваља нарочито споменути жртву **петла,** познатог атрибута хтоничних божанстава. О њој је говорено раније (горе, гл. 10). Некадашњем националном богу припадала је и жртва у **јагњету**, која је доцније везана за Ђурђевдан и пренесена на светога Ђорђа. То је иначе обредна жртва (упор. пропис да „од Ђурђевила ваља да окуси сваки укућанин" — Милићевић, ЖСС,. 120), мада се у народној традицији понекад сматра и за супституцију људске жртве (упор. текстове у Маринко Станојевић, 1. с.). Ово је веома озбиљна жртва, и у старијим временима могла је имати још и веће размере него што има данас: из обичаја да се о Ђурђевдану свечано роваше сви јагањци **осим онога које ће бити заклано као жртва** може се извести закључак да је ровашење супституција за жртву **свих** јагањаца, читав ver sacrum*; јагње одређено за жртву не роваши се, очевидно, стога што ће оно бити жртвовано цело, па замени нема места [10)].

> * жртва од пролећних првенаца

О молитвама у Дабоговом култу може се говорити само у сасвим општим терминима. Њихова садржина и форма даје се назрети из **молитава** и **здравица** о Божићу, слави, свадби.

Главни предмет жеља био је, као и у молитвама упућиваним Световиду, људска, сточна и пољска плодност у наредној години, futurae messis incrementa (упор. Saxo Gramm., 14, p. 564 Holder); те жеље чују се у данашњим народним молитвама и здравицама врло често. За **форму** Дабогове молитве важила су, разуме се, сва она правила која за примитивну молитву уопште (краткоћа; тон императиван и понекад налик на уцену, или је бар тако подешен да код божанства разбуди сујету, итд.).

О идолима и местима за вршење култа најмање смо у стању да себи створимо јасну слику. Идола је свакако било; људска фигура била је само наговештавана крстом (упор. СЕЗ, 31, 1924, 107); крст у нашим кућама по народу могао је првобитно бити идол нашег врховног бога. Што се тиче **храмова** — уколико се под тим термином подразумевају **грађевине** — о њима немамо никаквих података, нити икаквих трагова у традицији или иначе; чак није много вероватно ни да их је уопште било. Једино се са извесном сигурношћу може рећи да су наши преци, онако као и Германци (в. Tacit. Germ., 9, и коментар Мухов), чинили култ божанском нумену у освеćеним гајевима — Tacit. Germ., 39 каже да је у једном од таквих гајева имао култ и германски врховни бог, regnator omnium deus — и да је свето дрво, **запис,** у ствари био божји стан (као што је то био случај и код старих Грка, упор. C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen, Berlin, 1856, 140 идд; Otto Kern у Pauly—Wiss., 3, 156).

Поред тога, могуће је да је нашем богу мртвих чињен култ и на **гомилама** камења, онаквим какве се налазе и данас нарочито по Босни и Херцеговини (в. Ст. Делић, Црква Костадиновића у Гомиљанима, БВ, 10, 1895, 56 идд; исти: Гатачко поље, Школски вјесник, 11, 1904, 550 идд). Такве гомиле познате су и другим народима (в. углавном M. P. Nilsson, Griechische Feste, 388; B. Schmidt, Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Graubhügel in Griechenland, Jahrb. f. class. Philol., 1893, 369 идд; исти: Heugriechische Volkskunde, Neue Jahrbüher, 27,1911, 662 идд); њихов постанак, и код нас и иначе, није увек јасан; њихова намена могла је бити различита (упор. нпр. S. Eitrem у Pauly—Wissowa, 8, 697).

Једна ствар, ипак, извесна је: те гомиле често су подизане над гробницама (в. Ст. Делић, БВ, 10, 57; тако и код Германаца, бар још од бронзаног времена, упор. K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 147, и Sophus Müller, Nordische Altertumskunde, I, 339), и на њима приношене су жртве мртвима (код Грка то су чувене „Хекатине гозбе", 'Εκατης δειπνα, које су у ствари το)ν των νεκρων εναγισματα*, в. M. P. Nilsson, о. с., 395) — према томе, ништа не би било природније него да се ту чини култ и **богу** мртвих.

* приношење жртве мртвима

И доиста, такав је случај био код старих Грка, где су на оваквим гомилама приношене жртве хтоничном Хермесу (упор. B. Schmidt, у споменутим расправама, и S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania, 1915, 285 ид). Овакве гомиле служиле су као култна места, или као олтари, дакле: евентуално као најпримитивнији храмови, и у преисторијској Европи (за Германце в. K. Helm, 235); такву намену, према локалној традицији, имале су оне и код нас: „По народном мишљењу, стари су безвјерци ... гомиле дизали и на њима се Богу молили"... Народ држи „да су ово старе богомоље, гдје се народ скупљао и по свом закону Богу молио. Ту би приносили и жртве и куда би се дим повијао на ту би се страну и окретали при молитви"... (Ст. Делић, Школски вјесник, 1. с., 551 и 552).

Из обичаја да се на тим гомилама и данас крштавају деца која су рођена „изван брака", од родитеља које „црква није венчала" (Ст. Делић, у наведеним чланцима), смео би се извести закључак, прво, да народна традиција о култном значају таквих гомила није неоснована („гомила је и данас као неки храм у нас", Ст. Делић); друго, да је на таквим гомилама чињен култ богу кога и место (као што на сличним гоми-лама код Грка „Hermes chtonios... bot sich als göttlicher Exponent von selbst dar" — Eitfem, Opferritus, 285) и функција (увођење новорођеног детета у породични култ, и њихово легитимисање, један је од главних послова националног бога, в. овај рад, глава 5 и 19) карактеришу као **хтонично** и највеће **национално** божанство — дакле, оно исто о којем у овој расправи говоримо.

На овом једном случају можемо констатовати да народ са јединственом истрајношћу и доследношћу одржава култни церемонијал старинског националног бога онде где је црква

оставила паству самој себи. Цела ствар са гомилама, међутим, мора бити детаљније испитана у вези са сличним култним обичајима у средњој и северној Европи.

XVIII МИСТЕРИЈА СПАСА

Међу многобројним погребним прописима и обичајима, који могу бити различити с обзиром на крај у коме се врше, на имовно стање куће, на пол и старост покојника, има их неколико који важе за све крајеве и све покојнике. Ти општи обичаји утолико су још занимљивији што ћемо их, као што ћемо видети, делом наћи и код других Словена, па чак и код других Индоевропљана. Ми ћемо их овде побројати.

1. Чим је смрт наступила, покојнику се **прекрштају руке на прса.** У једној познатој песми каже се да, кад човек пође на онај свет,

„Ништа собом не понесе,
Већ **скрштене беле руке**
И праведна дела своја"
(Вук, Пјесме, 1, 213, 12 идд).

Обичај је општепознат, в. и Тих. Р. Ђорђевић, Неколики самртни обичаји у Јужних Словена, ГНЧ, 48, 1939, 255 ид. За њега знају и Руси, в. D. Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Berlin und Leipzig, 1927, 323; такође и данашњи Грци, в. C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, Bonn, 1864, 108.

2. Сваки покојник, без обзира на старост и на пол, добија **покров** (в. Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 46, 1937, 76, и 48, 1939, 257 ид; упор. и израз „од повоја до покрова" — Врчевић, Народне приповијести и пресуде, Дубровник, 1890, 37). У целом погребном церемонијалу ово је **најважнији,** безусловно потребни артикал.

Да је обичај веома стар, доказ је не само чињеница да за њега знају и други индоевропски народи (на пример, стари Грци — упор. још φαρος ταφιον, који тка Пенелопа за Лаерта, Homer, Od,, 2, 97 ид, μη τις μοι κατα δημον 'Αχαιιαδων νεμεσηση, αι κεν ατερ σπειρου κηται πολλα κτεατισσας — и Римљани, и Германци, в. и Otto Jahn, Darstellungen der Unterwelt, 1856, 281, и Th. Wächter, Reinheitsvorschriften, 45, такође и данашњи Грци, Wachsmuth, о. с., 107) него и извесни врло старински прописи око његовог спремања (он се, на пример, не сме шити; мора бити сечен каменом, упор. Милићевић, ЖСС, 340; СЕЗ, 19, 1913, 242; Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 48, 257 ид; в. о овој ствари и M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2, 1910. 104). Колико је покров од мртваца нераздвојан, види се из. тога што **вампир** стално носи покров са собом („Кажу да све иде са својим покровом преко рамена" — Вук, Рјечн., s. v. вукодлак; „Вукодлак иде увијек замотан у мртвачки бијели покров" — ГЗМ, 14, 1902, 293; упор. и ZNŽOJS, 7, 1902, 124; 133; 135): ако му се одузме покров, одузима му се сва моћ; он у том случају нити може коме шкодити нити се, без покрова, вратити у гроб (упор. приповетку у СЕЗ, 41, 1927, № 170). Покров је, дакле, неизоставан мртвачки атрибут.

3. Покојнику мора се дати **нова обућа**. По нашим варошима продају се за тај циљ нарочите јевтине ципеле (упор. нпр. и СЕЗ, 40, 1927, 249). Често се помиње да вампир има на ногама чизме (нпр. ZNŽOJS, 7, 1902, 123). И овај обичај познат је и другим индоевропским народима, на пример: старим Грцима и Германцима (упор. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig u. Berlin, 1911, 206 ид; J. von Negelein, Die Reise der Seele ins Jenseits, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk., 11, 1901, 151; Paul Sartori, Sitte und Brauch, 1. 1910, 134).

4. Мушки покојници добијају и нову **капу** (в. Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 48, 1939, 254; СЕЗ, 54, 1939, 96; 113; 456). Нова **шубара**, у источној Србији, најважнији је део одеће при спремању за

онај свет [упор. (београдско) Време од 29. маја 1938]. Важно је да у неким крајевима нашег народа (нпр. у Левчу и Темнићу, и међу Србима граничарима, в. СЕЗ, 7. 1907, 74; Н. Беговић, 169; Тих. Р. Ђорђевић, 1. с.) капа мора бити **црвене боје.** Капа је карактеристична и за вампире (ZNŽOJS, 7, 1902, 135). За њу знају и Руси (в. Zelenin, 322).

5. У источној Србији обичај је да се мртвоме да у руке, или метне поред њега, **штап** (в. Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 48, 259). Важно је да, на пример у Млави, тај штап треба да буде од лесковине (в. ГЕМ, 11, 1936, 91). У околини Крушева покојнику се на груди ставља **срп** (ГЕМ, 7, 1932, 112); исто тако и у околини Приједора (в. Ш. Кулишић, Срп преко мртваца, Етнологија, 1, 1940, 185). Обичај да се поред покојника ставља срп видео сам и у селу Јасенови, у Банату.

6. Поред покојника меће се у сандук, или у гроб, **тиквица** или какав суд са водом или са вином (в. Милићевић, Живот Срба сељака, 343; СЕЗ, 19, 1913, 248; 40, 1927, 253; Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 48, 258 ид); или се та тиква или суд, када се мртвац из куће износи, сломи (в. СЕЗ, 14, 1909, 250, и Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 283), што има исти ефекат — то јест, шаље се за њим на онај свет[1)]. Код полапских Словена покојници на рељефима надгробних споменика имали су рог за пиће (Leo Weber, Svantevit und sein Heiligtum, ARW, 29, 1931, 77).

7. Покојнику се, чим је издахнуо, **везују руке и ноге** (в. Н. Беговић, 169; СЕЗ, 14, 1909, 74; 40, 1927, 252; Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 48, 256). Важна је, међутим, чињеница да се те везе у последњем тренутку (после опела, Беговић, 171; СЕЗ, 54, 1939, 113; или пред само спуштање у раку, СЕЗ, 14, 1909, 87 ид; 19, 3913, 248, или чак када га већ спусте у раку, СЕЗ, 40, 1927, 256) **дреше.** И овај обичај извесно је врло стар, јер су за њ знали и незнабожачки Пруси, Литванци и Летонци (в. W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 496; I. Scheftelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Giessen, 1912, 24); он је познат и данашњим Грцима (C. Wachsmuth, о. с., 108), и Немцима (Paul Sartori, Sitte und Brauch, 1, 1910, 132)[1a)].

8. Покојнику се на груди ставља **крст** или **икона.** То је врло познати, општи обичај (упор. нпр. Вук Врчевић, Народне приповијести и пресуде, Дубровник, 1890, 64).

Какав циљ имају сви ови прописи?

Ако их упоредимо са оним што смо раније у овом раду говорили, видећемо да се **мртвацу дају сва она обележја и атрибути за које смо констатовали да припадају нашем врховном, националном богу.** Покров је исто што и огртач Хермесов, Воданов, Танатосов, Дабогов; исто то важи и за обућу, капу, штап, тикву за воду. У Банату (као што сам се лично уверио) за време док је мртвац у кући пије се из лепо окићених судова, са чиме се може упоредити „лепо окићена" тиквица светога Саве (в. горе, гл. 11). Када је капа црвене **боје,** она се даје упоредити са црвеном капом код демона рудника, који су хипостаза Дабогова (в. горе, гл. 12). Лесков штап је утолико више налик на штап врховног бога што је лесковина магични шиб (в. СЕЗ, 31, 1924, 52 ид), као и Хермесов caduceus*. Гест прекрштених руку, у области иконографије, карактеристичан је за наше старинске богове, са којих је пренесен и на свеце; исто тако и за богове код других Словена и Германаца[2)]. Донарова статуа у Heinz Hungerland, Über Spuren altgermanischen Gottesdienstes in und um Osnabrück, Osnabrück, 1924, 313 (упор. и 312[1]) има прекрштене руке. О прекрштеним рукама код наших светаца упор. и пословице: „Сваки светац себи руку држи", „Ниједан светац од себе руку не држи, него себе" (Вук, Посл., 5513), „Ниједан кип није пружио руку од себе, него сваки пригрлио к себе" (Вук, Посл., 4172).

* гласнички штап

То важи, наравно, и за божанства Водановог и Дабоговог типа: Световид, за кога ћемо видети да је са нашим Дабогом сродан и идентичан, представља се са прекрштеним рукама (упор. нпр. рељеф из Алтенкирхена и статуу из Збруча — в. Нидерле, 143 идд; Louis Leger, La Mythologie Slave, 221 идд); Герман и Скалојан исто тако (в. М. Арнаудовъ, Студии върху българскитѣ обреди и легенди, София, 1924, додатак, слике бр. 3 и 4). За мотив **везивања и**

дрешења видели смо да се јавља у митологији индијскога Јаме, и у култу и Водана и нашег националног бога. Циљ је, дакле, свима овим прописима очевидан — то је ομοιωσις τω θεω покојник треба тако да се удеси да по своме изгледу **буде изједначен са нашим врховним, националним богом.**

Због чега то треба да се деси, на то питање наћи ћемо одговор у историји религије. Бити једно с богом, то је одувек била интимна жеља човекова, и у примитивним и у савршеним религијама; то је не само стање блаженства него и јемство за наше лично спасење, и на овом и на оном свету, и, пре свега, за нашу личну, потпуну или релативну **бесмртност.** Јединство са богом, у циљу да се савлада смрт, елиминира доњи свет, и да се дође до бесмртности, или до поновног рођења, палингенесије, главна је тачка у програму и Озирисових, и Дионисових, и орфичких и других мистерија (упор. нпр. Martin Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, Tübingen, 1920, 23; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[3], Leipzig, 1923, 174; Julius Tambornino, De Antiquorum daemonismo, Giessen, 1909, 96; A. Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München, 918, 72; A. Erman, Die Religion der Ägypter, Leipzig u. Berlin, 1934, 218).

Мисирац се чак потпуно идентификује са врховним мртвачким богом, и мумији се каже: „Ти си Озирис" (в. A. Jeremias 72; A. Erman, l..c.) „Osiris ist der erste Tote; mit ihm muss sich der Mensch vereinigen, ihn einziehen oder zu ihm werden, dann wird er wie der Gott den Tod überwinden"* (R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig, 1906, 106; в. и исти, Zwei hellenistische Hymnen, ARW, 8, 190?, 171; в. нарочито још и Günther Roeder, Die ägyptischen „Sargtexte" und das Totenbuch, ARW, 16, 1913, 83). Мисирци су тежили да по могућству буду и ομοταφοι** са Озирисом, и зато су се, ако би се икако могло, давали сахрањивати у Абидосу (в. Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, Giessen, 1909, 306).

* "Озирис је први мртвац, с њим човек мора да се уједини, њега да увуче (у себе) или он да постане, тада ће као бог надвладати смрт."
** заједно сахрањени

Ни стара српска религија није у овом погледу чинила изузетак. И наши преци и, као што се може видети из напред изнесених података, други Словени и уопште Индоевропљани тражили су да се у тренутку смрти изједначе са богом доњега света (упор. изванредно занимљив обичај да се на гробним споменицима старих Словена **покојник представља као Световид,** в. Leo Weber, Svantevit und sein Heiligtum, ARW, 29, 1931, 77. В. и доле, глава 20, о Трачком херојy), да би себи обезбедили највеће привилегије: привилегију бесмртаости, или палингенесије, или бар боље егзистенције у доњем свету. Оригиналан је само онај наиван и непосредан начин на који су наши преци тежили да то остваре[2a)].

Што су наши преци желели да после смрти буду једно са највећим богом мртвих, има ли ту чега изненађујућег, неочекиваног? Бог мртвих је, као што смо у овом раду имали прилике да видимо, у исто време наш велики национални бог. Он је и творац и родоначалник свога народа, initia gentis, и „крвник" (о чему в. горе, гл. 7) сваког појединца; као германски Водан (упор. E. Mogk y Hoops, Reallexikon, 4, 561) и он је „Herr über Leben und Tod"***. Он је, према томе, доиста у стању да своју децу, после њихове смрти, **прима к себи,** и да им и на овом свету пружи спас и евентуално омогући поновно рођење.

*** „господар над животом и смрћу"

Колико је неодољива била тежња да се после смрти ставимо у потпуну заштиту нашег националног бога, види се и из општег обичаја **да се на покојника меће крст или икона:** данашњем крсту вероватно је, у паганизму, претходио **идол** бога доњега света, што је наш домаћи крст првобитно и био (в. горе, гл. 17). Да то доиста може бити тако, нека нам као потврда послужи један занимљив пропис из Црне Горе: наиме да се на покојника, док је изложен у кући, међу **вериге,** узете **са огњишта** (СЕЗ, 48, 1931, 248); за вериге, међутим видели смо да су **фетиш,** и **материјализација, нашег старинског националног бога.**

У овој вези треба протумачити и два преисторијска погребна обичаја: један германски, други галски. Германци су у гроб стављали, поред покојника, мале сребрне секире (в. Georg Wilke, Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient, Würzburg, 1912, 123); исто то радили су и Гали у неолитикуму (Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906, 102 ид). Код Гала (у Gallia Lugdunensis) такође на многим гробним натписима има формула sub ascia dedicare* (O. Gruppe, Bericht, 156): за секиру видели смо већ да је фетиш националног бога. Још O. Hirschfeld мислио ie да је ascia у галским натписима „Symbol einer Schutzgottheit"** (O. Gruppe, 1. c.). Упор. и објашњење које даје Renel, 1. c.

* под секиром (односно мистријом) посветити
** „симбол бога заштитника"

У доцнијем развоју, када се овај свет почео замишљати на небу (што можда стоји у вези са новопримљеним обичајем спаљивања), Дабог је задржао своју функцију бога спасиоца. Он је сада тај који, као индијски Јама, или као индијски **оцеви,** који су Pfadbereiter (в. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 533), води душе на онај свет, који се налази на небу, у познатом сазвежђу, званом по њему **Кумовска Слама** (в. горе, гл. 4; о Кумовској Слами као месту где душе бораве упор. Paulus Capelle, De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus, Halis Saxonum, 1917, 37 идд). Према једној варијанти овога схватања, Дабог је небески πυλαρτης***.

*** вратар

XIX ДАБОГ

Из свега што је до сада говорено могли смо ми да стекнемо уверење да су и наши преци, као и други нама сродни народи, доиста познавали велико божанство доњега света; и да су могућности да се о природи, карактеру, функцијама и манифестацијама тога божанства сазна што више, у сваком случају, и различите и многобројне. Ми у овом свом раду нисмо ни из далека исцрпли све те могућности и искористили сав материјал, религијски и фолклорни, који се на то божанство односи. Материјал који смо употребили показао се, међутим, као довољан да о нашем богу мртвих створимо доста јасну слику. Остаје нам сада да ту слику употпунимо, да изоловане податке међусобно повежемо, и да дамо један јасан преглед целе ствари.

Дабог — да употребимо ову популарну епиклезу — стајао је **на челу нашег пантеона,** и био све до краја паганизма **наш највећи бог,** summus deus. То резултира из свега што о њему знамо. Није случајно што су њега заменили свеци **највећег** ранга, какав је свети Јован, свети Сава, свети Ђорђе, свети Аранђео, свети Никола[1)]. Када су стари богови, под притиском хришћанства, онемогућени и уклоњени, из целог старог пантеона једини се Дабог (в. Вила, 2, 1866, 142), односно његови хришћански супститути (нпр. СЕЗ, 32, 192?, 381), истиче као равноправни супарник Божји, који има исту снагу као и Бог. Да до овога ранга дође, Дабогу је помогла та околност што је он био **национални бог**, родоначалник целога народа и, као такав, његов највећи пријатељ и помагач, φιλανθρωποτατος και μεγαλοδωροτατος δαιμονων* (како је Аристофан, Рас., 393 ид, лепо рекао о Хермесу); не мање и зато што је он био и највећи бог мртвих; да се бог мртвих развије у највећег бога, то је доиста чест случај у религијама; треба се, на пример, сетити мисирског Озириса, па онда елеузинских божанстава код Грка, па онда галског Диспатера и германског Водана, најзад, јерменско-иранског бога мртвих (упор. и Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, Heidelberg, 1913, 266 ид; E. Mogk, Germanische Religionsgeschichte und Mythologie[2], Berlin—Leipzig, 1921, 66; исти у ARW, 15, 1912, 430).

* најчовекољубивији и најиздашнији међу божанствима

Велики бог мртвих, пре но што је постао антропоморфан, имао је животињски облик. Он је, као што смо видели, замишљан у облику **вука.** Као што је германски Водан био у једно око слеп, тако је и наш sumus deus, замишљан као **хром.** Ту карактеристичну црту задржао је он и доцније, када је антропоморфизиран („хроми Даба"); и ова његова особина аутентична је и врло

стара: није случајно што се још у руским легендама за најстаријег вука каже да је хром (Афанасјев, 4, 44 = O. Dähnhardt, Natursagen, 3, 229), и што је најстарији ђаво и код других европских народа хром (в. горе, глава 13). Упоредо с овим схватањем иде једно друго, по коме је највећи бог мртвих замишљен као коњаник (коња, као што смо видели, имају и свети Сава, свети Аранђео, свети Ђорђе и, што је најважније, Божић), и то понекад у својој првобитној улози као ноћни коњаник (такав у скаски о Тројану, в. Вук, Рјечн. и Милићевић, Кнеж. Срб., 423). Аналогне представе налазимо у вези са словенским Световидом, германским Воданом, Трачким коњаником.

Откуда овај дуплицитет у схватањима? Да ли је разлика у схватањима о спољашњем облику врховнога бога **хронолошка,** у коме би се случају могло код нас говорити о извесном **унутрашњем синкретизму,** или је разлика дошла од различитог **порекла** једног и другог схватања? Одмах можемо рећи да исти дуплицитет имамо, донекле, и код Водана: и он је ноћни коњаник, а међутим његов је атрибут и вук. Нама изгледа да је вучји облик нашег старинског бога мртвих и старији и оригиналнији: божански хроми вук задржао је и свој **териоморфни облик** и свој велики углед и до данашњег дана (упор. веровања и култне радње о вучјим празницима — горе, глава 13); слика ноћног коњаника, међутим, доста је бледа, и налази се,. углавном, само у митовима: што је најважније, скоро увек се — у супротности са Воданом, који је накнадна, људска хипостаза некадашњег демона у коњском облику, в. Steller, Pholende Wodan, Zeitschrift d. Ver. f. Volkskunde, 2, 1930, 66 — то коњско божанство или демон јавља у свом **секундарном**, људском облику, као **човек на коњу,** а готово никад у ранијем, животињском[2]. Вучји облик нашег врховног бога старији је, и његово порекло ваља тражити на европском северу; коњски облик млађи је, и његово порекло ваља тражити на азијском истоку. **Вучје** божанство карактеристично је за наше претке онако као што је за Германце карактеристичан Водан **на коњу.** Облаке и непогоду, код Германаца, води Водан на коњу; код нас још и данас има трага од схватања по коме такве облаке води **вук,** упор. почетак басме која се говори када се појаве градобитни облаци (у којима се евентуално манифестује sumus deus): „**вук** иде брдима" (ГЗМ, 19, 1907, 31l).

О томе како је наш народ замишљао спољашњи облик свог националног бога онда када је овај већ био **антропоморфизиран** — моћи ћемо начинити закључке према опису у народним приповеткама типа Вук, 17: „Очина заклетва", чије сам варијанте побележио у СЕЗ, 41, 1927, 546. У тим приповеткама описан је доњи или онај свет и старац, чувар тога света, који, већ по тој својој функцији, даје нам права да га идентификујемо са некадашњим божанством доњега света; о његовом врло високом божанском рангу говори и чињеница да се он у туђим варијантама ове приповетке јавља сасвим очевидно као Notre Seigneur (в. R. Köhler, Kleinere Schriften, 1, 1898, 132).

Према томе опису, велики хтонични бог је (као и у другим религијама) **старац** (тако и у свима варијантама) — при чему не треба заборавиги да је, према митском начину изражавања, старост исто што и зрелост и **мудрост** („Зашто враг зна много? Зато што је стар", Вук, Посл., 1642; в. и Вук Врчевић, Низ срп. прип., 217), упор. и "R.. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, 232 — који јаше на зеленом коњу (БВ, 11, 1896, 179; на истом таквом коњу јаше и свети Ђорђе, СЕЗ, 32, 1925, 379, № 116, и ђаво, ibidem, 48, 1931, 281), исто онако као и мртвац када из гроба устане (Венац, 2, 192?, 599)[3]. Када се, у варијанти БВ, 2, 1887, 13, каже да су у старчевог коња „големе стопе као тефсија", то нас живо подсећа на сличне стопе у Водановог коња (упор. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, 286). На бога доњега света може наличити и слепи старац у приповетки „Златни коњ" (СЕЗ, 41, 1927, № 18), који са својом слепом бабом живи у доњем свету.

Занимљив је, најзад, лични опис Божића, како га даје народ у околини Ћевћелије. „Божић се деци представља као благ, добродушан старац с белом косом и брадом, огрнут кожухом, на кривом (сакатом) магарцу..." Ако у овом опису испитамо детаљ по детаљ, видећемо да потпуно одговара ономе што ми иначе о нашем старинском богу знамо, и да се доиста **на тога бога** односи. Нарочито падају у очи два атрибута, за која смо се раније (гл. 11 и 13) уверили да неизоставно припадају старинском богу мртвих: **кожух,** који је локална замена за старински χλαμυς* и **хромост** животињског пратиоца.

* кабаница

О месту где се summus deus налази и о **начину** на који се појављује говорено је нешто у току овога рада. Усуд, који је једна од хипостаза Дабогових, живи сам, далеко од људи, у некаквој тешко приступачној планини или пустињи (упор. Вук, Прип., 13); исто тако „у пустињи" налази се и свети Сава онда када врши функције Усуда (в. приповетку „Свети Сава и трговац", Ћоровић, III, 19). У планини живи и старац који је, у једној приповетки типа „Очине заклетве" — в. БВ, 2, 1887, 13 — господар, владалац раја и пакла, дакле: врховно божанство доњега света. Овакво схватање, уосталом, и најприродније је, јер онај свет, дакле царство бога мртвих, наш народ, као и други народи, често замишља да је у планини или пустињи.

У народним умотворинама каже се изриком, или се претпоставља, да је Бог „на брду" (упор. БВ, 4, 1889, 29 ид: „Неумрли старац"; СЕЗ, 41, 1927, № 116: „Звао Бога на славу"): у овом случају, иако је извесно да под **богом** треба разумети претхришћанског бога, није сигурно да ли је реч о Дабогу, или можда о богу **громовнику,** за кога иначе знамо да је имао свој култ на брдима (в. Rudolf Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer. Wien, 1891, 10 идд; 65 идд; O. Gruppe, Griechische Mythologie, 1103; за нас упор. теофорна имена брда као што су Ператовац, Перуновац, и сл. — в. СЕЗ, 17, 1911, 114 ид — која су постала према богу громовнику, Перуну)[4]; напротив, у божићној песми (Вук Врчевић, Три главне нар. свеч., 25) „Божић зове **сврх планине** оне високе", имамо свакако остатак **Дабогове** епиклезе. С друге стране, има занимљивих индикација да се наш summus deus појављивао у **облаку.**

То се даје закључити не само из његове евентуалне епифаније за време непогоде (као што се појављује и Водан) него и из извесних култних обичаја. Наиме, и о Божићу и о Ђурђевдану, у које су време падали некада Дабогови празници и када се **очекивала његова епифанија,** баш у оном тренутку када има да отпочне ритуална гозба, на коју се у свечаној форми позивају разна нумина[5], **па чак и сам** summus deus[6] објављује се, такође у свечаној форми, и по три пута, **да се над кућом појавио облак** (упор. СЕЗ, *7,* 1907, 288; 292; 448) — другим речима, да је дошао сам summus deus.

Иста ствар дешава се и о другом Дабоговом празнику, на место кога је доцније дошао Ђурђевдан. Наиме, на Ђурђевдан пре зоре једна девојка *са* **хлебом на глави** попне се на кућни **кров** и, на питање; какво је време, одговара да је „по све земљу ведрина, на нашу кућу облачина" (СЕЗ, 7, 1907, 448). И овде је ситуација јасна: великом националном богу, чију епифанију о Ђурђевдану очекујемо, приноси се жртва у хлебу (такве жртве добија он и о Божићу); она му се приноси на крову због тога што бог, по народном веровању, **кроз кров и преко тавана** и долази у кућу (в. СЕЗ, *7,* 1907, 114): облак над кућом значи, очевидно, божје присуство.

Епифанија Дабогова у облаку претпоставља се и у неким гатањима из сезоне старинских Дабогових празника. „На Крстовдан [5. јануара] народ верује да ће у потесу она страна добро родити на коју путују облаци, а неће родити она с које путују облаци" (СЕЗ, 19, 1913, 21); на Видовдан „људи увече гледају по небу, па с које се стране прво помоле облаци, та ће страна у потесу најбоље родити оне године" (ibidem, 62). Плодност је изазвана епифанијом Дабоговом, који се — као што се види — јавља у облаку. И свети Сава, познати Дабогов супституит, човеку који га моли за помоћ јавља се **из облака** (в. Ћоровић, II, 23). Наш национални бог појављује се, дакле, у облаку исто онако као и германски Водан (в. Stegemann у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 7, 578 и 9, 805)[7]. Овакво веровање уопште врло је старо и са гледишта историје религије значајно; оно утврђује теорију Сама Вида (в. о њој O. Gruppe, Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1906—1917, Leipzig, 1921, 123), по којој би метеоролошке појаве, пре но што су дошле под контролу вишњих богова, спадале у област богова доњега света. И секира, или стрелица (ceraunia), која је у доцнијем развоју, за време превласти уранских богова, била атрибут бога **громовника,** Индре, Зевса, Јупитера, Тора, Перуна, хетитског Тешуба — стајала је најпре, као што смо видели у 10 и 18 глави, у вези са највећим богом **доњега** света.

О имену и епиклезама нашег врховног бога може се говорити са приличном сигурношћу и са прилично детаља, мада се иначе сме претпоставити да је његово право име (као и код других индоевропских народа, упор. Meringer у Indogermanische Forschungen, 21,

1907, 313, и O. Schrader у Hastings, ERE, 2, 33) било табуирано, и да је он називан по својим атрибутима и манифестацијама. Сасвим је на своме месту што је врховни бог, иначе бог πλουτοδοτης, давалац **богатства,** с обзиром на његов велики значај и на разгранате функције, био првобитно, и остао **бог** κατ εξοχην*; под тим именом сачувана је његова личност и до данашњег дана. У многим данашњим нашим изразима, топографским називима, пословицама, загонеткама, веровањима, речи „бог" и „божји" односе се не на хришћанског Бога, него на некадашњег нашег Дабога (в. и горе „Увод").

* поглавито, особито, по превасходству

У атару села Рушња, у срезу врачарском, налази се један велики камен, и у њему удубљење; прича се да је удубљење дошло отуда што је ту стао ногом **свети Сава;** место се зове **Божја стопа** (Гласник СУД, 19, 1866, 229 == Ћоровић, III, 17): очевидно је да је ово место названо, најпре, према **старинском нашем богу,** па је име остало и даље, а етиолошка легенда везана доцније за светитеља на кога су и иначе пренесене функције Дабогове — на светога Саву. Старинског бога имамо и у изразима „кумим те богом", „примај бога" (са истим значењем које имамо и у формули „кумим те богом") и, најзад, у свима изразима у којима се спомињу Бог и свети Јован: тај εν δια δυοιν* је у ствари компромис двеју вера, паганизма и хришћанства.

* реторска фигура у којој се повезују две синонимне именице ради јачег изражавања једног појма

Други културни назив је, као што смо видели, **Дабог,** од кога је и до данашњега дана задржана хипокористична форма **Даба**[8)] (само данас, наравно, у значењу **злог** демона).

Културни назив, са извесном **еуфемистичком** нијансом, имамо вероватно и у мушком имену **Радован.** Да то верујемо даје нам повода, пре свега, личност митског **цара Радована,** познатог бога или демона рудника и сопственика руднога блага, које он, као δωτωρ εαων, милостиво (упор. горе, гл. 12) поклања људима. О њему се врло много прича у Неготинској крајини. Цар Радован је, очевидно, идентичан са Дабогом — не треба заборавити да се епитет „цар". у грчком βασιλευς, радо даје божанствима и демонима доњега света, упор. A. Abt, Die Apologie des Apuleius, 225 — за кога смо раније видели да се у улози бога рудника јавља **баш у овом истом крају.** С друге стране, именом Радована назива се, у разним крајевима нашега народа, божићни полаженик (в. СЕЗ, 50, 1934, 61 и 232 ид), а за полаженика, на основу онога што знамо и о Божићу и о полаженику, можемо тврдити да је такође једна од епифанија старинског националног бога.

** бог гробар

На област бога мртвих, на доњи свет, указује и једна необична употреба глагола „радовати", упор. нпр. Вук, Посл., 5970: „Тако ме земља **не радовала**" (= „тако ме одмах не **укопала**", Вук, 1. с.), и 6052: „Тако ми земље која ме је дала и која ће ме **радовати**", упор. и Вук Врчевић, Низ срп. прип., Панчево. 1881, 32: Радован — према коме је начињен глагол „радовати" — у ова два примера имао би бити исто што и deus sepultor**, дакле: главни бог доњега света. Неочекивану аналогију за име Радован имамо у имену грчког **Харона,** који је такође једна од хипостаза бога доњега света, и који је, у умотворинама данашњих Грка, идентификован са Танатосом: име Χαρων такође је еуфемистичког[8a)] порекла, и у вези је, свакако (упор. Otto Waser у ARW, l, 1898, 158;. в. и исти у Pauly—Wissowa, 3, 2177, и Usener, Götternamen, Bonn, 1896, 132) са глаголом χαιρω, „радујем се" (тако још Сервије уз Aen„ 6, 299).

Од имена која, међутим, нису морала бити употребљавана и у култу, споменули смо већ име **Тројан,** које у митовима и у иконографији представља бога са мултиплицитетом глава. Није немогуће да је једно име, или једна хипостаза, великог хтоничног бога било и **Вид.** Тим именом зове се и познати бог Западних Словена, Световид, који је иначе у основи идентичан са

нашим Дабогом. Име је општесловенско, али је оно можда и старије, и можда га налазимо још у имену старог грчког бога мртвих, који се звао 'Αϝιδης.

Функције Дабогове многобројне су. Он је, као што смо видели, **бог вукова,** и ова његова функција није без извесног мистичног значаја, утолико што су вуци инкарнације душа, па карактеришу Дабога као хтонично божанство. Извесне мистичне примесе могло би бити, као што смо горе (глава 3) видели, и у Дабоговој функцији **бога ситне стоке;** он је био њен господар и заштитник свакако још врло давно, још у свом териоморфном, вучјем облику: наиме, не може бити случајно што се и у естонским и у летонским и руским легендама често прича како је у старим временима **вук био чобанин** овцама (в. O. Dähnhardt, Natursagen, 3, 295 ид; 297 ид)[9]. Као θεος δωτωρ, он је и **бог богагства,** бог драгих метала — злата и сребра: отуда злато и сребро у његовом култу имају тако велику улогу (в. горе, гл. 8 и 12); отуда се о његовим празницима тражи од њега „велико благо", или „осмак блага"; отуда је, најзад, он као и Хермес бог **рудника,** утолико пре што се они налазе у његовој области, под земљом[10]. Откуда у руднику код Сребрнице сребрна руда? Отуда — каже се у једној етиолошкој легенди (в. Ћоровић, III, 34, стр. 193) — што је ту **свети Сава** закопао сребрно благо.

Очевидно је да је овде свети Сава, као и иначе врло често, дошао на место старинског бога рудника, и да је идентичан са Дабогом, богом рудника у Крајини (о коме в. горе, гл. 8 и 12). Има и једна митолошка црта у вези са Дабоговом личношћу. Видели смо да је он, као и Харон, θεος πυλαρτης*. То је он био још врло одавно, вероватно још у свом териоморфном облику, у шта нам даје права да верујемо аналогија са Хароном—Кербером и са вуком или псом, који у другим религијама прождиру мртве[11]. Он је могао бити θεος πυλαρτης и на небеској капији, и на уласку у доњи свет, према томе да ли се онај свет замишљао под земљом или на небу: два схватања која (уколико су се развила спонтано, и без страног утицаја) стоје, можда, у вези са различитим начином погреба — ранијег сахрањивања и доцнијег спаљивања. — Осим тога, Дабог је, исто онако као и германски Водан (упор. Martin Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena, 1935, 296 идд), **бог који одређује судбину,** Schicksalsgott[12]

* бог вратар

И ову функцију примио је доцније на себе свети Сава, и није случајно што је у једној нашој приповетки **Едиповог типа,** која је најизразитија „судбинска" приповетка, „Свети Сава и трговац" (Б. Х. Источник, 11, 1897, 392 ид = Ћоровић, Свети Сава, Додатак, № 97, стр. 227 ид: о нашим и туђим приповектама овога типа упор. СЕЗ, 41, 1927, 528 ид и 550 ид), свети Сава, за кога довољно знамо да је у многим стварима наследник Дабогов, тај који новорођеном детету одређује судбину; и што се у другој једној приповетки истога типа (СЕЗ, 41, 1927, № 86) свети Сава јавља — неочекивано, и утолико његова интервенција даје сигурнији утисак старине — да **коригује** судбину. Када Вук Врчевић (Народне прип. и пресуде, Дубровник, 1890, 61) каже да „суђење чека наше синове и ваше кћери, **па како им буде Бог на рођењу осудио**" — ту извесно имамо рефлекс старинског веровања о Дабоговом управљању судбином; Бог је овде првобитно старински наш бог. И **Усуд** у Вуковој приповетки № 13 има карактере особине Дабогове — он ту, у својој познатој функцији као πλουτοδοτης, дели новорођеној деци новац, и према томе колико је коме дао антиципира и њихову судбину.

Најважније функције, међутим, јесу наравно оне које Дабог врши као највећи **национални бог.** Као такав, он је родоначалник целога народа — није без разлога констатовано у средњевековним зборницима да је Србин „вълкъ" (в. Jireček, Stat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien, Wien, 1914, 3, 17. Упор. и СЕЗ, 31, 1924, 113) — његов митски представник и његов заштитник и на овом и на оном свету. Он се, у својству божанског кума, стара о свему што је у вези са крвним сродством: његов земаљски представник, кум, у његово име даје легитимитет новорођеном детету и уводи га у породицу и племе; успоставља брачну везу; успоставља крвно сродство; спречава проливање крви међу саплеменицима; умирује крв.

Понекад он то ради непосредно, на пример, када врши умир крви (в. горе, глава 6), или када, као θεος γαμοστολος*, одређује „који ће момак узети коју девојку"[13] али је најчешће довољно призивање, епиклеза, његовог великог имена па да се издејствује његова интервенција:

таква епиклеза употребљава се и данашњег дана (кумљење Богом; кумљење Богом и светим Јованом; кумљење светим Јованом). Као национални бог, даље, у данима потиштености и робовања туђинцима, иде он пред својим народом у борби, побеђује непријатеље, ослобађа свој народ, и, сасвим у својој месијанској улози, дочарава златни век.

* бог који удешава бракове

О Дабогу постојали су, за време паганизма, и божански **митови;** он је био главна личност у читавим циклусима народних епских песама. Доста од тога сачувано је до данашњег дана, само, разуме се, са рационалистичким изменама, и у форми која се прилагодила новим приликама. Личност Дабогова у тим песмама сакривена је, преиначена до тога степена да се једва може познати. Сасвим укратко, остављајући за другу прилику анализу и аргументе, споменућемо овде два таква мита. На првом месту долазе митске песме о победи хришћанства над старом вером, и о пропасти старинског врховног бога. Једна од тих песама налази се у другој књизи Петрановићеве збирке (Београд, 1867), под бројем 1. У њој се говори о култу који су становници града **Тројана** чинили **сребрном богу** (в. горе, гл. 8), и о напуштању тога култа. Петрановић је, заведен уводном епизодом, дао песми неподесан наслов („Анђели благо дијеле"): са више права требало је песму назвати „Како је свети Ђорђе уништио сребрнога бога" (упор. Прилози за књиж., 18, 1938, 480.).

У другом једном циклусу, у коме је некада носилац радње био бог доњега света, груписани су данас догађаји око извесног страшног **Арапина.** Главна карактеристика тога Арапина је да је, наравно, **црн,** да покаткад има **три главе** и да је **велики љубавник,** његов искључиви посао је да **отима жене или девојке,** или да са једном извесном отетом женом бежи у своје царство. Мада су многе од ових песама дегенерисане и као такве изгубиле свој митски карактер, није тешко констатовати — када већ и иначе знамо да су Арапи у традицији и култу и балканских и других народа (упор-горе, глава 7) у ствари митска бића — да нас главна личност у њима необично подсећа на божанство доњега света, које је, као што смо видели, црно, које покаткад има три главе, и које је (сетимо се само Тројана) велики љубавник.

И други хтонични богови су велики љубавници, на пример германски Водан (упор. нпр. E. Mogk у Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 4, 561), па онда грчки Хадес или Плутон, који врши познату отмицу Прозерпине* исто онако као што тај посао врши и Арапин из народних песама. Ми, дакле, за праобразац наших народних песама о Арапину отмичару морамо претпоставити неки старински српски мит типа „ограбљене Прозерпине". При томе нипошто не мислимо на позајмицу из грчких митова, ни непосредну ни посредну, с обзиром на то да приповедни или митски мотив о ограбљеној (будућој) царици доњега света има полигенетички карактер и да је познат и другим народима (в. L. Malten, Der Raub der Kore, ARW, 12, 1909, 285 идд; 310 ид).

* тј. Персефоне

Са примањем хришћанства главни напад био је, сасвим природно, уперен на највећег бога; нижа божанства и демони остављени су, углавном, на миру. Summus deus елиминиран је у два правца: или **компромисом,** којом је приликом interpretatio christiana пренела све његове функције, као што смо видели, на поједине велике свеце (светога Јована, светога Саву, светога Аранђела, светога Ђорђа, светога Николу, светога Мрату); или потпуним **негирањем,** и у том случају начињен је од Дабога ђаво, при коме су процесу ђаволу остављене чак и епиклезе Дабогове („Даба", „хроми Даба"; код Руса: чорт и Тројан). Истоветан случај имамо и у германској религији: и ту је Водан „bei der Einführung des Christentums zum Heiligen erhoben und zugleich zum Dämonen herabgedrückt"* (Albers, Das Jahr und seine Feste, 308). За реконструкцију нашег врховног бога ова су сазнања од врло великог значаја.

* „кад је увођено хришћанство, уздигнут до свеца и у исти мах спуштен до демона"

XX СЛОВЕНСКИ И ИНДОЕВРОПСКИ DIS PATER

Наше претпоставке о старинском српском врховном богу добијале су, као што смо видели, врло често своју потврду у чињеницама из општесловенског паганизма — уколико нам је он познат — и из паганизма других индоевропских народа. Али исто тако. с друге стране, смемо очекивати да ће резултати до којих смо дошли у **српској** области моћи да послуже као коментар, или допуна, за познавање великог хтоничног бога — који је имао све услове да се развије у главног националног бога — код других Словена и других индоевропских народа.

Из наших досадашњих излагања даје се са сигурношћу закључити да су и друга словенски народи имали свог националног бога, који је стајао на врху њиховог пантеона, онаквог истог и са истим особинама и облашћу какав је код Германаца био Водан, а код Гала Диспатер. У подацима који су нам о старој словенској религији сачувани налазимо доиста спомен о таквом божанству. Такав бог био је пре свега арконски **Световид.** Он има све битне карактеристике какве је имао и наш Дабог. Да је Световид доиста био врховни бог, то се види (упркос Нидерлеу, 139) колико из јасне изјаве Хелмолдове да становници острва Рујана све друге богове, у сравњењу са Световидом, сматрају за полубогове („cuius intuitu ceteros quasi semideos aestimabant", Helmold, 1, 52 = C. H. Meyer, Fontes historiae religionis Slavicae, 44); да он има „inter omnia Slavorum numina primatum"* (Helmold, II, 108 = C. H. Meyer, 46), и да је „deus deorum"** (Helmold, ibid.), толико и из чињенице да су њему приношене **људске** жртве (Helmold, I, 5.2).

* „првенство међу свим божанствима Словена"
** „бог богова"

Да је, међутим, Световид у основи **хтонично** божанство, као и наш Дабог, види се из тога што је он, као и Водан и наш Дабог—Тројан **ноћни коњаник** (Saxo Gramm., XIV, 564 Holder = C. H. Meyer, 51); донекле и из тога што је он бог пророк („efficacior in responsis", Helmold, I, 52 и II, 108; о прорицањима помоћу Световидовог коња в. Saxo Gramm., 1. с.; в. и Drag. Kostić, Staroverski božanstveni konj, сепарат из Glasn. Jugosl. prof. društva за 1931), а вештина прорицања је по правилу у вези са хтоничним божанствима и демонима (упор. и Leo Weber, Svantevit und sein Heiligtum, ARW, 29, 1931, 77; и стр. 208).

Најзад, после свега што је говорено о функцијама и значају нашега Дабога, морамо се сложити са констатацијом Хануша, Крека (Einleitung, 397) и других (које набраја Нидерле, 139) да ми у Световиду имамо доиста заједничког врховног бога свих Словена, и необјашњиво је да јасним и у више махова наглашеним изјавама Хелмолдовим („**de omnibus quoque provinciis Slavorum** illic" — на острву Рујану — „responsa petuntur et sacrificiorum exhibentur annuae solutiones"; .. . „quin et **de omnibus Slavorum provinciis** statutas sacrificiorum impensas illo transmittebant";... „simulacrum illud antiquissimum Zuantevith, quod colebatur **ob omni natione Slavorum**"; ... „unde etiam nostra adhuc aetate non solum Wagirensi terra, sed et **omnes Slavorum provinciae** illuc tributa annuatim transmittebant, illum deum deorum esse profitentes", в. Helmold, I, 6; 52; II, 108) није ипак била поклоњена вера од неких истраживача.

Једну резерву чинимо утолико што је овај врховни бог, у другим словенским крајевима, могао имати **друга култна имена и епиклезе** (в. и мало доцније). Да је међутим и име Свето-вид (= силни, моћни Вид, в. Нидерле, 142[1]) старо и свакако прасловенско, може послужити као доказ и то што је Вид име које је имао и **наш** врховни бог (в. горе, гл. 19), а можда и најстарији грчки хтонични бог, 'AFιδις.

Из наших горе добијених резултата даје се закључити, даље, да је божанство са три главе само једна од манифестација Световидових, и да је име **Триглав** само један од његових епитета, а нипошто не засебно божанство, онако као што, на пример, ни света **Тројеручица** није засебно женско божанство, него само једна од манифестација Богородичиних[1)]. Словенски пантеон у овоме правцу уопште би требало ревидирати и извршити потребне редукције, односно потребна сажимања, спајања, везивања разних имена и епиклеза за само један нумен. Нидерле, на пример, потпуно има право када каже (стр. 148) да су Ругијевит, Поревит, Геровит, све локални називи **једног** божанства, које је идентично са Световидом. Имамо, дакле, локално

диференцирање једног истог божанства, као што је на пример, велико божанство мора код Грка, αλιος γερων, називано различито: Нереј, Протеј, Форкис, Тритон, Глаукос (упор. F. R. Dressler, Triton und die Tritonen in der Litteratur und Kunst der Griechen und Römer, Wurzen, 1891, 1).

На извесну противуречност наићи ћемо, међутим, ако упоредимо нашег Дабога са руским и можда општесловенским (в. Нидерле, 110) богом истога имена. Код нас је Дабог, као што смо видели, **хтонично** божанство; код Руса и Западних Словена, међутим, за њега кажу да је **соларно** божанство, син Сварогов[2)]. Како да се ова противуречност објасни? Строго узевши, када се има на уму да реч Дабог није право име, него култна епиклеза, аутономан епитет бога **даваоца** (упор. Нидерле, 111), θεου δωτηρος, могло би се помислити да је тај епитет, који је у једном случају дат хтоничном богу богатства — Дабогу, Плутону (према πλουτος = богатство), оцу Диту (према dives = богат) могао у другом случају бити додељен богу **сунца,** које се такође може назвати deus dator, утолико што даје људима живот и свако изобиље и плодност, την γενεσιν και αυξην και τροφην (Plato, Rep., VI, 509 B): ми доиста довољно знамо да се један исти епитет може давати различним боговима. На пример, баш епитет δωτηρ (δωτωρ) или πλουτοδοτης (πλουτοδοτηρ, πλουτοδοτων, односно πλουτοδοτειρα, што значи исто што и Дабог, односно Дајбаба, имају у исто време Ескулап, Хермес, Зевс, Аполон, Дионис, Хад, Димитра (упор. C. F. H. Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur, Leipzig, 1893, ss. vv.). Али ја не мислим да је овде тај случај, него да ми и у српском и у словенском Дабогу имамо у основи несумњиво **једно и исто** божанство. За привидну противуречност у функцијама није тешко наћи објашњење.

Најпознатију аналогију имамо у случају Аполоновом, који је и бог сунца (в. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 1240 идд), али који једним делом — ма колико ствар изгледала неочекивана, упор. нпр. R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, 630[2] — има и хтоничну природу[3)] Осим тога, ми знамо да су Хадес и Хелиос, бог доњега света и бог сунца, често идентификовани, и у теолошкој спекулацији, али такође и у култу и народним веровањима и умотворинама. У области теолошких спекулација можемо се позвати на аналогију са мисирским Озирисом, који је идентификован са сунцем (в. Adolf Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin und Leipzig, 1934, 103), мада је он иначе бог мртвих κατ' εξοχην. Исти је случај и код класичних народа.

У познатом екскурзу у Macrob. Sat., 1, 17 идд изједначује се сунце са **Хадесом и Хермесом** и другим боговима, а у једном орфичком фрагменту каже се: Εις Ζευς, εις, 'Αιδης, εις °Ηλιος, εις Διονυσος, εις θεος εν παντεσσι* (Orphic. frg. 239 Kern). Упор. и Porphyr. περι αγαλματων fr. J. Bidez, в. Boll, Kronos— Helios, ARW, 19, 1919, 345; Πλουτων ο υπο γην ιων ηλιος και τον αφανη περινοστων κοσμον κατα τας χειμερινας τροπας**. Према схватањима орфичара, прочишћене душе иду после смрти на сунце, и на тај начин Хелиос „tritt in Beziehung mit Grab und Tod*** (Rapp у Roscher, Mythol. Lex., 1. 2021). За друге везе између Хелиоса и Хадеса упор. Jessen у Pauly—Wissowa, 8, 77.

* Један Зевс, један Хад, један Хелиос, један Дионис, један бог међу свима.
** Хелиос обилази невидљиви свет и о зимској краткодневиии одлази под земљу и постаје Плутон.
*** „ступа у однос са гробом и смрћу"

Што се тиче култа, пада у очи да су Хелиосу приношени радо **коњи** на жртву (в. Rapp у Roscher, Mythol. Lex. 1, 2024), а жртве у коњима код Грка имале су **искључиво хтонични карактер,** в. Paul Stengel, 'Αιδης κλυτοπωλος у ARW, 8, 1905, 204; такође је важна чињеница да је сунчева тица **петао** (в. нпр. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 795[4]), а за петла смо раније видели (горе, гл. 11) да је иначе атрибут хтоничних божанстава. У народним умотворинама божанство доњега света такође се доводи у везу са сунцем.

Пада у очи да су у митовима и скаскама о крађи и прекрађи сунца стварни власници сунца она супранормална бића за која иначе знамо да су заменили некадашњег хтоничног бога: то су, наиме, или ђаво, који је до сунца дошао преваром или крађом (Вук. Пјесме, 2,16; Вук. Прип., 18; БВ, 12,1897, 248 = Ћоровић, 11, 84; Караџић, 1, 1899, 228; 2, 1900, 214; Браство, 12—

13, 1908, 139 ид), или свети Јован (Вук, Пјесме, 2, 16), свети Аранђео (Вук, Прип., 18), свети Сава (Караџић, 1. с.; Шаулић, Српске народне приче, 1, 2, 1925, № 99; Ћоровић, стр. 246 ид), који су сунце прекрали.

Још је занимљивији податак из есхатолошке приповетке „У рају и паклу" (БВ, 2, 1887, 13). У тој приповетки, која по својим мотивима спада међу најстарије народне приповетке уопште (упор. v. d. Leyen, Das Märchen, Leipzig, 1917, 44) и која је код нас популарна и позната у много варијаната (Вук, 17: „Очина заклетва", и СЕЗ, 41, 1927, № 168, и стр. 546), описан је доњи или онај свет и господар тога света — дакле, бог мртвих. О њему — када у једном тренутку није био у својој пећини — каже се да је „отишао **да сунце преноси,** ама ће се брзо вратити". Имамо, дакле, преношење сунца са овог света на онај, или **проношење,** пролазак сунца **кроз онај свет** — једна идеја која је добро позната у религијама (упор. још IX таблицу у песми о Гилгамешу; и Roeder у Roscher, Ausführl. Lex., 4, 1185 ид).

И у другој једној варијанти горе споменуте приповетке („Божји послужитељ", Вила, 3, 1867. 777) главна личност, која је, као што је речено, господар или чувар доњега света, дакле: бог мртвих (за његову идентичност са Дабогом говори и чињеница да се он у тој варијанти јавља као **богаљ**), има још и дужност да „сунце спушта на земљу и диже на небо" — он је, дакле, сасвим очевидно, у исти мах и **хтонично и соларно божанство.** „Helios ist nur dann der Gott, der allen religiosen Bedürfnissen des Menschen entspricht, wenn er auch der Gott der Toten ist"* (Jessen у Pauly—Wissowa, 8, 77). Што је, дакле, руски Дабог у једној групи извора схватан као соларно божанство. то је ствар која се без нарочитих тешкоћа даје објаснити; и локални руски дуплицитет функција не даје нам повода да нашег и словенског Дабога не сматрамо као једно и исто божанство.

* „Хелиос је само тада бог, који одговара свим религиозним потребама човековим, кад је и бог мртвих."

Важно је, међутим, да је и код Руса Дабог сматран за родоначалника руских кнежева (упор. Слова о полку Игоревћ, 81 и 88 и Евг. Ляцкій, Слово о полку Игоревћ, Praha, 1934, стр. 203), онако исто као што су и трачки краљеви веровали да су потомци Хермеса (Herodot., 5, 7), и то би био још један разлог да га сматрамо за истоветног са нашим Дабогом. Та чињеница најбоље доказује старину и аутентичност и имена и бога коме име припада.

На руског Диспатера односи се, изгледа, и један документ на који до сада, колико знам, нико није, бар у вези са божанством доњега света, скренуо пажњу. То је један податак из арапског географа и етнографа Масудије (Mas'udi),. из X века. Он говори о „Словенима и Русима" у јужној Русији (област хазарског царства), између осталога и о њиховој религији. Један део текста гласи (у немачком преводу, који задржавамо стога да се не бисмо, преводећи с превода, и нехотице сувише удаљили од оригинала) овако: Ein Gebäude errichtete ferner einer ihrer Könige auf dem **Schwarzen Berge.** Es ist umgeben von wunderbaren, verschiedenfarbigen und verschiedenschmeckenden Wassern zu allgemeinem Nutzen. Sie haben darin ein grosses Götzenbild von der Gestalt eines Mannes, der bereits das Aussehen **eines Greises** angenommen hat. In seiner Hand hat er **einen Stab, mit dem er die Gebeine der Toten aus den Grüften herausschafft**** (в. С. Н. Meyer, Fontes historiae religionis Slavicae, Berolini, 1931, 96). Као што се види, митски Масудијин опис (на који су могла имати посредног утицаја индо-иранска схватања о рају, упор. Hugo Gressmann, Mythische Reste in der Paradieserzählung, ARW, 10, 1907, 349) потпуно одговара ономе што смо рекли о нашем богу доњега света, и ономе што знамо о таквим божанствима у другим религијама: он је **старац,** његов атрибут је **штап,** којим он вади из гробова мртвачке кости, вероватно у циљу палингенесије, **оживљавања,** које се, према примитивним схватањима, најлакше врши ако се кости **сложе** и (магичним начином) оживе[4)]. Овакву двојаку улогу (вођење душа у доњи свет, и извођење отуда на горњи свет, у нови живот) имао је и Хермес (в. О. Gruppe, о. с., 1321[2]).

** .Један од њихових краљева подигао је затим једну ограду на Црноме брегу. Она је окружена чудесним, разнобојним и различног укуса водама за општу употребу. У њој имају велик идол у

облику човека, који је добио изглед старца. Он има у руци штап, којим кости мртваца. из гробова избацује".

Података у вези са општесловенским врховним богом има још; ми ћемо овде саопштити још неке, немајући, разуме се, намере да ту велику тему овде исцрпемо. Када, на пример, из црквених беседа сазнамо да су Пољаци још у XV веку имали обичај **да о Божићу позивају вука на вечеру** (M. Murko, Das Grab als Tisch, 108), ми ћемо, упоредивши. тај обичај са идентичним нашим (в. горе, гл. 13), наћи у њему доказ да је зимски празник који је у паганизму претходио Божићу био доиста празник **заједничког словенског бога доњега** света, и да је, према томе, и врло стар; о његовој дубокој старини сведочи, уосталом, и чињеница да је бог још увек замишљан териоморфно.

Да веровања о врховном националном богу, божанству доњега света, припадају много дубљој старини и да имају ширу основу но што би се то дало констатовати само из српског и словенског материјала, то нам може потврдити и анкета код других индоевропских народа. Нарочито ће се доћи до значајних закључака ако се подаци из веровања и традиције северних индоевропских народа упореде са веровањима и традицијом нашега народа. Тако, на пример, наше констатације да је, прво, српски врховни бог био ϑοος νομιος, бог (ситне) стоке, и, друго, да је тај бог првобитно имао вучји облик — добијају не само неочекивану потврду у раширеном естонском и летонском веровању (в. O. Dähnhardt, Natursagen, 3, 295 ид; 297 ид) да је у старо време **вук био овцама чобанин** него се из њих у исто време види да такво врло старинско веровање није било ограничено само на српску и словенску област.

Веровање да је мртвац који се из гроба диже, der lebende Leichnam, вукодлак, имао облик **вука** — познато је, као што смо видели горе (гл. 2), нашем народу, али је оно познато и германским народима, као што се види из читаве серије примера које наводи W. Peuckert (у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 9, 744 ид; в. такође и W. Hertz, Der Werwolf, 88 и 109): још један доказ да је веровање у вучји облик бога доњега света, који је, у ствари, апстракција, плерома, свих мртвих, односно свих „вукова", доиста и старо и заједничко северним Индоевропљанима. Уз наш ранији закључак (горе, гл. 11) да су вуци, због тога што су данас „хртови светога Саве", раније били „хртови" Дабогови и у некадашњој териоморфној фази идентични с њим, можемо сада да наведемо занимљиву чињеницу да су и код Немаца вуци сматрани за „хртове" бога Водана (J. Grim, Deutsche Mythologie[4], 2, 557[4a)], односно светаца и демона који су Водана заменили (светога Мартина — Hadwörterbuch, 752; ђавола — ibidem, 748): такође један доказ да је веровање у вучју природу хтоничнога бога било и старо и опште.

Још једна особина хтоничнога бога, и у његовој териоморфној и у антропоморфној фази, сачувана је у веровањима и Срба и северних Индоевропљана: то је веровање да је ђаво (онај највећи и најопаснији) **хром** („hinkender Teufel", „diable boiteux", в. Bächtold—Stäubli у Handwörterbuch, 4, 58)[5)]. За његову хромост постоје многа објашњења, и народна и полуучена (в. Bächtold—Stäubli, 1. с.); тачно је, међутим, само то да је ђаво због тога хром што је и бог кога је он заменио био хром (в. горе, гл. 13): опет један старински и заједнички индоевропски податак. Најзад, ми имамо разлога, већ на основу српског материјала, да верујемо да је тај хтонични бог, кога су познавали и други индоевропски народи, имао свој празник о божићној сезони, када је свечано прослављана његова епифанија. Његов долазак драматизован је, и о томе имамо занимљивих података.

Код Срба, *у* божићној сезони, иду од куће до куће **вучари**, то јест, момци огрнути вучјом кожом, дакле: **вуци,** и скупљају дарове (в. ГНЧ, 41, 1932, 190). Много потпуније сачуван је тај обичај код данашњих Грка: код њих у божићној сезони иду (и такође скупљају дарове) поворке каликанцара, који су у ствари исто што и вукодлаци (в. Bernh. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 146; такође и мој рад De diis et daemonibus neohellenicae et serbicae superstitioni communibus), и њих предводи **хроми демон**, ο κουτσοδαιμονας (B. Schmidt, 147 и 153); у селу Терпици, у Етолији, забележено је веровање да се на Бадњи дан јавља само **хроми каликанцар,** а у остале дане иду други каликанцари (Λαογραφια, 12, 1938, 28). Најзад, иста оваква поворка забележена је и на северу, у Ливонији: за време божићне сезоне пролазиле су поворке вучара или вукова, које је предводио један **хроми дечак** (Rud. Leubuscher, Über die Werwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter, Berlin, 1850, 8 ид). Ко се овде не би сетио вучјег пастира, који

и код нас и код других Словена, у божићној сезони, сазива вукове, и за кога смо горе показали да је у ствари велико хтонично божанство? Из споменутог српског, новогрчког и ливонског култног обичаја видимо да је то божанство било заједничко индоевропско, да је имало свуда једнак култ, и да је било хромо.

Резултати до којих смо дошли помоћи ће нам да допунимо и, евентуално, коригујемо досадашња сазнања о врховном божанству код других индоевропских народа. Тако ће се, на пример, природа и порекло Воданово боље разумети када се тај германски бог буде упоредио са српским и словенским врховним богом. Пре свега, одмах ће се одбацити као нетачно мишљење Р. М. Мајера (Altgermanische Religionsgeschichte, 224), према коме Водан уопште није индоевропско божанство[6] Исто тако неоправдано је неповерење Де Фрисово према Тацитовој изјави (Germania, 9) да је Водан био „der höchstverehrte Gott"* (в. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Berlin und Leipzig, 1935, 166); исто тако и тврђење М. П. Нилсона (Vater Zeus, ARW, 35, 1918, 156) да је „Zeus der einzige griechische Gott, der mit Sicherheit auch bei anderen indogermanischen Völkern nachgewiesen werden kann"**. Сасвим тачно каже о Водану Franz Rolf Schröder (Germanische Urmythen, ARW, 35, 1938, 223 ид) да је он „so germanisch, ja weiterhin gar so indogermanisch wie nur irgendeiner!"[7]***

* „највише поштован бог"
** „Зевс једини грчки бог који се са сигурношћу може утврдити и код других индогерманских народа"
*** „тако германски, па чак и тако индогермански као нико"

У вези са свим шго је до сада говорено даје нам се могућност да ближе одредимо област и једном познатом божанству о коме је иначе у науци било много дискусије. То је чувено трачко божанство, које је, познато под именом **Трачког хероја** или **Трачког коњаника.** Споменика и светилишта овог божанства нађено је врло много на подручју Тракије и Илирије; о њему постоји читава литература, коју је навео Гаврил Кацаров у свом ученом чланку о трачкој религији (Paully—Wisowa, s. v. Thrake, 551, и у делу Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien, I—II, Budapest, 1938). Већ и из самих назива „херој" (који је interpretatio Graeca за домаће трачко божанство) и „коњаник" могу се извести закључци о природи тога божанства: јасно је да оно улази у исту божанску категорију у коју и старински наш бог о коме је у целој овој расправи реч. Као „херој" има он **хтоничну** природу, и то је, доиста, његова најважнија карактеристика (Кацаров у Pauly—Wissowa, Suppl. III, 1146 и passim); али он је у исто време, можда као апстракција, плерома свих хероја (в. Usener у Кацарова, Pauly—Wissowa, III, 1147; упор. и id. ib,, 6, II, 476) и свих мртвих, постао **највећи бог мртвих**[8], и **највећи национални бог,** πατρωος θεος (упор. Seure у Revue arch., 1911, II, 445, и Кацаров у Pauly— Wissowa, Suppl. III, 1134).

Да је доиста највећи трачки бог, може се утврдити и из његовог јако разгранатог култа[9]. Као „коњаник" има он да буде стављен у исту категорију у коју и германски Водан, словенски Световид, наш Тројан и други ноћни, хтонични коњаници, какви су познати у разним индоевропским религијама (в. Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, 262). Животиње које се на рељефима виђају око трачког коњаника, по свој прилици су, првобитно, **сеновите** животиње — о њима в. нарочито горе, гл. 11 — то јест инкарнације умрлих душа, као што је то случај и са Водановом пратњом (в. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig, 1895, 284); према томе, он не би био обичан бог ловац, који само ужива у лову као и његови Трачани, „die Krieg, Jagd und Pferdezucht arn meisten liebten"* (Kazarow, Die Denkmäler, 1, 11), или као Нимрод или Орион. него је, као што смо горе (гл. 11) навели за Водана и Диониса Загреја, „der wilde Jäger, Totengott und Seelenfanger".[10]**

* „који су највише волели рат, лов и коњарство"
** „дивљи ловац, бог мртвих и хватач душа"

Трачки коњаник **са три главе,** какав се виђа на рељефима (в. O. Weinreich, Zum dreiköpfigen thrakischen Reiter und zum lykischen Trikasbos, Jahrb. d. deutsch. arch. Inst,, 42, 1927,

20 идд; Кацаров у Pauly—Wissowa, 6 II, 482 и 483; и исти Ein neues Relief des dreiköpfigen Reiters, ARW, 33, 1936, 170, и: Die Denkmäler, 1, № 148; 159; 427; 533) — зар и то не доказује да је он сродан и идентичан са Световидом—Триглавом, са нашим Тројаном, са германским Воданом, и галским Диспатером (о њима в. горе, у глави 8)? За сродност трачког хероја са овим божанствима говоре и друге ствари, поред осталога; заједнички атрибути какви су хламис, чаша, и чињеница да се он јавља као заштитник стада (Кацаров у Pauly—Wissowa, 6, II, 477, 478; die Denkmäler, 1, стр. 9 ид).

Од највећег значаја, међутим, јесте **мистерија спаса,** која је везана за личност Трачког хероја. Као великом националном богу, мртви иду њему, и као што смо видели да се десило и у нашој религији живота и на оном свету, ако се сједине с њим, постану исто што и он. Процедура је иста какву смо реконструисали и за нашу прошлост, и то је био прави разлог што је на многобројним рељефима (в. Кацаров у Pauly—Wis-sowa, Suppl. III, 1140; Н. Вулић, Трачки коњаник, Глас С. к. академије, 114, 1925, 88; Kazarow, Die Denkmäler, 1, 3) **покојник представљен као Трачки херој.** Да је тај обичај врло стар види се и по томе што су и Фрижани, који са Трачанима чине један народ, своје покојнике идентификовали са боговима (упор. Ramsay, Aberdeen Stud., 20, 1906, 270 идд—по O. Gruppe, Bericht, 243, и Richard Wünsch у ARW, 14, 1911, 518); и то је разлог што се по правилу сваки покојник код Трачана назива херојем (в. примере у Roscher, Mythol. Lex,, I, 2551, и Sam Wide, Chthonische und himmlische Götter, ARW 10, 1907, 263[3]) — као што се код Мисираца сваки покојник назива Озирисом[11)].

Према овоме, ми бисмо у Трачком херојy имали најпотпунији и најјасније сачувани тип индоевропског националног бога, а у његовој религији најстарији пример за индоевропску мистерију спаса. У овој области можда би се дала објаснити извесна несугласица у томе што се код Словена и Германаца summus deus, у свом териоморфном облику, јавља и као вук и као коњ: не улазећи у питање о приоритету, смели бисмо рећи оно што смо и раније наслућивали: наиме, да је **вучјем облику** (који је познат и балтичким народима) постојбина **север,** а **коњском исток** (и то, свакако, **индоевропски** исток, упор. и F. R. Schröder, Germanische Urmythen, ARW, 35, 1938, 224).

Као завршни резултат за индоевропску религију — можемо рећи да је, у најдубљој старини, врховни бог био хтонични бог, и да није без извесног дубљег значаја веровање да је Зевс — пре но што је, унутрашњом еволуцијом или са стране, постао уранско божанство — добио **из доњега света** своју мању, и да је Тор син Воданов. Да су хтонична божанства могла постати небеским божанствима, то је с правом претпостављао још Сам Виде (Chthonische und himmlische Götter, ARW 10, 1907, 257 ид; 267 ид).

НАПОМЕНЕ

СУБОТА - ЂАЧКА БУБОТА

1) О суботи као дану када је Бог допустио жени да туче мужа в. шаљиву приповетку у БВ, 25,1910, 82.

2) О магичном шибању прућем („der Schlag mit der Lebensrute") в. M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914, стр. 7 ид.

3) И Вук Врчевић каже да је шибање четвртога дана Божића било врло јако (Три главне народне свечаности, 18).

4) О великом религијском и култном значају лесковине код Германаца в. Hans Vordemfelde, Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten, Giessen, 192? (Religionsgesch. Vortr. Vorarb., 18, 1), стр. 88 идд. Фордемфелде цитира једну расправу која је од интереса за ово питање, али је ја нисам имао у рукама: то је Weinhold, Über die Bedeutung des Haselstrauchs im altgermanischen Kultus- und Zaubenvesen (Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 6). Много примера за значај

лесковине у религији и митологији има у делу Richard Folkard Jun. Plant—Lore, Legends and Lyrics, London, 1884, стр. 362 идд.

5) Интересантно је да у јеврејском и арамејском корен שטע значи и „чути" и „разумети"; у старовавилонском фраза „повећати уши" значи исто што и „појачати разум" (у нас: „отворити очи" некоме), в. песму о Гилгамешу, табл. I, стих 219. Велико уво код бога Мардука (који се покаткад представља са великим уветом) значи његов велики разум, в. H. Gressmann, у Ungnad—Gressmann, Das Gilgamesch-Epos. Göttingen, 1911, 88[1].

ВУНА И ЛАН

1) Важно је — Јеремијас је на овом месту пропустио да то спомене — да се у оријенталској митологији бог спаситељ, **обнављач света,** често јавља као проналазач **вина:** такав је Озирис, Дионис, Ноје (в. A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, Leipzig, 1905, 33). Вино је дакле, извесно, принцип горњег света, живота. В. о томе и Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb., 9, 2), страна 74 идд.

СЕКУЛА СЕ У ЗМИЈУ ПРЕТВОРИО

1) Према томе, змај **није** исто што и Drache, Lindwurm, draco, како то преводи Вук у Рјечнику. Змај, онакав какав је у српским народним песмама и приповеткама, може се сматрати, **углавном,** за српску специјалност (од народа нама блиских за њ знају и Арбанаси). Упор. и С. Тројановић, СЕЗ, 17, 161.

2) Можда се на њ прави алузија и у Грим, № 126, в. Bolte—Polivka, 3, 18.

ДА ЛИ СУ СТАРИ СРБИ ЗНАЛИ ЗА ИДОЛЕ?

1) Прво хришћанство осуђивало је и исмејавало тај обичај, в. H. Usener, Das Weihnachtsfest, Religionsgesch. Unters., I, Bonn, 1911, 14. Узенеру је познат само један случај ритуалног прања у католичкој цркви: то је прање ногу Спаситељевој статуи, која се налазила у латеранској капели (Usener, 1. c.).

2) Такав је разлог, по Хоку (G. Hock, Griechische Weihgebräuche, 83, цитат по E. Fehrle, o. c., 173) био и за чишћење Атинине статуе о Плинтеријама. Друкчије објашњење даје Fehrle, 1. c-и стр. 176 ид.

3) О најпримитивнијим идолима код Вавилоњана и уопште на Оријенту в. H. Gressmann, Das Gilgamesch-Epos, Göttingen, 1911, 102. О јеврејским идолима в. Carl Clemen, Die Reste, 56 идд.

ДВА СТАРИНСКА СЛУЧАЈА АСИЛИЈЕ

l) Καισαρα επεκαλουμαι, упор. и Act,, 7, 59; 26, 32; 28, 19. Вук преводи, антиципирајући, „ћесару **идем**".

2) Иако то иначе можда не би учинио, при свем том што је апостол Павле био римски грађанин, упор. W. Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte[2], Leipzig, 1920, l, 47 ид.

САХРАЊИВАЊЕ ПОД ПРАГОМ

1) Милићевић (ЖСС[2],17) спомиње, као народни обичај из округа шабачког, да „нокте, пошто се обрежу, ваља метнути себи под појас, или их оставити на склонито место, јер онога света по ноктима се гледа што је ко радио овога света". Сасвим слично веровање код балтичких народа (старих Пруса, Литаваца, Лета) спомиње В. Каланд (према делу J. Basanavičius, Isz gyvenimo lituviszku veliu bei velniu, Chicago, 1903, II, 6): "Zu alten Zeiten pflegten die Menschen die abgeschnittenen Nägel nicht auf den Boden zu werfen, sondern versteckten dieselben in ihrem Busen (d. h. in dem Bausch ihres Gewandes), weil sie glaubten, dass der Mensch, wenn er gestorben war, über eine gläserne Brücke auf einen gläsernen Berg klettern musste". У оба ова случаја нокти се, изгледа, не крију од непријатеља, који би их могли злоупотребити, већ се чувају, остављају на страну. Одсечци од ноктију, како је констатовао Фрезер (Golden Bough[3], 3, 279 идд) за многе народе око Средоземног мора, и изван Европе, чувају се зато што су потребни за телесно васкрснуће, после смрти. Из тога што се и у споменутом српском и у балтичком обичају чувају нокти **за онај свет,** могли бисмо можда закључити да је и код нас постојало веровање слично ономе о коме реферише Фрезер.

МАГИЧНИ СМЕЈ

1) Места у другој књизи где се помињу сузе и плач ова су: 1, 11 4, 93; 5, 56; 97; 6, 28; 54; 7, 14; 160; 290; 309; 8, 24; 106 121; 12, 62; 13, 48; 142; 14, 84; 93; 15, 183; 16. 12; 64; 17, 53 19, 37; (20, 1); 24, 87; 221; 25, 157; 28, 139; 29, 213; 252; 267 317; 333; 342; 30, 20; 267; 279; 31, 153; 32, 27; 33, 58; 35, 196 39, 550; 41, 14; 66; 43, 150; 159; 769; 44, 100; 111; 46, 141 (47, 26); 48, 23; 49, 1, 17; 50, 131; 51. 1; 55. 238; 58, 97; 60 125; 64, 13; 91; 142; 65, 85; 66, 47; 267; 68, 19; 71, 38; 153 73. 6; 67; 147; 74, 39; 75, 108; 77, 54; 80, 221; 254; 81, 5; 254 83, 95; 87, 107; 88, 1120; 90. 87; 99, 68. Упор. и T. Maretić, Naša narodna epika, Zagreb, 1909, 260 ид. Уопште епски јунаци радо плачу, упор. H. Gressmann у Das Gilgamesch-Epos, Göttingen. 1911, 144.

2) О мотиву смеја у књижевности може се наћи података у Carl Sittl., Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig, 1890, стр. 9 идд., и W. Süss, Das Problem des Komischen im Altertum, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt., 22, 1920, стр. 28 идд.

3) Упор. и пропис из Грбаљског законика: „Ко би ударио оца или матер, да му се она рука пред народом осијече (В. Врчевић, Разни чланци. Дубровник, 1891, стр. 29, тачка 7).

4) Премда се, принципијелно, не може порећи да је тачно и оно што каже Шрадер — да убијање стараца и култ који им се после чини „према наивним схватањима оних старих времена не морају бити контрадикција" (O. Schrader, Die Indogermanen[3], Leipzig, 1919, 81).

5) Колико се о првенцима иначе водило рачуна, лепо се види из једног римског обичаја: у најстарије време сваки је отац могао одбацити своје женско новорођенче, сем у случају да је **то прва** кћи, в. Dion. Hal., 2, 15.

6) Поред осталога, роб на овоме свету остаје и на ономе роб: отуда су стари Словени волели да погину него да буду заробљени, упор. Leo Diacon. Hist., 9, 8, 151 Bonn, и Krek, 1. c.

7) Уз ово упореди шта о **Хиперборејима** причају Плиније и Помпоније Мела (Plin. N. H., 4, 26: „Mors non nisi satietate vitae, epulis delibutoque senio luxu, ex quadam rupe in märe salientibus. Hoc genus sepulturae beatissimum". — Mela 3, 5; „Habitant lucos silvasque, et ubi eos vivendi satietas magis quam taedium cepit, hilares redimiti sertis semet ipsi in pelagus ex certa rupe praecipites dant. Id eis funus eximium est"). Упор. уз ово J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, 486, и E. Rohde, Der griechische Roman 230,[1]).

8) Сада је јасно и зашто се деца „воде кроз огањ". Огањ **чисти** (упор. нпр. Frazer, Golden Bough[3], 5, 179 идд), и на тај начин чини бесмртним, упор. мит о Ахилу, кога мајка Тетида држи над ватром да би га начинила бесмртним, о Демофону, сину Келејевом, кога Димитра хоће да начини бесмртним и такође држи над ватром (Hom. hymn. in Cerer., 219 идд), о ватри у пургаторијуму (по теорији орфичара, Вергилија, св. Августина и др.), кроз коју се добија бесмртност.

9) Паузанија (9, 39, 13) каже да се та способност доцније могла да поврати, упор. и Фрезеров (J. G. Frazer) коментар уз ово место [Pausanias's Description of Greece, 5, (London, 1913), стр. 204].
10) Упор. о овој теми нарочито E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig, 1911, passim.
11) По легенда, Заратустра је био једини који се насмејао оног истог дана када се родио (Plin. N. K, 7, 16, 12), и то је, разуме се, сматрано као prodigium. Упор. и Carl Clemen, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen, 1920 (Religionsgesch. Vortr. Vorarb., 17, l) 43.

12) Нарочито индоевропским: Георг Вер мисли чак да су Семити **од њих** научили да приносе људске жртве (Georg Beer, Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur, Heidelberg, 1922, 9). Ово, уосталом, није вероватно, и Берово тврђење да су „људске жртве карактеристачне само за оне Семите који су живели у крајевима где је било Аријеваца" није тачно.

13) Самтер (Volkskunde, 163) мисли — по моме схватању, погрешно — да је овоме циљ, да се души покојника пружи мало забаве.

14) Штенгел (Griech. Kultusaltertümer[2], 210) и Самтер (Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 114[4]) мисле да је веселост о Антестеријама депласирана, и да је тек накнадно везана за овај празник. Али оваква претпоставка, ако се та веселост схвати као магична радња, није потребна.

ГОСТОПРИМСТВО И ТЕОФАНИЈА

1) За гостопримство код Индоевропљана уопште в. O. Schrader, Reallex.[2], 346 идд (s. v. Gastfreundschaft и Gasthaus); Исти, Sprachvergleichung und Urgeschichte[3], Jena, 1907, 294 идд. За Германце в. класично место у Tac. Germ., c. 21, и литературу уз њега, нарочито E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Leipzig—Berlin, 1922, 130 идд. О словенском гостопримству уопште писао је још Маврикије (Strateg., 11, 5), в. и Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte[2], Giaz, 1887, 357 идд; V. Bogišić, Pravni običaji u Slovena, Privatno pravo (preštampano iz III godišnjeg tečaja „Književnika"), Zagreb. 1867; Fr. Rački, Nutarnje stanje Hrvatske prije XII stoljeća. Rad Jsl. akad., 70, 1884, 176. О српском гостопримству класично место у Вука, Рјечн., s. v. крчма, упор. и s. v. крвнина. В. још Петар С. Иванчевић, Српско гостољубље и гостопримство у Босанској крајини на селу, Караџић, 4, 1903, 187 идд. (Сима Тројановић у БВ, 23, 1908, 8 ид, писао је о српском гостопримству по Вуку, Милићевићу и Медаковићу.)

2) Према томе, неће имати право Едуард Норден кад мисли да је Тацитов опис германског гостопримства (насупрот Цезаревом опису у Bell. Gall., 6, 23, 9) сувише шаблонски и зависан од јелинистичке етнографије, чији је корен у перипатетичкој егзегези Омирових песама (Ed. Norden, Die germ. Urgesch. in Tac. Germ., 130 идд).

3) На пример, гостопримство је свуда **обавезно,** упор., за Србе, Грбаљски законик, § 107 (Вук Врчевић, Разни чланци. Дубровник, 1891, 40); за Словене Helmold, Chron. Slav., l, 82; за Германце Hoops, Reallex. d. germ. Altertumsk., 2, 123, и др; домаћин **јамчи за сигурност** свога госта, упор.. за Србе, Грбаљ. зак., § 106, и Вук, Рјечн., s. v. крвнина; за Германце Caec. B. G., 6, 23, и Tac. Germ., 21 („monstrator hospitii et comes", са објашњењем које даје Јустус Мезер, в. Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 4, Berlin, 1920, стр. 329 ид; упор. и коментар Гудеманов и

Волфов), и др; ако гост буде убијен, домаћин је дужан да предузме **крвну освету,** упор., за Србе, Вук Караџић, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, СКЗ, 161, стр. 76, за Словене уопште Маврикије Strateg., 11, 5, за Арнауте Karl Steinmetz, Eine Reise durch die Hochländergaue Albaniens (Zur Kunde der Balkanhalbinsel, herausg. v. Karl Patsch), Wien und Leipzig, 1904, Heft I (цитат у Шрадера, Reallex.[2], 352); **терминологија** такође је слична (в.Шрадер,Reallex.[2], l. c.), тако исто и **обичаји при дочекивању госта** (о којима в. горе: „Гостопримство и теофанија"), итд.

4) В. П. Бузескул (Открытия XIX и начала XX века в области истории древнего мира, I Восток, Петербург, 1923, стр. 191) набраја читаву серију истраживача које су Арапи побили или хтели да побију.

5) **Једино** у томе случају дар и уздарје обавезни су, упор. Вук, Пјесме, 2, 4, 20 идд:

„Што овоме руса гори глава,
Овај није даровао куму:
Кума њему светога Јована,
А он њојзи паре ни динара",

и, нарочито, Вук, Пјесме, 6, 30: „Гријеси Смедеревац--Ђура".

6) Теорију сличну (по утилитаристичком схватању!) Шрадеровој о постанку азила код примитивних народа поставио је A. Hellwig (Das Asylrecht der Naturvölker, Berlin, 1903). По њему, људи указују азил из жеље и потребе да стекну што више помагача и клијената. Ову теорију одбацује, као нетачну, A. van Gennep, у Revue de l'Histoire des Religions, 50, 1904, 80 идд.

7) Једна од главних карактерних особина божанства јесте **тајанственост.** В. о томе H. Gunkel у Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 1909 идд, 2, 1531 ид.

8) Упор. и Catulli Carm., 64, 384 идд: „Praesentes namque ante domos invisere castos Heroum et sese mortali ostendere coetu Caelicolae nondum spreta pietate solebant. Saepe pater divom templo in fulgente revisens, Annua cum festis venissent sacra diebus, Conspexit terra centum procumbere tauros. Saepe vagus Liber Parnasi vertice summo Thyiadas effusis enhantes crinibus egit".

9) Та дирљива легенда гласи: Славио човек св. Николу, али кад се приближио светац, свечар некако није имао ни паре, па се узмучио, и разговарао са женом: чим да прославе свеца, кад немају пара? Жена донесе своје павте, и рекне човеку: „Ево продај ове моје павте, те купи што треба, да прославимо своје крсно име; па нека си ти жив, даће Бог, купићеш ми друге" ... Човек узме павте, и изиђе на пазар. Ту га сретне некакав купац, купи павте, и изброји му паре. Човек, с парама, покупује све што треба за славу, и однесе кући. „Како си то купио, кад пара немаш?" упита га жена. „Продао сам добро твоје павте", одговори човек. „Како си их продао, кад си ми их вратио кући?" И изнесе павте које јој је донео неки човек и рекао: „Снахо! Ево ти ове павте; твој ме човек замоли да ти их додам, а он оде послом у чаршију". — И човек и жена сад рекну: ово је био главом св. Никола. — Милићевић, Живот Срба сељака[2], Београд, 1894, 50,

10) Алфред Јеремијас (Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913, 341) каже врло тачно: „Der Fremde galt in der Antike als geheimnisvolle Person, als maskierter Gott". Он то саопштава само као идеју, али је не развија даље, упор. и стр. 298[3]. — Да у странцу може бити инкарнирано божанство или демон, показао је и Манхарт, поводом објашњења мита о **Литијерсесу** (упор. Mythologische Forschungen, Strassburg, 1884,1 идд, и Gruppe, Griechische Mythologie, 916; Frazer, Golden Bough[3], 7, 225 идд; упор. и Крузијус у W. H. Röscher, Ausführl. Lex. d. gr. u. röm. Mythol., 2, 2071).

11) Чим је Аврам угледао три путника, одмах „потрча им на сусрет испред врата шатора својега, и поклони се до земље; и рече: Господе, ако сам нашао милост пред тобом. немој проћи слуге својега. Да вам донесемо мало воде и оперите ноге, те се наслоните мало под овијем дрветом. И изнијећу мало хлеба, те поткријепите срце своје, па онда пођите, кад идете поред слуге својега ..."

12) Други (чисто катартички) значај има прање ногу у примерима које наводи E. Samter, Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 51.

13) Упор. Годишњицу Николе Чупића, 34, 1921, 288, нап. 25. У приповетки „Со и хлеб" (Вила, 2, 1866, 815 ид) „скачу са трпезе" **со и хлеб** и убијају једног моћног демона, да би одбранили свога штићеника. B. и P. S. Liebmann, Kleines Handwörterbuch der christlichen Symbolik, Leipzig, Reclam, 13 и 188. Итд.

14) Спомињу се и злоупотребе које су, на основу тог верованња, вршене, упор. СКГ, н. с. 1923, 272.

15) О давању женског чељадета госту нагађа Вестермарк да ће то бити или остатак старинског комунизма, полиандрије, или просто једна љубазност која се госту чини, и ништа више: „A man offers a visitor his wife as he offers him a seat at his table" (The History of Human Marriage, London, 1903, 75). Да прво објашњење (комунизам—полиандрија) није добро, в. горе стр. 23.

Друго објашњење рационалистачко је, и такође нетачно: Вестермарк заборавља да се извесне ствари, без каквог изузетно јаког разлога, не дају никоме на свету — упор. нпр. схолион, у рукописима A T, уз Hom. Il., 13, 6: ους δε φησιν [Омир, који говори о Авијима] απαντων ειναι δικαιοτατους οτι κοινους εχουσι παιδας και γυναικας και τα παντα πλην ξιφους και ποτηριου. упор. и Strabo 7, 300, па онда Nicol. Damasc. у Stob. Floril., 44, 41 = F. H. G., 3, 463, и Ed. Norden, Die germanische Urgeschichte, 133^2 — и међу те неприкосновене ствари, у друштву које је изашло из фазе комунизма и полиандрије, долази и жена (код нашег народа познато тројство "жена, коњ и пушка"!).

16) К. Абихт, у свом коментару уз Херодота (Herodotos, für den Schulgebrauch erklärt, Leipzig, 1874, уз l, 199) мисли да је проституисање вавилонских жена имало **симболичан** значај: „zur Bestätigung ihrer völligen Hingabe an die weibliche Naturmacht der Fruchtbarkeit müssten sie sich [тј. вавилонске жене] einmal in ihrem Leben einem Fremden hingeben". Овакав метод тумачења мора се одбацити a limine.

17) Исто тако мисли и Алфред Јеремијас (Handbuch d. altorient. Geistesk., 341): „Der Fremde vertrit. .. den Priester bez. die Gottheit selbst in ιερος γαμος."

18) Поред разлога које је навео Манхарт (аналогија према демону плодности, који је инкарниран у странцу што у тај мах случајно пролази поред њиве, в. Манхарт, о. с., 285 и 170, упор. и Gruppe, Griech. Mythol., 916), за објашњење да је странац у ствари Адонис говори и реферат Лукијанов. Из тог реферата види се да жена има да жртвује или своју **косу** (тј. да, „симболички", жртвује саму себе, упор. E. Rohde, Psyche[7], 17^1, и Gruppe, Gr. Mythol., 113), или своју **љубав.** И у првом и у другом случају ту жртву прима **Адонис,** и јасно је да је у другом случају прима лично, тј, инкарнирави се у странца, онако како смо то. видели да божанство редовно ради.

КУМСТВО У КАПИ

1) Самтер (Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 37 идд) додуше мисли да ношење капе има лустративан карактер, и да симболизира посвету божанству, али његово објашњење није убедљиво, упор. Wissowa, о. с., 500°.

2) Тотем је заштитник свога племена, упор. нпр. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, l, 23 и ГНЧ, 34, 1921, 274 ид.

3) У стиховима 276 и 292 каже се да је перо било од **орла**. За ову контрадикцију вели Вук (уз стих 277): „Горе стоји **крило од лабуда,** а овдје и послије **орлу** перушину! То је може бити зато што је у стиху горе било тешко казати крило о**рлово,** као и овдје **лабудову** перушину".

4) Даничић мисли (RJA, 1, 151) да у овом примеру **бах** значи **вика, бука.** Не треба, међутим, заборавити да примитиван човек употребљава вику, певање, говор, као магично средство (упор. нпр. βασκω — βασκαινω, αειδω — επωδη, cantare — incantare — enchanter, schreien — beschreien, sprechen — besprechen, итд. В. Lily Weiser, Jul, Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbaum, Stuttgart. 1923, 78 ид.

5) Сасвим обратан обичај у Јагодини описао је Сима Тројановић (СКГ, 3, 1901, 60[15]).

6) Није тачно само то што он поштовање капе доводи (стр. 190) у везу са исламизмом.

7) Случај који наводи Сима Тројановић у СКГ, 3, 1901, б0[15] долази у област чисте магије. Пропис да се мора имати обућа на ногама спада, свакако, у исту рубрику у коју и старински пропис да убица, миста, даље сваки онај који пита оракул, и свадбени пар, морају седети на кожи жртноване животиље, упор. E. Samter, Familienfeste, 37.

СВЕКРВА НА ТАВАНУ

1) Edmund Schneeweis, Die Hochzeitsbräuche der Serbokroaten, Prag,. 1929 (у Festschrift für Professor F. Spina).

2) Тихомир Р. Ђорђевић, Наш народни живот, књига трећа, Београд, 1931.

3) У извору или бунару налазе се душе предака, и зато их млада невеста походи. Да су то доиста душе предака, јасно је, поред осталога, и из чињениде што се, о Варову дне, у извор или бунар баца жртва, **варица** (в. Вуков Рјечник s. v.; за остала места в.. Шневајс, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, Wien, 1925, 4 идд), за коју је, и с обзиром на њен састав (панспермија!) и с обзиром на време у које се приноси (у божићној сезони, која је сва испуњена празницима у славу предака; и то **пре сунца**), јасно да је жртва намењена прецима.

4) То је наивно и драстично испричао вавилонски Ноје, Утнапиштим. Када је потоп престао, онда је Утнапиштим на врху брда принео жртву. „Богови су осетили мирис, богови су осетили сладак мирис, па су се као муве искупили око жртве" (в. песму о Гилгамешу, XI таблица, стих 160 идд, издање Ungnad). Када српски домаћин, о Бадњем вечеру, жели да сакупи душе предака, он иде свуда по кући и око куће и саэива их квоцањем (о души у облику тице в. Прилози за књижевност, з, 1923, 127 идд) и томе што им даје на знање да ће бити гозбе (в. Прилози, 1. с., 130).

5) Да је ово доиста вођење, увлачење невесте у кућу, види се из тога што се оно понегде врши сасвим конкретно, тканицама, којима свекрва веже младу и увлачи је у кућу (в. СЕЗ, 19, 1913, 166).

6) Наиме, верује се да би жена, ако не би имао ко да је дигне кад падне у несвест, или ако би се сама дигла, остала луда преко целе године (в. Тих. Р. Ђорђевић, Кроз наше Румуне, Београд, 1906, 81); међутим, за лудило верује примитиван човек да долази отуда што је у човека ушао какав демон (упор. уопште Tamborino, De antiquorum daemonismo, Giessen, 1909, и L. Deubner, De incubatione, Lipsiae, 1900, или просто зато што га је оставила његова душа. Упор. Лилек, у ГЗМ, 11, 1899, 699: „У Грачаници кажу мухамедовци да се спавајући човјек не смије нагло, наједанпут, пробудити, и то стога што душа човјека оставља за спавања, те хода на све крајеве свијета. Спавајући би свакога умлатио, ко год би му запао шака, ако би га пробудио баш у оно вријеме када је душа изван њега. У овакву случају треба дотичнога одвести на исто лежиште, те га тамо повалити да лежи све дотле док се сам не пробуди; ако се то не би учинило, остао би луд до своје смрти". В. и Бук, Рјечн., s. v. сјеновит: „У Боци човјек сјеновит зове се онај који изгуби свој сјен [= душу] па као луд тумара по свијету без сјена као и сјен без њега".)

7) При томе се употребљавају и средства која ће га натерати да остави болесничино тело, на пример, један од коловођа сажваће пелена и бела лука, па болесници пљује у уста и по лицу; закршта је јатаганом (од гвожђа се плаше демони!) по прсима; сви из кола ударају је ногама (о магичном ударању ногом упор. Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen, 1909, 67 идд).

8) Врло старински обичај, јер је поэнат и другим народима, упор. Eduard Fritz Knuchel, Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch, Basel, 1919, 17.

9) О савезу који се прави помоћу соли (упор. **берит мелах,** „осољени савез", у Библији, 4 Mos., 18, 19) в. СЕЗ, 31, 1924. 17.

10) Шневајс, 40 је, сасвим добро, схватио овај обичај као апотропајон, и упоредио га са индијским обичајем да се око главе младожење и младе обносе буктиње „као утук на зле демоне", упор. и Paul Sartori, Sitte und Brauch, Leipzig, 1910, I, 83.

11) То је врло тачно эапазио Вук Врчевић, у своме опису свадбе у Паштровићима: „Паштровићи, било на свадби било на крсном имену, за трпезом не пију но седам пута, и свака напитница има своју здравицу, и свој припјев, који постоји од толико вјекова и не промјењује се колико ни **Оче наш**" (Три главне народне свечаности, стр. 124).

12) „Свеци" су у народној религији често заменили херојизиране претке, упор. уопште Lucius—Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904, 34 идд, и H. Delehaye, Les legendes hagiographiques, Bruxelles[3], 1927, 151 идд.

13) На десном рамену налази се и предак заштитник, упор. нпр. „заплећне дедове" код Чеха, и нашу песму „Како се крсно име служи" (Вук, Пјесме, 2, 19), а такође и данашње веровање да се на десном рамену налази анђео.

14) „Већином се чауш овако маскира: нагарави лице, метне велику капу, обуче велики кожух, и припаше дрвену сабљу", итд. (СЕЗ, 16, 1910, 213). „Чауш збија шалу, капа му је накићена дрвенијем кашикама и лисичјим или курјачјим реповима, а понекад је сав обучен у курјачју или јазавичју кожу" (Вук, Црна Гора и Бока Которска, стр. 83).

15) Кожухом се прописно огрће и полаженик (нпр. на Косову, в. СЕЗ. 7, 1907, 299), који је такође олицетворени предак (упор. СЕЗ, 31, 1924, 151 ил): остатак веровања да се душе покојних предака могу реинкарнирати у животињама (в. СЕЗ, 1. с., 155). — У вучјем облику јавља се душа покојника врло често (упор. саму реч **вукодлак,** коју је доцније заменио анимистички израз **вампир**). В. такође и СКГ, н. с., 35. 1932, 40. — Да се преци јављају као црни људи, Арапи, Цигани, и да нагарављени људи у различитим празничним поворкама нису ништа друго него преци — то је тема која се лако даје доказати са нашим и туђим материјалом, и о којој ће на засебном месту бити говора.

1) Упор. и друге сличне изразе, на пример: „нагонити на гријех" (= cogere ad coitum, ЛМС, 270, 1910, 56; из народне поскочице), „имати гријеха с ким" (Архив за правне и друштвене науке, 10, 1911, 188). На ова места љубазно ми је скренуо пажњу г. Тих. Р. Ђорђевић.

2) В. нпр. I. Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, Arch. f. Religionswiss., 17, 1914, 376 идд; Wilhelm Nestle, Griechische Religiosität von Homer bis Äschylos, Leipzig, 1931, 41; 44; 85.

3) У ономе смислу у коме употребљава Вук ову реч у преводу Јовановог јеванђеља, 18, 28: „Али бјеше јутро, и они не ућоше у судницу да се не би опоганили, него да би могли јести пасху".

4) Упор. још случајеве светотатства у К. F. Hermann, Lehrbuch der gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen, Heidelberg, 1858, 11; 14; E. Lehmann, у F. M. Schiele, Religion in Geschichte und Gegenwart, 2, 543; Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 1, 153 идд.

5) Занимљива је, на пример, чињеница да је свако убиство, без обзира да ли је хотимично, или нехотично, или у нужној одбрани, у подједнакој мери грех, који мора бити ритуално очишћен (упор. Ферле, о. с.); док, међутим, крађа не само да не повлачи за собом религијско чишћење него се понекад уопште не сматра за кривицу (на пример, крађа кошнице, да би се чеде патиле, СЕЗ, 32, 341; 350; 50, 1934, II, l, 206; крађа соли, да би одојче било мирно, II, 1. 193, и др.), а понекад се, ако је добронамерна, чак и препоручује (Вук, Посл., 7359; Караџић. 2, 1900, 95 ид; БВ, 12, 1897, 205. О сличној скаски код Малоруса в. Поливка у Archiv f. slav. Philol.. 19, 1906. 184).

6) Боље је о тој ствари (можда баш по Хобсу?) резоновао Богишић (о. с,, 589[2]), када каже да су "сви п р а в и з л о ч и н и уједно и гријеси, а да сваки гријех није злочин по свјетском убјеђењу" — разуме се, само у случају ако под „правим злочинима" мисли на убиство и ел.

7) Отуда, на пример, Персијанци-заратустровци нису сахрањивали мртве ни у земљу, нити их бацали у воду, нити их спаљивали на ватри, да не би укаљали ове свете елементе (упор. нпр. Tiele—Söderbloms Kompendium der Religionsgeschichte[5], 333; отуда је у понеким култовима, нпр. код Грка (нарочито код питагорејаца, в. Philostr. Vita Apoll., », 7, и Wächter, 55; 57; 61) и у исламу забрањено улазити у храм у к о ж н и м ципелама (јер је кожа од мртве животиње: flaminica dialis није смела уопште да носи такве ципеле: „m o r t u a e pecudis corio calceos aut soleas fieri flaminicis nefas habebatur". Fest., 161 M); отуда је Артемида, у тренутку када је Хиполит почео да издише, окренула главу од свога љубимца: „А сада због. Не приличи ми да гледам самртнике, ни да кањам очи самртничким издисајима" (Eurip. Hipp., 1437 ид); отуда код нас при повратку са погреба морају сви да оперу руке и преко њих претуре жар — пропис који је, уосталом, био познат и старим Грцима и другим народима (в. Wächter, 51).

8) Код Грка, ко би убио лопова, или разбојника, или прељубника, не би бивао кажњен, али је морао да се очисти (Plat. Leg., 9, 874 B, и Wächter, 66[1]). Према канонима црквеним, свештеник који би извршио убиство не може више вршити службу (такође без обзира да ли је то φονος εκουσιος или ακουσιοϖ, в. Никодим Милаш, 524 идд; за старе Грке в. Wächter, 71 идд).

9) О таквом веровању код других народа упор. Friedrich Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, Leipzig, 1901, 69 идд; такође и S. Reinach, Cultes, mythes et religions, Paris, 1913, 3, 119 идд; њега налазимо и у арнаутској песми о косовском бојуу, Арх. за арб. стар., I. Рат је „ein fortgesetzter Gottesdienst"—Schwally, 63. 30) Краусово објашњење, по коме би израз „по греху родитељ" требало да буде као неки протест против моногамије и, према томе, сведочанство о првобитаом

промискуитету или о хетеризму (!), изгледа ми усиљено и нелогично, поред тога што стоји у супротности са поэнатим чињеницама, упор. нпр. E. Westermarck, The History of Human Marriage, London, 1903, 539.

11) Из истог разлога забрањено је ићи босим ногама по божићној слами (в. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 117; 14, 1909, 83), јер би се тако дошло у додир са душама, које се на њој налазе, в. Прилози за књижевност, 3, 1923, 130.

12) Занимљивих података има у Scheftelowitz, Die Sündentilgung durch Wasser, ARW, 17, 1914, 353 идд. Да је и у нашем народу умивање имало, и донекле и до данас задржало, такав циљ, види се, на пример, из чињенице да се сељак у срезу бољевачком, када се ујутру умива, „никад више од трипут неће пљуснути водом по образу, јер се не ваља. Ко би пљуснуо више пута, кажу да умива ђавола (СЕЗ, 14, 1909, 17). Да се умивање и купање није схватало као хигијенска потреба, може се лепо видети из описа у СЕЗ, 16, 1910, 96 идд. В. и Schrader, Reallex., l, 71.

13) Због тога место где је просута сапуница постаје нечисто (БВ, 16, 1901, 214); а на Оријенту било је забрањено да се вода од умивања руку проспе на под, "јер ће иначе ту доћи какав зао дух" (в. Bächtold-Stäubli у Handwörterbuch deutsch. Abergl., 3, 1392, и Zeitschr. Ver. Volkskunde, 3, 189Э, 142).

14) О томе в., пре свега, S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania, 1915. 114 идд; Martin Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, Leipzig, 1921, 1 идд. Српских примера за ово веровање може се наћи довољно. Жртва покојницима — подушје — чини се на реци, и јело намењено њима пушта се низ реку или баца у реку; в. нпр. СЕЗ, 19, 1913, 255. „Отварање" болесника — при чему је потребно присуство мртвих, да би болесник најпре био симболички уведен у њихово друштво, па онда изведен одатле — врши се на овим местима: на прагу од куће, или на раскршћу, или на незнаном гробу, или на р е ц и (в. СЕЗ, 14, 1909, 195; 19, 1913, 261 идд), дакле: све на оним местима где се налазе душе покојника. Кад се „отварање" врши на реци, **апострофирају се** сви мртви који су у току последњих неколико година помрли и баца им се жртва у реку (СЕЗ, 14, 1909, 299). За време прошлих ратова, у селима браничевског среза, када би за кога дошао глас да је погинуо, његова родбина отишла би одмах на реку и ту би га почела оплакивати. Упор. и обичај код Литванаца, који о задушницама излазе на реку, па ту дозивају мртве, приносе им жртве у јелу и пићу, бацају венце и цвеће, итд., в. W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 493, и ГНЧ, 41, 1932, 219 ид. Кад је некакав слуга захватио воде из реке не прекрстивши се претходно, из воде се створило дете, које је после имало особине ђавола (СЕЗ, 32, 1925, 382) — значи да је у води била зла душа, која се, будући да није отерана, инкарнирала у људском телу.

15) В. о томе A. Bertholet, Seelenwanderung, Tübingen, 1906, 5 идд, и литературу коју сам навео у ГНЧ, 41, 1932, 184.

16) **У томе** треба тражити разлог што се мртвоме везују уста марамом (тако и код Немаца, в. К. Beth, Handwörterbuch deutsch. Abergl., 2, 144), и што се он ноћу чува (тако још код старих, в. Apul. Met., 2, 21; данас код Немаца, и иначе, в. Geiger, Handwörterbuch, 5, 1105 идд).

17) О пропису потпуног мира о таквим данима в. Прилози за књижевност, 3, 1923, 124.

18) О коњу као мртвачком демону в. L. Malten, Das Pferd im Totenglauben, Jahrbuch d. kais. deutsch. Archäol. Inst., 29, 1914, 179 идд.

БАДЊИ ДАН И БОЖИЋ

1) У приповеткама и скаскама, нарочито дуалистичким, говори се понекад о ракији као о ђаволском пићу, али такво објашњење секундарно је, и ракија, чак и у тим скаскама, обично добија условни благослов од Бога: ко пије мало, неће му шкодити, и припадаће и надаље Богу; ко пије много, припашће ђаволу.

2) О. Холцман мисли да у дотичном тренутку о тајној вечери Исус Христос није попио вино, већ га је излио, просуо, и то закључује из израза **екхиноменон** (у Lc, 22, 20).

КЛИЦАЊЕ ПРЕДАКА

1) Вук, Пјесме, 4, 54, 493.

2) Ibid., 60. 318.
3
) Вук, Рјечник.

4) Богишић, 10, 3.

5) Стих 2779.

6) Plutarch. Thes., 35.

7) Paus., 4, 32, 4.

8) Plut. Them., 15.

9) Her., 5, 75; 80 ид; б, 117; 8, 36 идд; 8, 64; упор. и Pfister у Pauly—Wissowa, Suppl. IV, 293; Eitrem, ibid., 8, 1114; E. Rohde, Psyche, l, 183; Frazer уз Paus., 10, 23, 2.

10) Conon. Narr., 18 = Phot. Bibl., чланак 186.

11) Упор. и Pfister, 1. c., 282 идд.

12) В. нпр. E. Lucius—G. Anrieh, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904, 205.

13) Упор. примере у Фрезера уз Паузанију, 3, 19, 12, и 10, 23, 2.

14) О високом значају **похођења** упор. нпр. СЕЗ, 19, 1913, 183, и Вук, Пјесме, 1, 297.

15) БВ, 24, 1909, 61 ид; упор. и приповетку „Вечност", од Јанка Веселиновића.

16) Милићевић, Живот Срба сељака, 50.

17) Вук, Пјесме, 2, 20.

18) „Помогао му Бог и крсно име", БВ, 16, 1901, 136 ид.

19) Караџић, 2, 1900, 205; упор. сличну легенду из германске прошлости, у вези са Друзом, оцем цара Клаудија, Sueton. Claud., l.

20) Упор. још и Медаковић, Живот и об., 64: Вук, Пјесме, 2, 19, 28 ид; БВ, 19, 1904, 33: „Свеци на слави"; СЕЗ, 17, 1911, 5; 31, 1924, 12.

21) Упор. шта о целој овој ствари говори E. Rohde у своме делу Psyche.

22) Упор. Herodot., 8, 64 и 5, 75.

УБИЈАЊЕ ВАМПИРА

1) У примитивном друштву смртна казна врши се увек на такав начин како ће они који је врше бити осигурани од гнева убијенога: он се, на пример, жив закопа у земљу, да му душа не би могла изаћи напоље; или се на његов гроб нагомила камење (коме је циљ да душу у себи задржи); или казну изврше сви солидарно, тако да душа покојникова не зна ко је управо крив, нпр. баце сви у један мах на њега камен, или га (као што је у Црној Гори обичај) убију плотуном из пушака, итд. У ову рубрику спада и пропис да, приликом погреба, **сваки** мора да баци на гроб по груду **земље.**

2) Обичај спаљивања млађи је од обичаја сахрањивања. У Риму, на пример, пред крај републике, мртви су спаљивани, али је код најстаријег племства продужен и надаље традиционални обичај сахрањивања. Тако је радило најугледније римско племе, gens Cornelia. Марије, плебејац до сржи, непомирљиви непријатељ племића, наредио је, њима у инат, да га после смрти сахране — да би им показао како, и у тој привилегији, он иза њих нимало не изостаје. Али Суда — један од Корнелија — кад се вратио у Рим и оборио демократски режим, ископао је Марија из гроба, бацио га у Тибар, и, пошто је Марије својим поступком профанисао један свети старински обичај, наредио је да се од сада сви Корнелији спаљују!

3) Према веровањима нашег народа, она може бити у костима само док је човек жив, в. нпр. Вук, Посл., 1;97: „Запекла му се душа у костима. Кад се за кога хоће да каже да је стар врло, па опет неће да умре"; упор. и Вук, Пјесме, 2, 74, 79, итд.: „ ... јеси ли ми, брате, у животу?" ... „Јесам, брате, али у рђаву: Убила ме рђа од тавнице, Једва носим у костима душу."

4) У схватању душе и наш народ, и сви примитивни народи уопште, нису доследни. Душа може бити: 1) **вегетативна** душа, која је везана за крв (упор. нпр. класично место у 3. Мојс., 17, 14: „Јер је душа свакога тијела крв његова, то му је душа"), срце, мишиће, и др.; 2) **дах,** тачније последњи дах који из уста изађе (**душа** етимолошки сродно са **дувати**); 3) душа је човеков (духовни) дупликат (код Германаца fylgja). Она оставља човека у сну, кад умре. Снови су стварност: кад спавамо, наша душа, „наш дупликат", изађе из наших уста (нпр. у облику муве или тице), и после се врати у тело; што она том приликом види или доживи, то смо ми сањали. Отуда не ваља никога нагло тргнути иза сна, јер душа неће, можда, имати времена да се поново врати у тело. За овакву душу упор. и Вук, Рјечн., s. v. вјештица: „Вјештица се зове жена која... **има у себи некакав ђаволски дух,** који у сну из ње изађе и створи се у **лептира,** кокош или ћурку, па лети по кућама и једе људе ... Жена која је вјештица, кад из ње изађе онај дух, лежи као мртва, и да јој човјек окрене главу гдје су јој ноге биле, не би се више ни пробудила". За вампира наш народ час мисли да има вегетативну душу (отуда нам он може досађивати све док му се тело не распадне), час опет да је у њему fylgja, дупликат: упор. нпр. вампирову душу која му на уста изађе као **лептир,** у Глишићевој приповетки „После деведесет година"; и Вук, Рјечн., s. v. вукодлак: „Вукодлак се зове човек у кога... послије смрти... уђе **некакав ђаволски дух** [као и код вештица], и оживи га", итд. Прво схватање старије је.

5) Примери које наводи г. Тројановић, по мом мишљењу, нису довољно јасни, и пре ће бити **катартичког** карактера.

НЕКОЛИКЕ ОПШТЕ ПОЈАВЕ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

1) Упор. J. Pajsker, Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja. Iz rukopisa preveo Ivo Pilar. Zagreb, 1928. Посебни отисак из Starohrvatske prosvjete, HC, II, стр. 36); **Ivo Pilar,** O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju. Zagreb, 1931. (Прештампано из ZNŽOJS, 28); **Драгутин Костић,** Трагом београдских заратустроваца: Врачар и Дедиње могућна претхришћанска светилишта југословенска. Време, бр. 3484 (13. септембра 1931).

2) Неки од резултата у следећим чланцима саопштени су на петом међународном конгресу за историју религија, одржаном 1929. у Лунду. Упор. Actes du V^{e} Congres international d'histoire des religions a Lund, 27—29 Aout 1929. Lund, 1930, стр. 196 идд.

1. Панспермија

1) То је „lanx quae referta variis multisque primitiis in sacro apud priscos dis inrerebatur et a copia ac saturitate rei satura vocabatur" (Diomed.. I. 485).

2) Упор. нпр. речи које се говоре води када се, о Варину дне ујутру, баца у њу варица: .. .„ми тебе варице, а ти нама водице и јарице, јањице и мушке главице и сваке срећице" (в. Вук, Рјечн., s. v. варица). „Ево ти варице, а ти нама дај водице и сваке срећице" (говори се у Јајцу, в. Шневајс, 5). Очевидно је да је овде реч о **дару** и **уздарју**. Варица је, дакле, **даровна** жртва у својој најчистијој форми.

3) Истога дана приноси се, такође на реци, још једна жртва прецима: она се састоји у клиповима од кукуруза, који се у реку бацају, в. СЕЗ, 14, 1909, 23.

4) Упор. пре свега, S Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen. und Römer, Kristiania, 191?, 114 идд. Навешћемо и неколико српских примера за ово веровање. Жртва покојницима — подушје — чини се на **реци,** и јело намењено њима пушта се низ реку или баца у реку; на пример, у Хомољу, о подушју прве суботе, баца се јело у поток или реку, в. СЕЗ, 19, 1913, 2?5. „Отварање" болесника — магична радња, при којој је потребно присуство мртвих, да би болесник био најпре симболички уведен. у њихово друштво, па онда изведен одатле — врши се на овим местима: на прагу од куће, или на раскршћу, или на незнаном гробу, или **на реци** (упор. СЕЗ, 14, 1909, 195; 19, 1913. 261 идд), дакле, све на местима где се налазе душе покојника (за праг в. мој рад о сахрањивању под прагом, СЕЗ, 31, 1924, 126 идд). Кад се отварање врши на реци, **апострофирају се сви мртви** који су у току последњих неколико година помрли и баца им се жртва у реку (СЕЗ. 14, 1909. 299). — Кад се врача да би се одржала деца, иде се на реку, эагази у воду, па се онда моле **сви свеци** (тј. душе покојних предака!) да помогну да се деца одрже, в. Милићевић, ЖСС, 200. — За време прошлих ратова, у селима браничевског среза (према саопштењу г. Мирка Јефтића), када би за кога дошао глас да је погинуо, његова родбина отишла би одмах **на реку** и ту би га почела оплакивати. Упор. и обичај код Литванаца који о задушницама излазе на реку, па ту дозивају мртве, приносе им жртве у јелу и пићу, бацају венце и цвеће, итд., упор. W. Caland, Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, ARW, 17, 1914, 493.

5) Због тога српска млада, када први пут дође у свој нови дом, мора да гледа уз оџак (в. нпр. СЕЗ, 14, 1909, 197; 19, 1913, 166), и полаженик, када на Божић ујутру дочарава људску, сточну и пољску плодност, такође гледа уз оџак (СЕЗ, 19, 1913, 69). Суђаје, које су стварно (исто као и галске и германске Matronae и Matres) митске **прабабе,** улазе у кућу кроз **оџак** (упор. приповетку „Усуде" == Д. Богдановић, Изабране народне приповетке, № 3; та приповетка иначе чини утисак да није у свему народна, али је податак на који се позивамо ипак свакако аутентичан). Према германским веровањима, змај (der Drache) може бити демон-заштитник једне куће, и у том случају долази у кућу такође *кроз* **оџак,** упор. E. Mogk у Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde, s. v. Drache.

6) С тим се лепо слаже чињеница да се нпр. приликом жртвовања варице, или приликом кувања, говори молитва за људску, сточну и пољску плодност (в. нпр. Бук, Рјечн., s. v. варица; ZNŽOJS, 10, 1905, 156 ид.), која је, као што је познато, у власти предака. У једној молитви (в. Шневајс, 5) чак се апострофира „**тичица** богомољица", чијим посредством треба да се код Бога осигура сточна и пољска плодност — а ми знамо да је у тици често душа претка (в. Прилози П. Поповића, 3, 1923, 123 итд): важно је да се на завршетку белоруске панспермије, која је намењена прецима (то је позната руска "кутья"), каже: „Свети преци, летите сада на небо (Шневајс, 211). — У овој вези може се споменути и један старински обичај о Светом Игњату, из околине нишке (в. СЕЗ, 16, 1910, 144). Тога дана бацају жене из сита колаче, орахе и разно воће, говорећи „као мамећи пилиће": пију, пију! Јасно је да је ово **жртва** прецима, на коју се они позивају као и о Бадњем вечеру, кад се просипају слама и ораси (в. мој рад о Божићној слами, Прилози, 1. с).

7) Панспермија о Светом Ваведењу, 21. новембра, у Арахови („Орахову") можда је словенског порекла (упркос Шмиту, који држи да је то „ein hellenisches Fruchtopfer" Димитри), а такође и τα 'Ανδρεουσια, о Светом Андреји, 30. новембра (по старом календару).

8) У овој вези постаје разумљив и један атински обичај који спомињу парадоксограф Исигон (Mirab., 67) и Цицерон (De leg.. 2, 63): кад би мртвац био положен у гроб, просуле би се по гробу све врсте **семења.** Јасно је да овде имамо случај панспермије и да је просипање свих семена по гробу **жртва** манима покојника, како то с правом мисли и Eitrem, o. c.. 262 идд. (Према томе, отпада објашњење које даје E. Rohde, Psyche[7-8], l. 247[1]: „dass die Saat der Erde unter den Schutz der nun selbst zu erdbewohnenden Geistern gewordenen Seelen der Toten gestellt werden sollte").

2. Епифанија предака

1) Упор. и обавезан божићни дар, у хлебу и пиву, "an Bettler und unbekannte", Lily Weiser, Jul, Stuttgart, 1923, 38: о Божићу се, као што знамо, приноси жртва **прецима,** и према томе „просјаци и странци" овде су инкарнације предака.

2) Да је животињски полаженик старији од људског, види се из тога што људски полаженик има извесне животињске атрибуте (он бива огрнут **кожухом,** и понекад мора ићи четвороношке, упор. нпр. обичај на Косову, СЕЗ, 7, 1907, 277), који могу бити само остаци из времена потпуног териоморфизма.

3) Голуб је сеновита тица нарочито у приповеткама из западних крајева, упор. нпр. СЕЗ, 41, 1927, № 42 и стр. 516.

4) Што је важно, израз **вук** за **вампира** налази се у **заклињању,** које су укућани казали спонтано и једногласно („Мини, **вуче**, не учини нам зла, вијећамо ти прво мокро кумство што буде у кући!") — дакле, то није случајна метафора, већ сталан сакрални израз.

5) Да овде ималю доиста посла са душама, види се и из појединих детаља. Обилажење огњишта, куће и дрвљаника, са хлебом, има за циљ да **покупи** душе, које доиста на тим местима најрадије бораве, упор. СКГ, н. с., 35, 1932, 34 ид, и E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, стр. 56 ид.

6) Поред осталих ограничења која смо себи поставили, није узет у обзир ни велики задушни празник поэнат под именем Rosalia, заједно са читавим низом појава у разним религијама које се, можда (упор. Gruppe, Bericht, 240), пењу чак до орфичко-дионисиских схватања: није узет у обзир зато што поворке из те сезоне нашем народу нису познате.

7) У Апендинија (Notizie istorico-critiche sulle antichita storia e letteratura de' Ragusei, Ragusa, 1802, том I) налазе се слике бембеља (слика 1), турице (ел. 4), чороја (сл. 5), виде „или Дијане" (сл. 6). Дијану често спомињу дубровачки песници — нпр. М. Ветранић, Н. Наљешковић, Гундулић — и доводе је у везу са вилама. Њен култ, односно култ неког домаћег илирског божанства које су Римљани идентификовали са Дијаном, био је у Далмацији врло распрострањен. B. Patsch y Wiss. Mitteil, aus Bosnien und Hercegovina, 6, 1899, 220 идд, и Wissowa, Religion und Kultus der Römer^{2}, 252.

8) Сталан израз за оваква прерушавања у животиње, кад је реч о западноевропским народима средњега века, је "cervulum et **vetulam** facere" или „in cervulo et **vetula** vadere". Неки научници, међу којима и Нилсон, исправљају vetula у **vitulus** ("теле"), јер, каже Нилсон, нигде није речено да се у овим поворкама неко преоблачи и у стару жену (vetula), в. ARW, 19, 1918, 76 ид. Али ова исправка неће бити добра. Да не идемо даље, ми знамо да се **баба,** дакле vetula, **јавља** у пролећним поворкама нашега народа, и да ту чак игра важну, можда и најважнију улогу; тако, на пример, у рисанским покладним поворкама (Вук, Живот и об., 19, и горе, гл. 2: ту се преоблачи један момак као стара жена, па се и наэива дједова **баба**), такође и у другим, српским и бугарским (в. Арнаудов, о. с., 12, passim, и G. Kazarow у ARW, 11, 1908, 408 ид). Каква је то vetula, то јест, каква је њена првобитна природа и значај, то је питање за себе. Она је можда, како је горе речено. Korndämon, или Terra Mater. Спомињу се и друге разне vetulae (или је то можда ипак све једна иста личност?), на пример, Баба Коризма, коју, на Чисти понедеоник, представља какав преобучени момак (в. Вук, Рјечн., s. v.), и која је персонификација поста (тал. quaresima, од лат. quadragesima). [О сличним персонификацијама дана у недељи и години в. Едмунд Шневајс, Ново објашњење једне српске коледске песме, ГЕМ, 1, 1926, 82, и W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 2. 185°; о сличном обичају у Италији в. Sartori, Sitte und Brauch, *3,* 127]. Можда се иста оваква vetula претпоставља и у једном цитату из Абулфединих Епоха (у Диканжовом речнику, 8, 298), где се каже да је код Грка 26. фебруар био „principium dierum vetulae, eosque esse septem". Упор. и O. Crusius, Philologus, 68, 1909, 579. Или је то друга личност, која се јавља у српским, грчким, талијанским, француским и др. причама **о окамењеној баби** (упор. Вук, Посл., 262: "Благовијест приповијест", и ГЗМ, 6, 1894, 275: такође и R. Köhler, Kleinere Schriften, l, 380)7

9) Упор. ову појаву у тотемизму, в. S. Reinach, Cultes, mythes et religions, l, 18. Наш народ понекад овако поступа и са **змијом.** Ако би, у Подрињу, убио случајно ко кућевну змију, „онда је мртву покрију платном колико је дуга и закопају је у земљу. У селу Царини не убијају црну змију; ако би је ипак неко, у незнању, убио, онда је однесу под трн и закопају дубоко у земљу и покрију белом крпицом" (С. Тројановић у СЕЗ, 17, 1911, 148 ид). Змија је, међутим, такође истакнута сеновита животиња, в. горе, гл. 2. За сахрањивање змије под трном (у профилактичној намери, да се расрђена змија не би „повампирила" — вампири се плаше трња — упор. Вук. Посл., 3702) упор. сличан обичај при сахрањивању **људи** код Римљана и Германаца, в. Liv., 1, 51, 9; Plaut. Poen., 1025; Tac. Germ., 12.

10) Упор. нпр. распрострањени обичај да се, кад неко умре или погине далеко од куће, његово одело што се код куће затекло напуни сламом и над њим нариче. У плавско-гусињској области убијеног човека испробадају шипком од пушке, да што више крви истече, како би што дуже могао остати неукопан; онда га „најљепше обуку, посаде у нарочити столац, претуре му ногу преко ноге, руке му поставе на облук од стоца, главу исправе и очи отворе, да чисто представља жива човека... уз раме му прислоне пушку, а у руци умјесте цигарету, коју би гдјекада припалили. Тако би га држали 2—4 дана, докле би се све покајнице из племена и са стране изређале" (СЕЗ, 21, 1921, 518 ид).

11) У песми којом се проси „за вука", у околини Задра, назива се вук чак „вуја **хранитељ**", в. Rad Jsl. akad., 84, 1887, 136, а тај је атрибут једино могао постати на основи веровања да се у вуку крије душа каквога **претка.** Иначе, ако би се вук схватио конкретно, као „народни злотвор", такав атрибут не би био могућ!

12) Жито које се, у Кучима и код Арбанаса, скупља за мртвога вука јесте **жртва његовим манима.** [Слична жртва, у житу, даје се манима убијенога пса, упор. мој рад „Пресипање дукатима", ГЕМ, 2, 1927, 1 ид., у вези са Eitrem, Opferritus, 272].

13) Ако Циганина сретнемо на путу, добро је (Милићевић Живот Срба сељака, 62); ако о Новој години Циганин или Циганка први уђу у кућу, бићемо срећни (СЕЗ, 10, 1909, 20); Циганин је најсрећнији полаженик и о Светом Игњату (СЕЗ, 19, 1913, 79); ловци кад се крену у лов, .не воле никог да сретну, а нарочито [не] стару жену с празним судовима, само се радују кад сретну Циганку, јер су Цигани батлије" (СЕЗ, 19, 1913, 346 ид).

14) Треба нагласити да гарављење лица, и стављање маске на лице, није једно исто (нити су маске дошле место првобитног бојадисања лица), како то мисле Арнаудов (стр. 100) и Лили Вајзер (стр. 20): гарављењу је циљ да се дотични представе као **људи с онога света:** а животињским маскама је циљ да се они представе као сеновите **животиње.**

15) О тези да су божанства и демони, у својој области, аутономни, сами себи довољни, упор. и Прилози П. Поповића, 7, 1927, 329.

16) Личност ђавола, у веровањима и митологији нашег народа, доста је сложена. Према схватањима која су постала под утицајем цркве, ђаво је представник греха, противник Божји, непријатељ људски; у дуалистичким скаскама и легендама јавља се он као исконски противник демијургов; у приповеткама о **превареном ђаволу** (упор. уопште Aug. Wünsche, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig u. Wien. 1905 и Bolte—Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm, 3, 355 идд. У српском упор. Вук, Прип., 70: „Свети Сава и ђаво"; БВ. 12, 1897, 264; 16, 1901, 25; Браство, 12—13, 149, № 15, итд.; упор и R. Köhler, Kleinere Schriften, l, 431) ђаво је заменио некадашње дивове (који су исто тако глупи и лаковерни, и који такође бивају варани од човека, упор. нпр. БВ, 28, 1913, 178 идд, и СЕЗ, 41, 1927, 477). У народним **веровањима** ђаволи су најчешће олицетворени **покојници,** инкарнације **предака,** дакле исто што и **преци.** За ово се могу навести многобројни докази; овде ћемо споменути само неке од њих.

1. Наш народ сматра да „први залогај и први гутљај треба бацити **ђаволу**" (Венац, 14, 1929, 609); ми, међутим, знамо да се, иначе, првине жртвују **душама покојника и предака,** упор. нпр. првине од воћа које Српкиње деле „за душу", или прве израђене чарапе, које се „бацају у воду", и на тај начин такође жртвују прецима, упор. СЕЗ, 31, 1924, 76. Срби сељаци, када пију ракију, пре него што ће је окусити, одаспу врло мало на **земљу** (тако и Руси, упор. O. Schrader, Die Indogennanen, Leipzig, 1919, 104) — очевидно, као жртву хтоничним демонима, дакле прецима. У горе споменутом српском пропису очевидно су **ђаволи** исто што и покојници и преци.

2. Други συμβολον нашег народа гласи: „Када са стола падне залогај, не треба га дизати, јер то припала **ђаволу**" (Венац, 1. с.; упор. и СЕЗ, 14, 1909, 18); међутим. ми знамо да по ранијем веровању свих индоевропских народа такви залогаји припадају **душамя покојних предака,** које се (како је то тачно рекао Узенер, Götternamen, 249) налазе за време сваког обеда у нашој близини. „Код старих Пруса било је правило да се залогаји који за време обеда падну са стола не дижу, већ да се оставе сиротим душама које немају ни рођака ни пријатеља да се за њих брину", в. Rohde, Psyche, l, 245. Исто то верују и Руси (в. Schrader, Reallex.^{2}, l, 33), такође и Немци (в. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 109 ид, и Eckstein у Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens, l, 1584 ид), французи (упор. Fr. Boehm, De symbolis Pythagoreis, Berol., 190?, 26 ид), итд. Нарочито је ово веровање било распрострањено код старих Грка: „мртвим пријатељима делили су оно што од јела падне са трпезе", Athen., 10, 427 E; отуда и познати питагорејски символ. Упор. и Rohde, Psyche, L c.; Boehm, De symbolis Pythagoreis, 26 мд.

3. Ђаво живи, пре свега, **у води,** „крај дубоких река, у ритовима, у дубоким вировима, под воденицама, у бунару"; даље, налази се на раскршћима, под стрехом, у тестији, у бакрачу"

на огњишту, у оџаку, в. нпр. Венац, 14, 1929, 609; СЕЗ, 32,. 192?, 401, §§ 264; 269; 270; Вук, Прип., 6; СЕЗ, 41, 1927, № 25; 59; упор. и Вук, Посл., 3569: „Мучи се као ђаво у плиткој води") — међутим, сва ова места су позната карактеристична скровишта баш за **душе** покојника и предака, упор. овај рад, гл. 1. —

4. Ђаво се врло често претвара у миша и псето (Венац, 1. с., 610), а познато је да се у овим животињама радо инкарнирају и душе покојника, упор. овај рад, гл. 2.

5. О некрштеним данима нерадо се ноћу путује, јер се путнику може десити да га јашу **ђаволи** (СЕЗ, 14, 1909, 7) — ти „ђаволи", међутим, могу бити само душе покојника, јер су некрштени дани, као што је познато, дани о којима су мртви у покрету. — О другим доказима за ову тезу биће говора у засебном чланку.

17) Не мање занимљиво је да се момци који образују поворке од Нове године до Богојављења, у околини Фарсале, називају καρκαντσαροι (Арнаудов, 58), а „каликанцари", како изгледа по извесним њиховим особинама (црна боја; улажење у кућу кроз оџак; идентичност са вукодлацима, в. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 142 идд) имају манистички карактер.

18) У својој ученој књизи Арнаудов је указао на много додирних тачака између божићних, покладних, духовских поворака, и Дионисовог оргијастичког култа. Он је своја посматрања вршио на широкој територији, која обухвата целу Бугарску и све српске земље. Утицај Дионисовог култа на опрему и ступање поворака у источној Бугарској, као што се то лепо види из Арнаудовљеве књиге, могућан је (упор. нпр. фалус, стр. 90; ритуално орање, стр. 101, и др.) — то је, уосталом, залажено и раније, в. нпр. Нилсон, ARW, 19, 1918, 91, и Кацаров, ARW, 11, 1908, 407,. премда има научника који на целу ствар гледају скептички, упор. нпр. Gruppe, Bericht, 208 — али исто тако несумљиво је да су српске поворке, а поготову и поворке из Средње и Западне Европе, постале и развиле се независно од тога култа. Најважнија карактеристика Дионисових оргија, екстаза, омофарија, **ритуалан** ентузијазам кроз вино, не може се наћи на Западу, **па ни у самој Бугарској,** која је могла бити под најнепосреднијим утицајем старих трачких култова. Што има додирних тачака, није никакво чудо, када се зна, с једне стране, да је и Дионис био бог мртвих, а, с друге стране, да је оно што ми данас знамо о Дионисовом култу у ствари комбинација трачких оргија са грчким мртвачким култом; и када се говори о сличности данашњих европских обичаја са дионистичким, у највише случајева подударност се односи не на трачке већ на грчке култове.

3. Пост

1) Ипак пост, у нарочитим приликама и из нарочитих разлога, може бити од hominem пооштрен, и онда **има** аскетски циљ. Такво је, на пример, **једноничење** или **једноуђење** (узимање посне хране свега једном на дан, в. Вук, Рјечн., s. v.). „Виђе владика Арсеније да је у незнању Маркиша сагријешио. Крупном гријеху хоће се крупна покора. Подврже га за осам дана у манастиру великом покајању, тешком посту и молитвама при клечењу на голим кољенима и метанисању. Осми дан очита му опроштену молитву, и нареди ... да осим прописаног поста доклен је жив једноничи све понедељнике.. ." Вук Врчевић, Низ српских приповиједака, 298. Упор. Петар Ст. Иванчевић, Српски народни обичаји, БВ, 19, 1904, 256.

2) Покојни Васа Ђерић, професор Београдског универзитета, родом из Коренице (у Лици), испричао ми је један (уосталом, сасвим типичан) случај како је некакав сељак из његовог краја украо балон зејтина, да би могао постити.

3) Такав старински пост, у божићној и ускршњој сезони, или о Божићу и о Ускрсу, познат је, и данас још, и у неким крајевима Немачке (Handwörterbuch, 2, 1236 идд, passim; 1609), и то је најбољи доказ да је доиста старински, и да је свакако постојао још у индоевропском времену. — Иначе је забрана једења меса била позната и народима старога века, нарочито у неким

религијским сектама и мистеријама (орфичари, питагорејци, манихејци, и др.), в. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, 76 идд.

4) Овакав обичај постоји (или је постојао) и код Немаца (в. Sartori, Sitte und Brauch, l, 129), и уопште код европских народа (в. E. Sidney, Hartland) и Руса (в. Zelenin, Russische Volkskunde, Berlin-Leipzig, 1927, 324). Вероватно је да је био познат и старим Грцима, који су воду у кући где се десио смртан случај такође сматрали за нечисту, упор. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, 47.

5) Уопште одстрањује се, или уништава, све за шта је покојникова душа могла да прионе: кућа се чисти, па се смеће заједно са метлом баци на буњиште; избацује се постеља на којој је лежао, рубље у коме је умро, итд. (упор. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 89; 40, 257 ид) — све у циљу да се души онемогући боравак у кући, и повратак, упор. уопште Arbesmann, Das Fasten, 25.

6) Овакав страх дао је повода за табуирање јела, у једном извесном случају, код Немаца: код њих се, наиме, **не ваља** јести за време **непогоде** (в. Fehrle у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 2, 1236, који ту ствар друкчије објашњава). Ми знамо да непогоду и град, по раширеном веровању, доводе душе мртвих и узимање јела за време непогоде забрањује се зато што се душе мртвих, у то време, налазе у нашој непосредној близини па је и опасност од инфекције нарочито велика. У неким крајевима, Немачке **не ваља се** јести када пролази пратња (в. Fehrle, о. с., 2, 1236) очевидно из истог разлога.

7) Упор. и забрану једења **пасуља** код Немаца, за време **некрштених дана** (дакле, онда када се и код нас држи пост). Grimm, Deutsche Mythologie, 3, 436, и Friedrich Boehm, De symbolis Pythagoreis, 16.

4. Свадбени орден

1) Оваква јевтина и наивна тумачења какво је ово последње давали су стари без многог устезања. Схолијаста уз Aristoph. Av., 565 мисли да се Афродити жртвује кољиво из истога разлога — јер тобоже даје сексуалну снагу! Упор. и Eitrem, о. с., 266[1].

2) Крол, у свом изврсном коментару уз споменуто Катулово место (Leipzig, Teubner, 1923), мисли, полазећи од Сервијевих речи "ut rapientibus pueris **fit strepitus**", да је бацању ораха циљ да се лармом одагнају демони, али он, будући да је о целој ствари говорио узгред, није своју мисао развијао даље и није износио никакве доказе.

3) То се не види ни из једног примера. У српском приморју* се, у време свадбе, врше радње са **наром** (шипком) у циљу аналогне магије, али се ту тај циљ јасно види из речи које прате магичну радњу: „Кад се вереној девојци почне прћија у сандуку слагати, свака мајка метне у сандук један сладак или љути шипак, говорећи у себи полако: Колико је, ћери, у овоме шипку зрна, толико од твојега срца било синова и унучади, а да их након себе живе и сретне оставиш". Вук Врчевић, Народно сујеверје, Србадија, 2, 1876, 47, и Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 3, 97.

* Аутор, очевидно, мисли на Црногорско приморје.

4) При томе је важна чињеница да се жртва оставља на **тавану,** на коме, као што иначе знамо (упор. мој рад „Свекрва на тавану". ГЕМ, 6, 1931, 6 ид) бораве **душе предака.**

5) Упор. шта поводом грчких καταχυσματα каже Ајтрем. "Wenn ... Kinder und nicht die Toten nach den Leckereien haschen, dann finden wir hier dasseble Verhältnis wieder, das wir auch sonst unzählige Male im Totenkultus beobachten können: die Armen oder die Kinder) erhalten die Opfergaben, die eigentlich den Toten dargebracht wurden" ... (Eitrem, Opferritus 267).

6) Као храну душама предака дају орахе и Чеси, о Божићу (**тако** треба разумети чешки стих „Koleda, koleda dédku, dej oříšku k snèdku", који цитира Крек (Einleitung in die slavische Literaturgeschichte[2], 586*), и који га ту — по моме схватању погрешно — доводи у везу са Перуном.

7) Сличан свадбени обичај у Далмацији забележио је Фортис, в. Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 3, 108.

8) У нашој књижевности њега наводи Стеван Сремац, у „Поп-Ћири и поп-Спири" (глава I).

5. Custodia feralis

1) Што стари писци не спомињу нзриком чување мртвог, можда је само случај: стављање мртвог на одар, προθεσις, и лежање на њему врло је свечано и церемонијално (упор. опис који је, према литерарним и археолошким подацима, дао Mau у енциклопедији Pauly—Wissowa. 3, 334 ид), и вероватно претпоставља и чување мртвог док је у кући. Код данашњих Грка, који су сачували, мање или више, све најглавније погребне обичаје старих Грка (упор. C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen, Bonn, 1864. 105 идд) **постоји** обичај чувања мртвога, в. Вахсмут, стр. 114 (али ту можда словенски утицај?).

2) Колико је овај обичај промењен и напуштен, лепо је показао Cl. Schmauch. Totenwache auf dem Hochwalde, Zeitschr. d. Ver. f. rhein. u. westf. Volksk., 26, 1929, 74 идд (Ehrenwache постала је Schandwache, и у њој учествују најгори људи). B. и K. Wehran, Totenwachengeschichten aus Lippe, ibid., 10, 1913, 61.

3) Овом приликом може се напоменути да, у неким крајевима, као профилактичну меру, међу мртвоме на прса мало земље и траве, „па ако се што преко њега и пребаци или пређе, неће се повукодлачита". БВ. 16, 1901, 185.

4) Блимнер га, међутим, рачуна у римске обичаје (Die römischen Privataltertümer, 487).

5) Да се вештица може претворити у разне животиње, то је старинско и јако раширено веровање, в. нпр. Weiser—Aall у Handwörterbuch des deutsch. Abergl., 3, 1869; за наш народ упор. Вук, Рјечн., s. v. вјештица („Вјештица се зове жена која... има у себи некакав ђаволски дух, који у сну из ње изиђе и створи се у лепира, у кокош или у ћурку, па лети по кућама и једе људе, а особито малу дјецу"), и ГЗМ, 6, 1894, 671 („И у вука и у кокош може се вјештица прометнута. Кад наиме вјештица легне да спава, онда изиђе из ње нечастиви и овај иде сад којекуда у облику лепира, мачке, кокоши или вука").

6) Упор. и питагорејски пропис да се при спавању ваља покрити платном — свакако због тога што је човек у сну нарочито много изложен утицају злих демона, в. Wächter, o. c., 15.

7) Према веровању у Славонији — да наведемо само један пример — „укодлак долази по ноћи кући или к'о човик или к'о друга каква сподоба. Виђали су укодлака к'о пса, к'о квочку с пилићима, к'о велику крмачу, виђали су да се буре ваља по авлији, да се пласт сина миче, да гуска око куће гаче. Ники се укодлак јавља сваке ноћи к'о коњ", ZNŽOJS, 7, 1902, 12?.

8) Они који чувају мртвога имају, поред осталога, и дужност да са њега терају **муве.** То се данас може да тумачи као акт нежне пажње или као хигијенска потреба, али кад додамо да се муве смеју терати лети "**једино босиоком,** а зими белом чистом марамицом" (упор. СЕЗ, 40, 1927, 251), јасно је да је првобитан разлог за терање мува могао бити **религијски.** Мува је **сеновит** инсекат, и у њу се радо склања душа (в. O. Waser, Über die äussere Erscheinung der Seele, ARW, 16, 1913, 353): према томе, мува се тера из разлога из кога се терају и горе споменуте животиње.

И овај обичај врло је стар: и стари Грци бранили су мртвога од мува, и то **гранчицом,** упор. Carl Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig, 1890, 66.

О ВРХОВНОМ БОГУ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

Увод

1) Упор. шта о овој ствари каже бечки истраживач Карл Бет: "Der persönlich gefasste Gottesgedanke ist allgemein eingänglich, wo überhaupt die Vorstellung des menschlich persönlichen Wesens vorhanden ist, also mit Ausscheidung bloss jener tiefstehenden Kulturen, auf denen Ich- und Persnölichkeitsbegriff noch unfassbar sind". „Nun steht es aber nach den Forschungen der neuen Religionsgeschichte nicht so, dass, wie man früher meinte, ein eigentlicher Gottesbegriff nur von höher veranlagten Völkern bei ihrem geistigen Fortschritt gebildet werden könnnte, sondern er findet sich, und zwar sogar schon mit dem Prädikat der Ewigkeit versehen, bei sehr primitiven Völkern" (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 111, 942 и 952).

2) Норвешки археолог Алмгрен утврдио је да су у нордијској религији били поэнати индивидуални богови још у бронзаном времену (в. ARW. 31, 1934, 231 идд.). За Индоевропљане уопште упор. нпр. Albert Carnoy, Les Indo-Europeens, Bruxelles— Paris, 1921, 162 идд; H. Usener, Götternamen, Bonn, 1896, 85 идд (који иначе мисли да је процес диференцирања богова био доста лаган, упор. стр. 279): Schrader, Reallexikon. 2. 234 идд; G. Wilke, Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung, Leipzig, 1923, 94 идд, итд. За Гинтера је чињеница да су и Индијци, и Грци, и Римљани имали исто име за бога громовника (Dyáuspitár, Ζευς πατηρ, Iuppiter) необорив доказ да су Индоевропљани доиста познавали индивидуалне богове (Hermann Güntert, Über Reimwortbildungen im arischen und altgriechischen, Heidelberg, 1914, 205).

3) Када, насупрот истраживањима Узенера, Луцијуса, Сентива и других (H. Usener, Legenden der Pelagia, Festschrift für die XXXIV Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier, 1879; исти: Der Heilige Tychon, Leipzig, 1907; Ernst Lucius—S. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904; P. Saintyves, Les Saints, successeurs des dieux, Paris, 1907; в. и Johannes Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Leipzig, 1920, 322 ид), који тврде да је један известан број хришћанских светаца наследие старе богове, Делхе и Гефкен (Hippolyte Delehaye, Les legendes hagiographiques[3], Bruxelles, 1927; Geffcken o. c. 235 ид) то поричу, морамо настојати да, у дискусији, будемо јасни и да иэбегнемо сваки неспоразум у речима. Када Гефкен пориче dass die heidnische Heroengestalt ihre persönliche Züge **ganz an den Heiligen** abgegebeil habe (стр. 234); кад даље каже да Heroen und Heilige nicht **Zug für Zug** meinander übergehen (236); да свети Тодор тешко да може бити **als Vollerbe** бога Мена, а свети Никола **als unmittelbarer Nachfolger** Посидона (237) — ми се потпуно с њим слажемо; али додајемо да ни Узенер ни други нису пледирали за такву потпуну, апсолутну, стопроцентну идентичност паганских богова и хришћанских светаца. Али да у култу и легендама ових светаца има много остатака из култа и из легенада старих богова, и да се кроз религију светаца могу назрети, и делом реконструисати, старински богови, о томе не може бити сумње. Један од последњих истраживача, о коме се, уосталом, и сам Гефкен најлепше изражава, G. Löschcke, долази до оног једино тачног закључка: „Mit alledem ist der Heilige fast ganz an die Stelle des antiken Gottes und Heros getreten"...; и, мало даље: ...„so waren das alles Dinge, die ganz direkt aus heidnischem Kult übernommen waren und bewiesen, dass der alte Polytheismus und Polydämonismus faktisch fortlebte, die Heiligen die alten Götter und Heroen abgelöst hatten" (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2, 2031 ид. — Упор. и Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, Giessen. 117 и 129[4]; P. Goessler. Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhören Südwestdeutschlands. ARW, 35, 1938. 79. Лудвиг Дојбнер доказао је да су безмитни врачи, свети Кузман и Дамјан, заменили Диоскуре (L. Deubner, De incubatione capita quattuor, Lipsiae, 1900, и ARW, 11, 1907, 160. Упор. и Wilhelm Kroll ibidem, 8 Beiheft, 28), а Лудвиг

Радермахер (St. Phokas, ARW, 7, 1904, 44? идд) да је свети Фока заменио неко старинско божанство или демона морнара; у словенској области В. Милер доказао је да су свети Борис и Илеб заменили Диоскуре (в. Arch. slav. Philol., 9, 286 ид). Врло су убедљиве и аналогије из култа светаца код данашњих Грка, упор. Bernh. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig, 1871, 43 идд.

I Традиција о светом Сави

1) Ћоровић, II, 12; 14; 18; 25; 26; 35; 36; 57; 63; 68 78; 100; 103; 104; 107; 110; 111; 120; 125; III. 1; 12; 13; 21; 26; 27; 28; 30; 31; 32; 35; 41; 42; 43; 44; 59; 60; 62; 65; 72; 97; 98. Упор. још Браство, 5, 1892, 36 ид; БВ, 12, 1897, 56; 263; Тих. Р. Ђорђевић, Свети Сава у народном предању јужне Србије (лист Вардар, 4, 1935, бр. 341—344) итд.

2) Такве џиновске кораке у стању су да направе и **виле** које могу да једним кораком прекораче највећу воду, упор. Натко Нодило. Rad, 91, 1888, 187 (по Кукуљевићу). — Иначе овако закорачавање спада у позната типична αδυνατα, упор. Вук Врчевић, Народне прип. и пресуде. Дубровник, 1890, 99.

3) О томе да је грехота лежећи јести упор. веровање из Босне и Херцеговине у ZNŽOJS, 6, 1901, 160. Грех се, по примитивном схватању, свакако састоји у томе што, кад се једе лежећи (тј. лежећи на поду или на земљи), ризикује се да се дође у додир с душама мртвих које се ту налазе (упор. бадњиданско једење **на поду,** када се друштво душа баш **тражи**), и тако дође у стање култне нечистоте (упор. Прилози проучавању народне поезије, 3, 1936, 193 идд).

3[a]) Овде је свети Сава употребио један сталан народни израз, упор. загонетку из Призрена:

„Пуно поље чавки,
међу њима кос,
покуњио нос"

(= звезде и месец), ГЕМ, 5, 1930, 136.

4) Такође ни код божанства како га **Платон** замишља: φθονος γαρ εξω θειον κορου ισταται, Plat. Phaedr., c. 26, p. 246 a, b, и Joannes Hennessy, De deo Platonis, Monasterii, 1872, 29.

4[a]) О божанској зависти упор. Max Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes (Neue Wege zur Antike, II, 7/8), Leipzig—Berlin, 1937, 110: „Auch der φθονος των θεων kann je nach der Einstellung des Sprechenden sehr verschiedene Vorstellungen umfassen, von dem notwendigen Einschreiten gegen menschliche Überhebung bis zum gemeinem Neide".

5) Упор. и варијанте: Браство, 11—12, 1908, 146; Весник Српске Цркве, 30, 1925, 652 ид, и Ћоровић, стр. 54. Овај мотив стар је, и везан за путујућа божанства и код других народа, упор. К. Beth у Handwörterbuch, 3, 960, и Fr. Schörwerth, Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen, Augsburg, 1857, идд, 3, 294. Сличан мотив и Н. Шаулић, С. и. прип., Београд, 1925, стр. 18.

6) Упор. нпр. БВ, 12, 1897, 153 = Ћоровић, II; ibidem, 247 = Ћоровић, II, 6: ibidem, 329 = Ћоровић II. 8; БВ, 13, 1898, 90 = Ћоровић, II, 81; БВ, 14, 1899, 70 = Ћоровић, II, 80; БВ, 25, 1910, 359 ид = Ћоровић, II. 79; Весник Српске Цркве, 30, 1925, 652 идд == Ћоровић, II, 9, итд.

7) У том погледу занимљив је, на пример, случај Воланов, чија: је пристрасност лепо окарактерисана у Lokasenna 22 (в. W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig, 1895, 329):

Schweige du, Odin, ungerecht teilst du

Unter Kriegern des Kampfes Glück;
Du gabest oft, dem du geben nicht solltest,
Dem Schlechteren Sieg in der Schlacht.

8) О овим боговима в. регистар на крају књиге.

9) Могуће је да ће се, ако се анализује Ћоровићев текст, појавити **две** легенде о рођењу светога Саве: по једној, био би он плод везе Стевана Немање и оне „врло лепе **девојке** из околине"; по другој, био би он плод везе измену царице и неког божанства или демона („Нектанебова превара"). У нашој народној традицији ова друга форма легенде довољно је позната, упор. СЕЗ, 31, 1924, 111.

10) О стављању деце у ватру из катартичких разлога в. O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen, Giessen, 1911, 39 ид.

11) Мотив о божанству које је осуђено да **робује** познат нам је и из Херкулових митова, упор. C. Robert, Die griechische Heldensage, Berlin, 1920, l, 568. Према једној бугарској скаски, Бог је казнио светога Димитрија са три године затвора у „Джемденъ" земљи, в. Мариновъ, Народна вѣра, 260. На казну служења људима осудио је Бог и светог Саргиса, у јерменској легенди, в. G. Megas, Die Sage von Alkestis, ARW, 30, 1933. 27.

12) Виле су тек у епској поезији индивидуализиране, добиле чак и своја имена, и почеле дејствовати самостално, свака за себе; у приповеткама, које су најстарија врста народних умотворина, јављају се оне још у множини. Суђаје уопште нису индивидуализиране, чак ни германске Норне и галске Матере.

13) Као, на пример, и у таквом материјалу код **Немаца,** упор. шта каже један од најпознатијих представника Узенеровог и Дитериховог правца у проучавању историје религије, Фридрих Пфистер (Die Religion und der Glaube der germanischen Völker und ihrer religiöser Führer, ARW, 33, 1936, 5). В. и дело Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München, 1936.

II Свети Сава и вуци

1) Упор. и једну скаску из словенског „Физиолога" (G. Polivka, Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen, Arch. slav. Philol., 15, 1893, 260 ид): Влькь іесть похватливь звѣрь; (да) іегда не обрѣщеть себѣ храноу, изидеть на пространьно мѣсто, и вьзрить на небо и вьэоветь кь Богоу гласомь великомь глаголеть: Господи! Ты ме іеси сътвориль и не рече миѣ травоу пасти, ни дрѣвше гристи, нь оть жива хранити се. И слышеть іего ини мьнши дроузи іего и вьзовоуть іединѣмь гласомь: посли намь. Господи, посли. И тогда Господь дасть имь храницоу и неоскудѣіеть ихь нь вьсегда живоуть. — Веровање је свакако врло старо, јер за њега знају и Естонци, в. Wilhelm Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1862, 15[1]. Наш народ верује да чобанина не треба кажњавати ако вук закоље коју овцу, иначе ће штета бити већа (в. Friedrich Krauss, Slavische Volksforschungen, Leipzig, 1908, 143) — очевидно зато што се верује да вук, у неким случајевмма, има **права** на оно што закоље. Упор. и СЕЗ, 31, 1924, 160. — И друге животиње имају права на нафаку, на пример, за ћукавца кажу да му „долаэе сами врапци за храну као тајин од Бога" (СЕЗ, 50, 1934, 210: упор. и ГЗМ, 12, 1900, 347, и Н. Шаулић, Српске народне приче, Београд, 1931, 1, 3, стр. 54[1]. За одређивање нафаке, које врше „анђели божји", упор. и народну приповетку „Прва бразда" (Н. Шаулић, ibidem, стр. 53).

1[а]) Упор. и W. Grimm, Die mythische Bedeutung des Wolfes, Kleinere Schriften, 4, 412.

1[б]) У топличком округу причају како се дешавало да вук дође у тор и преноћи усред стоке, па изјутра оде не учинивши никакве штете. У таквим случајевима обично кажу: „Закаменио му их

[= уста] свети Сава" — Венац, 14, 1929, 733.

2) Упор. и ГЗМ, 11, 1899, 703: „Када се мало дијете повампири, онда долази обноћ својој матери да сиса; али мајка га мора одбити **у гору ...** ‚Хајде у гору, па тражи тамо којешта'. На ове ријечи дијете јој неће никада више доћи".

3) **Вукодлак** је доиста **вампир,** то јест, „човјек у кога послије смрти ... уђе некакав ђаволски дух — повампири се" (Вук, Рјечн. s. v.). Краус (Slavische Volksforschungen, 137) и Шневајс (Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten, Celje, 1935, 19) нису у праву када то поричу.

3[а]) У вези са примитивним веровањем да се човек после смрти реинкарнира у облику оне животиње са којом је његово племе или његов народ митски сродан. За тотемистичко друштво упор. B. Schweitzer, Herakles, Tübingen, 1922, 82.

3[б]) „Ein dem Grabe in Wolfsgestalt entstiegener Leichnam", код Немаца спомиње се у Zeitschr. Ver. Volksk., 3, 1893, 35.

III Свети Сава као ΘΕΟΣ ΝΟΜΙΟΣ

1) Мени је, из народне традиције, познато само једно једино место које би се у овом смислу дало протумачити: „Донде докле је свети Сава долазио — пряча се у студеничком срезу (Тих. Р. Ђорђевић, БВ, 13, 1898, 265) — људи умеју да граде сир на велије, јер их је он томе научио. А где није доспео, сир се троши".

2) Можда није случајно, и не без извесних концесија народним веровањима (мада се може објаснити и хришћанским аналогијама, у вези са Јеванђељем по Јовану, 10, 11) што је свети Сава на иконама обично представљен како држи отворено јеванђеље са стихом „Азъ есмъ пастыръ добрый" (в. Ст. Димитријевић., Свети Сава, 22).

3) И друго, сточно божанство. Пан, у вези је са Хермесом утолико што је, према неколиким локалним митовима, Пан Хермесов син, в. Konrad Wernicke у W. H. Röscher. Lex., 3, 1380.

4) Упор. Fr. J. Dölger, IXΘYC, 2, 468: „Dieser in überragender Grösse aufgefasste Hirte gehörte bereits im zweiten Jahrhundert in die Jenseits- und Paradiesvorstellungen des Christentums". Није без интереса подсетити да су стари Грци плодност и просперитет стоке понекад приписивали и познатом божанству **доњега света,** Хекати (в. Hesiod. Theog., 440 идд).

IV Зимски свеци

1) Представа сасвим старинска, и позната још старим Грцима:
εχει γαρ δε ο Πλουτων κλειν, και λεγουσιν επ αυτη τον καλουμενον αδην κεκλετσθαι τε υπο του Πλουτωνος, και ως επανεισιν ουδεις αυθις εξ αυτου (Pausan., ;, 20, 3).

1[а]) О оваквим божанским вођама у митологији говори E. Mass, Orpheus, München, 189?. 227 и 238.

2) Божански кум може бити и свети Аранђел, који је такође једна од хипостаза старинског нашег бога мртвих, в. мало доцније. Свети Јован, ипак, у религији кумства има првенство. Занимљиво је, међутим, да се у неким немачким крајевима — в. Stegemann у Handwörterbuch, 6, 368 — Кумовска Слама назива Johannesstrasse!

2[а]) У песми „Брат у походе сестри" (Н. Шаулић, Српске народне пјесме, Београд, 1929, стр. 34), моли сестра Лазарева светога Аранђела да јој васкрсне брата:

Ти си њему душу оставио,
Дадни њему душу у тијелу...

На овом месту имамо иначе врло редак пример двојаке функције светога Аранђела — да **узима** душе (и „оставља" их, у ономе свету: упор. „tu pias laetis animas **reponis** sedibus", Horat. Od. 1, 10, 17, о Меркуру), и да их, евентуално, враћа у тело, као грчки Хермес, в. напомену 12 уз XI главу.

2[б]) У веровањима данашњих Грка свети арханђео Михаило наследник је Хермесов, в. J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion, Cambridge, 1910, 45.

2[в]) И Натко Нодило је, у својим истраживањима, дошао до резултата да је свети Никола, онде „гдје под чудним дрветом лежи на постељи, застртој Видовим босиљком, или сједи за златним столом ... врховни бог Срба и Хрвата" (Rad, 89, 1888, 139).

2[г]) Упор. и једну популарну басму против црвеног ветра, у којој се у три маха апострофира свети Никола на коњу (‚Пошао свети Никола на сињем коњу... Пошао свети Никола на црвеном коњу ... Пошао свети Никола на белом коњу" ...), в. Милићевић, ЖСС. 272.

2[д]) Овако мисли и Нодило, Rad, 89, 1888, 139.

V Божански кум

1) Значајна је чињеница да се и у далматинском приморју, и у Бугарској, а такође и у Италији, кумства и братимства склапају на дан светога Јована, в. M. Murko, Das Grab als Tisch, 149.

2) Он се готово редовно јавља у приповеткама типа Grimm, № 44: „Der Gevatter Tod" као **кум** (и то онде где је у овим приповеткама код других народа — упор. Bolte—Polivka, Anmerkungen, l, 385 идд — носилац радње Смрт), упор. нпр. БВ, 2, 1В87, 350 ид; 9, 1894, 40 ид; Сборникъ, 2, 1890, 200 (из Прилепа); Шапкаревъ, 8, 185. № 112 („маћедонска"); СЕЗ, 41, 1927, № 32. У причи БВ, 16, 1901, 53 ид долазе да крсте дете свети Јован и свети Аранђео. У једној сродној приповетки, СЕЗ, 50, 1934, 109, свети Аранђео јавља се као **побратим.**

2[а]) За религијски значај прве стрижбе косе говори и чињеница да дете, за време шишања, мора да седи на ћебету (ZNŽOJS, 7, 1902, 186). Народ то данас, када је прави разлог одавно заборављен, погрешно тумачи као аналогну магију („да му буде коса густа као ћебе"); у ствари, то је старински обред, познат и у домаћим и у општим мистеријама, упор. Ernst Samter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 63; 100 идд.

3) Занимљиво је да за блуд са кумом долазе и код Германаца и код нас исте **божанске** санкције — гнев врховнога бога. Упор. Chemnitzer Rockenphilosophie, J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 3, 440: Niemand soll seine gevatterin ehlichen, denn so oft sie sich ehlich vermischen, **donnerts.** Код нас, на пример. Вук, Пјесме, 2, 55, 188 идд:

„Болан, куме, дужде од Млетака!
Под нам' ће се земља провалити,
А више нас небо **проломити.**
Како ће се кума миловати?"

В. и Прилози, 18, 1938, 491. Младом момку који се био оженио кумом, у паклу горе „руке до рамена ... косе до очију.. . ноге до кољена" (Петрановић, 2, 42 идд). У једној руској приповетки грешнику се праштa блуд са мајком и сестром, али за блуд са кумом бива претворен у камен, Bolte—Polivka, 3, 469.

3[а]) Исте овакве гарантије даје нам и веза побратимства. У околини Урошевца верују да се човек може спасти од вука ако га побратими: „Побратиме, уклони ми се с пута!" (Венац, 14, 1929, 733).

3[б]) Давање имена је чин од изванредне важности, јер дете тек тада улази у заједницу као равноправан члан. „Bis zur Namengebung wird es (=das Kind) weiter als Leibesfrucht (nasciturus) behandelt. Vom Augenblick der Namengebung an gilt es als Mensch" (K. A. Eckhardt, Irdische Unsterblichkeit, 1937, 89).

3[в]) В. и I. E. Harrison, Themis[2], Cambridge, 1927, 273. У последње време и несумљиве податке о овом веровању саошптио је Александар Петровић, Грађа за изучавање наше народне религије, ГЕМ, 14, 1939, 32 ИД: 42.

4) Да је новорођено дете инкарнација некога претка, то веровање констатовано је код многих народа, упор. Tylor, Primitive Culture, London, 1920, 3 идд; A. Dieterich, Mutter Erde, Leipzig—Berlin, 1913, 23 ид; A. Bertholet, Seelenwanderung, Tübingen, 1908, 12 ид; E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig—Berlin, 1911, 144; Bernhard Schweizer, Herakles, Tübingen, 1922, 78 ид, и мој рад „По греху родитељ", Прилози проучавању нар. поез., 3, 1936, 198.

5) Кад се каже: „Богом **куми**", могло би се рећи да би ваљало казати: „Богом куме, а не: Богом брате" ...

5[а]) Херодотов извештај врло лепо потврђује и чињеница да се на новцима трачких краљева (Сеутеса I и III, Котиса I и II, в. о томе Кацаров, Die Denkmäler, l, 11) налази слика Трачког хероја.

6) Од Хермеса доводе порекло и Арапи: упор. Strabo, l, 42 = Hesiod. frg. XLVI (29).

VI Крвна освета

1) Првобитно, оваква забрана можда је важила само за пролевање крви међу саплеменицима; доцније је била проширена. Упор. паралелан случај са познатом забраном „не убиј", из Мојсијевог декалога, како је тумачи S. Reinach, Orpheus, 7.

2) По Тациту, побаучке иде само онај који „случајно" падне (si forte prolapsus est). Да ли ова обавеза ипак можда није важила за све учеснике, када у шуму улазе? Ми Тацитов текст немамо права да мењамо, јер немамо могућности да га контролишемо: иначе, да у тексту има празнина, то су осетили и други истраживачи, упор. Gilbert Thrathnigg, Glaube und Kult der Semnonen, ARW. 34, 1907, 236.

3) Коментатори, чак и Миленхоф, Гудеман, Ферле, Мух, а такође и историје германске религије не дају нам о овоме или никакво или бар никакво задовољавајуће објашњење. Клечање је иначе најлакше разумети у култу **подземних** божанстава, упор. нпр. Sophocl. Electr., *453* ид; Euripid, Hei., 64; Eitrem у Pauly—Wissowa, 8, 1125 ид. и Hendrik Bolkestein, Theophrastos Charakter der Deisidaimonia,, Giessen, 1929, 29 ид. Српски народ клечање у црквеном култу углавном не практикује, упор. шта каже Вук у критици на „Љубомира у Јелисиуму", од Милована Видаковића, али му је тај гест од старине познат у култу хтоничних божанстава и демона. —

Што се тиче везивања, о разлогу за њега било је до сада неколико тумачења: в. K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 307 („Zeichen völliger Hingabe in die Gewalt des Gottes"); L. v. Schröder, Arische Religion, l, 487 (везе би биле die Stricke und Bände der Schuld und des göttlichen Zorns, и апел на бога um Lösung dieser Bände), итд. B. и Aly у Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 2, 1348; Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, l, 181; Gibert Thrathnigg, L c. 236. Нама изгледа највероватније мишљење Кристенсена (Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie der Wetenschappen te Amsterdam, 76, N 3, цитат по Јан де Фрису), који у везивању налази einen Zusammenhang mit der Verehrung eines Totengottes. Доиста, везивање стоји у ближим односима са божанствима мртвих. Поред примера које смо навели говорећи о спонтаном везивању крвника, када иде да од врховног бога тражи опроштај, упор. што и у индијској религији Јама, или његове слуге, везују онога кога хоће да одведу у доњи свет (в. Ernst Arbmann, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben. ARW, 25, 1927. 382). За слично везивање код нас в. гл. 18.

VII Црни бог

1) Тако још Kaspar Zeuss, Die Deutschen und die Nachbarstämme, Heidelberg, 1925, 41, па онда G. Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte[2]. Graz, 1887, 404; Nehring, Der Name bêlbog in der slavische Mythologie, Archiv slav. Philol., 25, 1903, 68; Niederle, 160; Йор. Ивановъ, Богомилски книги и легенди, София, 192?, 362; у последње време Erwin Wienecke, Untersuchungen zur Religion der Westslaven, Leipzig, 1940, 277.

2) Овакво схватање, у вези са Белбогом, налазимо још у непознатог аутора књиге Historia episcopatus Caminensis, из прве половине XVII века, в. Nehring, 69. У XIX веку поборник ове хипотезе био је најпре Шафарик (Geschichte der slavischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten, Ofen, 1926, 13), али је доцније то мишљење променио: па онда Хануш и Хилфердинг (в. Пилар, 6 идд), условно и Нидерле.

3) Против ње устао, на пример, и сам Брикнер, поводом чудног Педерсеновог мишљења да је име за Перуна албанског порекла! „Noi menzioniamo questa trovata soltante come un exemplo di quella mania che vuol far provenire tutto quelle che è slavo da tutte le parti possibili del mondo, fuorche dalla Slavia stessa" (A. Brückner, Mitologia slava, Bologna, 1923, 8). По моме схватању, ова заблуда јавила се међу словенским научницима у вези са Бенфијевом теоријом о **индијском** пореклу европских народних приповедака: та теорија имала је, у прво време, изванредног успеха, али је као неминовна последица дошло то да се је пољуљала вера у аутентичност свега домаћега — свих веровања и целе традиције. Зар није, на пример, нико мањи него Веселовски једном тако баналном обичају, какав је забрана опраштања или поздрављања на прагу, тражио — татарско порекло! в. ZNŽOJS, 19, 1914, 362. (Узгред још може се рећи да је татарски утицај на руску народну религију и обичаје, према схватањима неких истраживача, био минималан, в. Felix Haase, Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau, 1939, IX). Бенфијева теорија је, с временом, скоро сасвим напуштена, али су словенски научници, упркос резултатима и гледиштима савремене науке, задржали још увек, подсвесно, ону непотребну и безразложну сумњу и хиперкритичност. — Упор. и врло тачна резоновања која је о овој теми, у вези са индоевропском религијом, учинио I. W. Hauer, Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage, ARW, 36, 1939, 39.

3[a]) Колико се, у том правцу, ишло далеко, може нам послужити као доказ изјава угледног истраживача какав је био Александар Брикнер: Cosi pure ho eliminato tutto il folklore. Infatti, che cosa hanno di commune le credenze odierne colle credenze pagane? (Mitologia slava, 9).

4) Maretić, Zu den Götternamen der baltischen Slaven, Archiv für slav. Philol., 10, 1887, 142. Упор. и П. К. Булат, Из живота речи, Јужнословенски филолог, 5, 1925—1926, 137.

5) Становници доњега света уопште црни су, в. ГНЧ, 41, 1932, 195, и, нарочито, Михаило Петровић о. с., 24 идд.

5[а]) За црну боју становника доњега света упор. и Ernst Boehlich, Feralis exercitus. Mit. d. schles. Ges. f. Volksk., 30, 1929, 51.

5[б]) Код класичних писаца који Хелмолду нису били непознати речју furvus обележавају се обично бића и предмети у доњем свету: furvae regna Proserpinae (Horat. Od., 2, 13, 21); ex Acheronte suo furvis peperisse sub antris (Ovid. Met,, 5, 541).

5[в]) Много већи број теофорних топографских назива, са именима Црнога и Белога бога, покупио је, код Источних и Западних Словена, А. Афанасјев, Поэтическія воззрѣнія Славянъ, Москва, 1865, l, 92, ид.

6) И друга нека имена и изрази имају, изгледа, везе са култом **белога бога:** то је на пример, израз **бели свет;** па онда толика места која се називају **Белом црквом** (в. RJA, 1, 292), или Белим брдом (в. Коло, 3, 1902, 23 = Ђоровић, III 19, чије име народ рационалистички објашњава); па онда Беле покладе (које се тако зову тобоже због тога што је допуштено, о њима, јести бели смок); можда и име нашег Београда, итд.

7) Онде где Срби и Словени приносе жртву ђаволу, ту је ђаво не демон зла, него депоседирани бог доњега света. — За литературу у вези са Пајскер-Пиларовом теоријом в. Erwin Wienecke, о. с., 277 ид.

7[а]) Још неколико локалних успомена о "црној краљици" забележено је у ГЗМ, 2, 1890, 344.

8) Да ли рефлекс пропасти Црнобога и паганства уопште, којом је приликом Црнобог, можда, претворен у камен (тако Kühnau, l. c.) а девојка скочила у реку? Или су то још старији мотиви, који имају своје паралеле у скоку разних митских личности са „беле стене", упор. чланак у Pauly—Wissowa, s. v. Leukas, при чему треба нагласити да „бела стена", односно многобројне „беле стене", које су локализоване на разним местима, имају утолико везе са мртвачким божанством што представљају **улаз у доњи свет,** упор. A. Dieterich, Nekyia, 27 идд; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 585: у том случају скок са стене био би исто што и devotio великом богу доњега света (упор. и Otto Weinreich у ARW, 22, 1923/24, 348). Иначе су гоњења богиња и хероина са трагичним исходом чест мотив у митологији. Упор. и нашу песму „Смрт војводе Пријезде" (Вук, Пјесме, 2, 83).

9) Ђорђе Стратимировић (О неким народним песмама паганског порекла, календар Годишњак Матице српске, 1936, 150[3]) мисли да "стари крвник" из споменуте Вишњићеве песме „није хришћански бог, него ће то бити паганski бог Страхор".

10) Сасвим изузетно са протестом, на пример у "Сељанци" Јанка Веселиновића, али који је овде тренутан и психолошки разумљив. — Да смрт уопште није зло, то је била позната теза и стоичких философа, упор. Hermann Steiner, Theodicee bei Seneca, Erlangen, 1914, 23.

VIII Тројан

1) За три срца в. Маретић, Naša narodna epika, Загреб, 1909, 261, Није тачно Маретићево објашњење да овде три срца означују не три материјална срца, већ три живота: против тога говори поред осталога и чињеница да певач поред три срца спомиње и троја **ребра.**

1a) Број три уопште карактеристичан је за култ мртвих, в. S. Eitrem, Hermes und die Toten, 69.

2) Примедбе које је учинио E. Krüger, Deux monuments du dieu tricephale gaulois. Compte rendu du Congres de la Federation archeologique et historique de Belgique, 21, 1909, стр. (сепаратног отиска) 3 идд, не слабе главну тезу Ренакову.

2а) Успомену на овакву мешовиту жртву имамо и у песми „Безакоње у Тројану граду" (Новица Шаулић, Српске народне пјесме, Београд, 1929, стр. 24), где се каже да је аждаја у језеру поред града Тројана добијала свакога дана „овцу и ђевојку".

3) Ервин Винеке (о. с., 142 идд) потпуно негира да је Словенима; био познат бог са три главе, не поклањајући вере текстовима који о томе богу говоре. У ствари, после онога што су утврдили Узенер, Швајцер и Сарасин (в. горе), троглави бог у Словена морао би се претпоставити баш и када ни један стари текст не би о њему говорио ништа.

4) Упор. уопште Ludolf Malten, Das Pferd im Totenglauben, Jahrb. d. kaiserl. deutsch. Arch. Inst., 29, 1914, 179 идд. Код Срба веза коња са демонима доњега света може се утврдити из многих примера. Грешне душе често се претварају у коње, упор. нпр. Вук, Прип., 21: „Калуђер и четири грјешника", и места која сам навео у СЕЗ, 41, 1927, 515. У коња се претвара и **вештица** (в. СЕЗ, 41, 1927, № 181, и 50, 1934, 162 и др.), **мора** (Вук. Рјечн., s. V.; СЕЗ, 50, 1934, 178), **вукодлак** (ibid., 166 ид); **на коњу**, као и у Малтеновим примерима, јаше **мртвац** (ibid., 122; 169; 186).

5) Да је Световид доиста само ноћу јахао, за то Саксо Граматик наводи као praecipuum argumentum то што Световидов коњ, nocturno tempore stabulo insistens, adeo plerumque mane sudore ac luto respersus videbatur tamquam ab exercitatione veniendo magnorum itinerum spacia percurrisset, в. Saxo Gramm., p. 564 Holder == Fontes, 51. Упор. шта се код нас прича о коњима које јашу виле и вештице.

6) Упркос Нидерлеу, 151ид, а у сагласности са Трстењаком и Ханушем, о којима в. Нидерле,1.с.

7) Упор. материјал и литературу у L. Leger, La mythologie Slave, 123 идд; R. Köhler, Kleinere Schriften, l, 382 ид; Drexler у W. H, Roscher, Ausführliches Lexikon, 2, 2966.

8) В. литературу споменуту доле, у глави 20. „Трачки коњаник" очевидно је исто што и општи словенски Триглав, германски Водан, и нека друга божанства коњаници; и чудо је да то досада није било констатовано, већ су се давала друга објашњења. В. доле, главу 20.

9) На Мидином случају може се чак показати како је тај синкретизам вршен. На једном месту у Цециним Хилијадама (2 Histor.. 34, 95 идд), на које су скренули пажњу још Томашек (Zeitschr. f. österr. Gymn., 1877, 279) и Келер (R. Köhler, Kleinere Schriften, l, 382 ид), каже се: ωτια δε Τραιανον λεγουσιν εχειν τραγου Цецин Τραιανος очевидно је исто што и словенски бог Тројан— Триглав, на кога су пренесени Мидини атрибута и за кога су везани митови о Миди. Што су изабране баш **јареће уши** („козје уши", у нашим народним приповеткама, в. Вук, 39), имала је свакако утицаја и народна етимологија (Τραγιανος τραγος).

10) Понегде није искључен ни шири оријенталски синкретизам. У једном магичном папирусу (Wessely у Denkschr. d. Wien. Akad. philos. hist. Cl. 36, p. 98, ред 2119 = Usener, Dreiheit, 165) дају се упутства како треба сликати Хекату (дакле, то треба да важи за сваку Хекатину слику): у средини треба да је људска глава, лево псећа, а десно кравља или козја.

10[а]) Нодило је, с правом, троглавог Арапина идентификовао са Хелмолдовим Црнобогом (Rad, 89, 1888, 192).

10[б]) Тако мисли и Нодило, Rad, 81. 1886, 199.

10[в]) Две варијанте из истога краја („Светитељ Ђорђије убио аждају" и „Безакоње у Тројану граду") налаэе се у эбирци Новице Шаулића, стр. 21 и 23.

11) Да су стари Срби знали за идоле упор. СЕЗ, 31, 1924, 99 идд.

12) Koje је Словенима било врло добро познато, упор. O. Schrader, Reallex.[2], 2, 395.

13) По Макензену овакви су демони eine Mischung von Natur- und Seelengeist, Handwörterbuch, l, 1074.

14) „Доста сам вам дао и сребра и злата", каже он рударима, М. Ђ. Милићевић, Кнеж. Срб,, 1083.

15) „Копајући [окнари] тако наиђу у земљи на неку сатвар која је **изгледала мртва** а сијала се као јарко сунце; **глава је у те сатвари била од самога сребра**"— Милићевић, 1. с. Да демон рудника може бити сав од драгоценог метала каже се у једној скаски из пољске Шлезије, в. Kühnau, Sagen, II, № 1014.

16) Азрети Даут, митски проналаэач циганског ковачког заната, испод чијих су руку отпаци од гвожђа постајали **сребром** (Мил. С. Филиповић у ГЕМ, 8, 1933, 100), има, по томе што је херој-заштитник Цигана и творац сребра, можда везе са хтоничним божанством Дабогом.

IX Свети Ђорђе

1) Упор., о оваквој жртви, Horat. Carm., 3, 13; O, fons Bandusiae... cras donaberis haedo... : nam gelidos inficiet tibi rubro sanguine rivos lascivi suboles gregis. B. и M. P. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 73.

2) Тако је још код познате жртве јарца, на кога би претходно били набачени сви греси Израиља, в. књигу Левитску, 16. Код нас се, место облигатне **људске** жртве при подизању грађевина (упор. мотив зидања Скадра на Бојани, или ћуприје на Вишеграду; в. уопште Сима Тројановић. Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17. 1911. 57 идд, и Арнаудовъ, Вградена невѣста, Сборникъ, София, 1920, 247 идд), по правилу жртвује ован (упор. С. Тројановић, о. с., 53; 59). Ован, као жртва, замењује човека и при копању блага, упор. податак у В. Врчевић, Народне приповијести и пресуде. Дубровник, 1890, 41.

3) За ово би, доиста, говорило и друго народно објашњење: "да те године пада киша, па да буде родна": **светој свадби,** која по општем правилу треба да изазове плодност, често је циљ био дочаравање кише, упор. нпр. чињеницу да се као субјект „свете свадбе" код Грка врло често јављају Зевс и Дионис (в. случајеве у Albertus Klinz, Ἱερος γαμος Halle, 1933, 65 идд; 89 идд), који су иначе главни даваоци кише (за Зевса в. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 1110; за Диониса ibidem, 1427). Упор. и Ziegler у W. H. Röscher, Ausführl. Lex, 5, 591. Демон кише у исто време је и демон плодности (в. O. Gruppe, Bericht, 1921, 1S2).

3[а]) Упор. E. Mogk, Die Menschenopfer, 632.

4) О Араповом гробу у Новом Пазару говори и Тих. Ђорђевић, Наш народни живот, 5, 1932, 33, али не спомиње култ који се чини Арапину.

X Фетиши: вериге и секира

1) За коју, на пример, можемо наћи паралеле и у летонском култу: они мажу јелом вериге „als Opfer für den schätzebringenden Hausdrachen pukis", в. Bielenstein, Globus, 85, 182, и Coldmann, 48.

1[a]) То је разлог за обичај у пиротском округу (према саопштењу Милорада Недића) да се при деоби имања вериге не дају ономе који иде из куће, него остају у кући.

2) Класичан пример имамо са грчким Зевсом, в. O. Gruppe, Griech. Mythol., 1001. Божанску интервенцију у питањима правде и закона претпоставља — у извесној супротности са H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 291 ид, и O. Schrader, Reallex., l, 222 ид—и Leopold Wenger, Sprachforschung und Rechtswissenschaft, Wörter und Sachen, l, 1909, 86.

3) Као што се, на пример, о атинским буфонијама, када се убије жртвени во, бацала кривица на секиру, упор. R. Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg i B., 1899, 233 ид, и S. Reinach, Cultes, mythes et religions, l, 18 ид, где је наведено још сличних примера, код старих народа и код данашњих "природних" народа. Упор. и занимљив пропис код нашег народа када се коље жртвени петао о Светом Илији: њега не сме заклати ниједан укућанин, него се за то замоли неко ван куће, обично странац који кроз село пролази, в. М. Ђ. Милићевић, Међудневнице, 21 идд. Слична ріа fraus, код нас, спомиње се и у скаскама о убијању стараца: старцу се метне на главу хлеб, и он преко тога хлеба бива ударен секиром; на тај начин убио га је, тобоже, хлеб, а не човек који је стварно убиство извршио.

4) У приповеткама спомиње се магична секира, од које цела шума пада, СЕЗ, 41, 1927, № 112, 137, и XII, 46.

5) Њен углед свакако је подигло то што је она била не само корисно оруђе него и оружје за одбрану, па је у неким крајевима остала то и до данашњег дана. „Сељаку служи секира и као оружје у одбрани. Зато ако је у кући, он ће је метнути иза врата или гдегод на згодном месту, те да му се у невољи нађе. А ако је на путу, он никад неће поћи без своје секире" (СЕЗ, 32, 192?, 51). Упор. и Вук, Поел., 3751: .Нашла млада сјекиру **за вратима**". И старим Словенима секира је била главно оружје, упор. O. Schrader, Reallex., l, 70.

6) Односно: кад се **затвори доњи свет.** Са Богојављењем завршава ее период „некрштених" дана; мртви, који су дотле имали слободу кретања, враћају се на своја места, и доњи свет затвара се. Народ о овом затварању има сасвим конкретну слику: он верује да се на дан „затворних" задушница, 2. октобра, „затварају сви гробови, који су се отворили на отворне задушнице. Гробове затвара свети Петар, јер их је он и отворио. При том затварању сељаци тврде да се у гробу може чути јак тресак и лупа" (СЕЗ, 19, 1913, 65. В. и горе, гл. 4).

7) Упор. СЕЗ, 14, 1909, 23; 7, 1907, 132; 253; 19, 1913, 22; Милићевић, ЖСС, 179; Вук, Рјечн., s. v. Богојављење; Шапкарев, 8 .№ 2, из Охрида; Bolte—Polivka, Anmerkungen, 2, 213 ид. У Врчевић, Помање, 42 ид везана је ова жеља за ноћ уочи Ивањдана.

8) Шневајс (о. с.) мисли да је окретање на секири један детаљ из култа сунцу.

XI Атрибути, епитети, функције

1[a]) Ствар, религијско-историјски, треба тако разумети да другога и трећега дана није светац лично присутан на гозби која се њему приређује, већ је оставио, или послао, своје атрибуте. Познато је да су на теоксенијама, код старих, место богова, као пуноправна замена, могли учествовати понекад њихови атрибути, в. E. Maass, Orpheus, 53.

1) Сакрална **крађа** оваквих атрибута — које народни певач врло згодно назива **зламењима** — предмет је, изгледа, и песме (Вук, 3, 15) „Московски дарови и турско уздарје".

2) Мада се зелен коњ — ιππος χλωρος — и зелена боја јављају код божанстава и демона доњега света и у паганизму, упор. нпр. Ioh. Apocalyps., 8, 8.

3) Wilhelm Lueken (Michael, Göttingen, 1898) и Sartori (Handwörterbuch, 6, 232) не знају ништа о светом Аранђелу на коњу.
3[a]) Оваква аветињска говеда спомињу се и иначе у басмама противу града, в. нпр. ГЕМ, 15, 1940, 176.

4) Довољно је упоредити ову причу са причом у СЕЗ, 41, 1927, № 66: "Мудри Соломун".

5) О црвеној боји капе в. Jungbauer у Handwörterbuch, 4, 521.

6) B. Pap. gr,, XLV Mus. Brit. и Karl Preisendanz, Papyri Graecae magicae, 1, 194, ред 380; Pap. gr,, CXXI Mus. Brit. = Preisendanz, 2, 30, ред 670; Pap. gr., 1179 Bibl. univ. Strasb. = Preisendanz, 2, 139, ред 3; такође и A. Abt, Die Apologie des Apuleius, 228.

7) Овде би, можда, требало убројати и **Харона**, за кога је такође карактеристичан εξωμις, amictus, упор. Steuding у W. H. Roscher, Ausführ. Lex., l, 885 и Waser у Pauly—Wissowa, 3, 2178, такође и Vergil. Aen., 6, 301; премда њему, можда, припала овај огртач као бродару, упор. Flaut. Miles, 1179, и E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI, Leipzig—Berlin, 1916, 201 (уз стих 301). Упор ипак чињеницу да црн огртач, као што смо видели, носи и Танатос, који је са Хароном углавном идентичан, в. нарочито B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 225.

8) Да међу ове спада и свети Мартин, в. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, 389 и J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 3, 57. Упор. и вашега светога Мрату и „Мратинце".

9) Иконографски, и у црквеној традицији, штап, или патарица, као символ (Victor Schultze у Herzog— Hauck, Realencyklopädie für Protestant. Theol. u. Kirche[3], 10, 531, и P. S. Liebmann, Kleines Handwörterbuch der christlichen Symbolik, Leipzig, Reclam, 207), често као символ достојанства (упор. C. Fr. Hermann, Disputatio de sceptri regii antiquitate et origine, Gottingae, 1851, 5; L. Rodermacher у ARW, 28, 1930, 33) може припадати раэним светитељима и црквеним великодостојницима; овде је реч само о **народној традицији** и о **чаробном** штапу који, као атрибут горе споменутих светаца, има свој нарочита значај.

10) Код Мисираца је штап седиште и олицетворење бога Тота (в. O. Gruppe, Bericht, 160), који се иначе идентификује са Хермесом.

11) Упор. класична места у Хорација, Оде, 1, 10, 17 идд (tu pias laetis animas reponis sedibus, virgaque levem coerces aurea turbam) и Омира Od.. 24, l идд; такође и de Waele, o. c., 66.

12) На пример, Lucian. Dial. mort., 23, где Хермес својим штапом од костију Протезилајевих начини младића какав је био у својој брачној соби. За овакву двојаку улогу Хермесовог штапа упор. познато место у Вергилија Aen., 4, 242 ид: tum virgam capit: hac animas ille evocat Orco pallentes, alias sub Tartara tristia mittit; такође и Stat. Theb. 2, 89 идд. B. и de Waele, o. c., 66 и 68; па онда Wehrmann, Das Wesen und Wirken des Hermes, II, Magdeburg, 1859, 15.

13) У атичким митовима спомиње се да је овакво копље имао Кефал (в. Ovid. Metam., 7, 683 ид; Hygin, Fab., 139 „Procris"; и места, у Carl Robert, Die griechische Heldensage, Berlin, 1920, l, 163. — Мисирци су познатом оруђу које се само од себе враћа (данашњи аустралијски „бумеранг")

приписивали демонске моћи, упор. A. Wiedemann, Beiträge zur ägyptischen Religion, ARW, 19, 1919, 461.

14) У скоро свим легендама које су објавили Вл. Ћоровић (Свети Сава у народном предању) и Ст. Димитријевић (Свети Сава у народном веровању и предању), и којих има неколико стотина, јавља се **свети Сава** као путник. — За светога Николу упор. нпр. Ћоровић, I, 11; II, 5; 19; 46; Вук Врчевић, Српске народне приповијетке, II, Дубровник, 1889, 14: „О свети Никола, божији путниче и брзи помотњиче"; ZNŽOJS, 7, 1902, 135.

14[а]) У једном рукописном зборнику из године 1749, у коме је реч о народним лековима и враџбинама, апострофира се свети Сава као врховни врач, који кма контролу над враџбинама помоћу (црних) конаца („Кои човек конце мече, тако се заклине: "Тако вам конци путници кучнога слемена и житнога семена и тако вам светога Саве кои вас е начинио" ...), в. ГЗМ, 1, 1889, 107.

XII Име и епиклезе

l) В. и мој чланак "Из наше старе религије" (Наше село, уредио М. Стојадиновић, Београд, 1929, 332).
1[а]) О Хаду који прождире мртве, и о другим сличним мртвачким демонима в. Johannes Hausleiter, Der Vegetarismus in der Antike, Berlin, 1935, 11 ид.

XIII Хроми вук и хроми Дабог

1[а]) Старински митски мотив, који налазимо и у чешким скаскама о Рибецалу (Grohmann, Böhmische Sagen, 324). Рибецал је, међутим, демон који по својим особинама и функцијама подсећа на Водана (и Световида), в. Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München, 1936, 51.

1) Псећи облик имали су првобитно и римски лари, упор. Ehrlich у Zeitschr. f. vergl. Sprachw. 41, 1907, 298 (цитат према O. Gruppe, Bericht, 140). У таквом облику могу бити замишљени и руски домовој, и дидко, и код Словенаца шкратец (Machal, Nakres. 90: 105). код нас вампир (Глас, II, 77, 1933, 23).

1[б]) У једној приповетки из рукописне Ваљавчеве збирке (в. Rad, 91, 1888, 213) Бог се, када је хтео да на своме путу остане непознат, „учинио немоћан и хром".

2) Хроме су и животиње из ђаволове пратње, исто онако као што су и животиње из Воданове пратње у једно око слепе (в. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 413[2]), на пример коза у скаски БВ, 16, 1901, 213 (да је коза ђаволска творевина, то је познати мотив козмогонских дуалистичких скаски, упор. Ћоровић, II, 90; 91; 92; за друге словенске и друге европске народе упор. O. Dähnhardt, Natursagen, l, индекс s. v. Ziege).

3) О хромим и сакатим боговима у индијској митологији в. Richard Frichtzsche, Über die Anfänge der Poesie, Chemnitz, 1885, 22.

4) О оваквом превентивном упропашћавању, да би се избегла божанска завист, говори и наводи пример Bernhard Schmidt, Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugrichischen Volksglauben, Neue Jahrbücher, 31, 1913, 593. — За објашњење хромости моћи ће, можда, да послужи и веровање које је забележио Gervasius Tiburensis: да ће демонски вук, ако му се одсече нога, бити спасен утолико што ће му бити враћен људски облик, в. Wilhelm Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1869, 97.

XIV Ђаво

1) Ђаволи јашу људе и наводе их — али без икаквих тежих последица — да изгубе пут (СЕЗ, 14. 7; 19, 1913. 297; 50, 1934, VII 11); хране и поје човека разним поганим јелом и пићем (в. нпр. Ристић—Лончарски, № 10; СЕЗ, 41, 1927, № 173—174); чине квар у воденици („уставе им доње точкове, украду чекетало, покваре јаз или растуре лакомице", СЕЗ, 19, 1913, 297). „Често дођу пред врата кога момка или девојке, промене глас и зову их по имену: Петре, Петре, одоше волови у туђе ливаде, или; Милице, Милице, изиђи, дошао сам! — Ко се превари и изиђе, ђаво га узјаше и натера у какав дубок јаз, па га по сву ноћ тера тамо и овамо", ibidem. Упор и причу „Ловац и ђаво" (БВ,. 3, 1888, 103 ид), у којој ђаво, из чистог ешеклука, одапиње ловцу гвожђа.

2) Упор. нпр. СЕЗ, 32, 192;, 400, § 261; Вук, Посл., 4155; за црну боју ђавола уопште в. Max Henning, Der Teufel, 39.

3) Der hinkende Teufel и le diable boiteux, о којима в. нпр. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 2, 829, такође су наследници старинског бога мртвих.

4) Слично колебање у погледу добрих и злих божанстава и демона имамо и у другим религијама, „So ist" — да наведемо један пример — „hinsichtlich des heiligen Wassers von Zerka Maîn die Volksmeinung nicht einig darüber, ob es der Aufsicht eines Weli (Heiligen) oder Dschinn (Dämon) unterstellt ist" (Fr. Schwally, Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas, ARW, 8, 1905, 86).

5) У дуалистичким скаскама ђаво је и створио вука, упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 401 ид; Dähnhardt, Natursagen. Што је однос између њих углавном непријатељски, то нам нимало неће сметати да нагласимо њихову сродност и заједничко порекло: и Хиполита су растргли коњи, Тамуэа је убио вепар, па ипак су та божанства у ствари идентична, с том напоменом да је териоморфан бог старији а антропоморфан млађи, упор. S. Reinach, Cultes, mythes et religions.

5а) Народ верује да су црни петлови постали од ђавола, в. СЕЗ, 19, 1913, 302 и 408. У једној словеначкој скаски ђаво има на свом шеширу петлово перје (G. Graber, Sagen aus Kärtnen, Leipzig, 1927, № 388, стр. 286), и да то није случајно, види се из сличних примера у другим скаскама, нпр. Kühnau, Schlesische Sagen, № 554; 562; 647. В. такође и Grohmann, Sagen aus Böhmen, 324 (овде је реч о Рибецалу, који иначе има карактерне црте Дабогове и Воданове, упор. и Karl Helm Altgermanische Religionsgeschichte, 262). За везу петла са ђаволом у других Словена в. Machal, Nakres, 166. — За везу између ђавола и коња упор. нпр. ZNŽOJS, 17, 1912, 365. У Кучима спомиње се ђаво **на зеленом коњу** (СЕЗ, 48, 1931, 281). Упор. и J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 2, 831.

6) Венац, 14, 1929, 608 ид.

7) Моћ претварања врло је чест мотив у приповеткама о ђаволу.

7а) Упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 401 („ђаво се може претварати из једне животиње у другу, из човека једног облика у друга, и у све могуће облике"); Венац, 14, 1929, 610 („ђаво се може претворити у што год хоће: у миша, у псето, козу, коња, човека"). Упор. и Т. Р. Ђорђевић, Зле очи у веровању Јужних Словена, Београд, 1938, 128. У приповеткама СЕЗ, 41, 1927 ђаво се претвара у војника (№ 101), трговца (102), "господина" (42), Турчина (25), коња (ibidem, и 13), миша (67), копца (25), голуба (67), врапца (25), пчелу (13), просо (25), итд. — Свети Сава, који је наследник Дабогов, такође има моћ претварања, в. нпр. СЕЗ, 1. с. № 188.

7[б]) О ђаволу — чувару куће (јер је добио „од Бога такву моћ да све утваре, зла и ноћне хавети, које чељади могу нахудити, од куће одбија и брани ју од свакога зла") в. ГЗМ, 20, 1908, 452. — Словенски (пољски) добар ђаво (Skrzolek) спомиње се у једној скаски из пољске Шлезије (Kühnau, Schlesische Sagen, II, № 661).

8) Овакву епифанију имамо и у немачким скаскама о копању блага, упор. Bächtold—Stäubli, Der Mühlstein am Faden, Arch. f. Schweiz. Volksk., 28, 1927, 119 идд, и Klein у Handwörterbuch, 6, 612, само је она ту комбинована са приповедним мотивом о Дамокловом мачу, који је у средњем веку, преко Gesta Romanorum и друге сродне литературе био врло добро познат (упор. Bächtold—Stäubli, 128), па је првобитни смисао заборављен и преиначен. Не треба заборавити да се при копању блага може и **мора** очекивати присуство ђаволово, јер **њему** благо и припада, и њему се чине жртве да би се оно ископало (упор. пародију у Вук, Посл., 1121): ђаво се, доиста, при покушају људи да благо ископају, по правилу увек јавља, .и то у многим разним облицима, па се, у најстаријој редакцији скаски, свакако јављао и као воденични камен, онако као и у самоборској скаски, и онако као што се јавља, у облику камена, и у немачким скаскама, в. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4]. Када је доцније заборављено шта тај камен значи (јер је народ већ одавно био изишао из фазе фетишизма), схваћен је он као познати Ταντάλου λιθος (о коме в. Wolf Aly, Volksmärchen, 17, и Фрезер уз Pausan., 10, 31, 12).

9) Магично играње у колу, обигравање, има моћ да доведе, привуче неког у нашу средину, упор. мој рад „Свекрва на тавану", ГЕМ, б, 1931, 1 идд.

10) В. уопште О. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, II, l, 13 идд, и Sartori, Sitte und Brauch, II, 166. У народним приповеткама и скаскама ђаво, у сукобу са ковачем, извуче увек дебљи крај, упор. СЕЗ, 41, 1927, № 29, и напомене на стр. 509; и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 2, 163 идд.

11) Мотив о Заводу — злом демону на Месецу је, вероватно, оријенталског, можда иранског порекла.

12) В. уопште Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 7, 18. Упор., осим тога, и М. Ђ. Милићевић. ЖСС[2]. 83: RJA, 5, 405; СЕЗ. 7, 1907, 398 (Скопска Црна гора); 14; 277 (бољевачки срез); 16, 32 и 33 (околина Ниша); 40, 351 (околина Ћевђелије); 42, 209 (Расина); 48, 479 (Кучи); ГЕМ, 9, 1934, 47 (околяна Велеса), итд.

13) За Хефеста, који је тек накладно примљен на Олимп, мисли се да је туђе негрчко, карско-ликијско божанство (тако Виламовиц и Л. Малтен у Pauly—Wissowa, 8, 311; Arch. Jahrb., 27, 1912, 232 идд). Али када Малтен сматра die Beziehung des Gottes zum Feuer für ursprünglich, dagegen die Verkrüppelung für einen sekundären Zug, ту би се могло приметити да ми, можда, овде имамо две **равноправне** карактеристике; једна од њих, а то је вулканска природа Хефестова, била би из карско-ликијског круга; друга, хромост, припадала би **индоевропском хромом божанству,** које је са карско-ликијским Хефестом у току времена — али свакако још у време које је за нас преисторијско — синкретизирано и изједначено.

14) То име иначе се у тексту приче не спомиње: ствар која би вероватно имала да значи — пошто је оно од приче независно — да је то име за ковача било типично.

15) „У Црној Гори и онуда по околини приповиједа се да је цар Дукљан у виру под Везировијем мостом свезан у синџир, који једнако глође, и уочи Божића таман да га преглође и свијет да ужди, а Циганин сваки по једном удари маљем у наковањ, те притврде" — Вук, Рјечн., s. у. Дукљан. Упор. и СЕЗ, 50, 1934, III 1.

16) Веровање да се ударањем у наковањ, доиста може осујетити нечији долазак или нечије присуство претпоставља се и у једној традицији коју је саопштио Тих. Р. Ђорђевић. „И сад је

Фараун жив на дну мора. Кад би сви Цигани што их има на свету знали кога је дана Бог фарауна, па тога дана никако не би ударили чекићем по наковњу, фараун би изишао из мора и опет би настало циганско царство" (Наш народни живот, 7, 131). — Ударање чекићем о Божићу могло би да, на северу, нађе своје тумачење и у симболици из области сунчаних митова. Хијероним из Прага каже да у литавском има једно племе које обожава сунце и огроман чекић, због тога што су тобоже тим чекићем прилике из зодијака разбиле кулу и ослободиле заробљено сунце (в. Zeitschr. f. Ethnol., 7, 73 ицд; 209 идд; 281 идд, и Usener, Göttemamen, 101): не треба заборавити да је сунце, према схватањима народа, пред сам Божић у највећој еклипси и да се баш о Божићу рађа или евентуално „ослобађа".

XV Спасилац на беломе коњу

1a) Да је спасилац (поред осталога) **хром** — саопштио ми је мој колега, Драгиша Ђурић, према причању свога оца, проте Милана Ђурића, и проте Зарије Захарића. Да ће доћи црни људи "да се бију за Србију" чуо је Светолик Стевановић, још пре рата, од Милуна Ибровца.

1) На професорском испиту Павла Пауша, 28. марта 1936. Томе разговору присуствовали су и гг Никола Вулић, Бошко Бошковић, Драгослав Илић.

2) Нека од њих споменуо је Р. Казимировић у Времену од 29. маја и 30. октобра 1938. За слична пророчанства код других народа упор. Ulrich Bunzel, Kriegsaberglauben, Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde, 20, 1918, 41 идд. Ту се, на стр. 46, чак спомиње и der Bauer Mihailowich, der [= за време европског рата] das Schicksal Serbiens hell sah.

3) О томе постоји велика литература, в. нпр. H. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder. Berlin—Leipzig, 1926, 46 идд; код нас: Рад. Јосић, Месијанска идеја код културних народа пре Христа, Београд, 1931.

4) Упор. апокалиптички опис у Вук, Пјесме, 2, 1 и 2, и германској Еди (Voluspa, str. 30 и 41). В. и мој рад — Прилози, 18. 1938, 481 ид.

5) Цитарам у немачком преводу, да не бих, преводећи на српски, ризиковао да се сувише удаљим од оригинала.

6) То је највиша функција народног бога уопште и у другим религијама: такав је Јаве код Јевреја, Марс код Римљана, Циу, или Тир, или Водан, код Германаца, Венцеслав код Чеха, итд.

7) Тако је, на пример, у битки на Маратону учествовао на грчкој страни Тезеј лично (Plut. Thes., 35), а у битки код Саламине Ејаковићи (Plut. Them., 15). Када би се Локри развијали за борбу, остављали би у строју празно место за свога хероја Ајанта (Conon. Narr., 18 == Phot. Bibl., чланак 186). О интервенцији светог Димитрија Солунског, свете Текле из Селеукије, и других светаца в. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904, 205. За друге примере в. Herodot., 5, 75; 80 ид; и Frazer уз Pausan., 3, 19, 12, и 10, 23, 2; такође и мој рад о клицању предака, 625 ид).

8) Што се у креманском пророчанству нарочито истиче да спасилац има да буде човек „из народа", то налази своје објашњење у чињеници да је наш Дабог народни бог κατ' εξοχην, творац и родоначалник свога народа.

9) Може се рећи да се обе скаске подударају у свима појединостима, и важним и споредним. И један и други јунак живи су отишли на онај свет, и бораве у пећини (за Марка Краљевића в. Вук, Рјечн. s. v.; Даница, 10, 1869, 63 ид; Караџић, 1, 1899, 36; ZNŽOJS, 19, 1914, 354 идд; СЕЗ, 41, 1927, 474, и др. Фридрих Барбароса је познати vetustus **de montanis**, в. H. S. Massmann,

Kaiser Friedrich im Kiffhäuser, Quedlinburg u. Leipzig. 1850, 38), или, у неким варијантама, на острву (Браћа Миладиновци, в. Ср. J. Стојковић, Краљевић Марко, 1922, 445; за Фридриха Барбаросу в. Ernst Koch, Die Sage von Kaiser Friedrich im Kiffhäuser, Grimma, 1880, 4), па ту спавају (Вук, 1. с.; Даница, 1. с.; Караџић, I. с., в. и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 3, 460: за Фридриха, који је Longidormius, в. Massmann и Koch, 1. с.), и чекају своје време (Вук, 1. с.; Даница, 1. с.; Војиновић, Српске народне приповијетке, № 4; ZNŽOJS, 1. с.; Massmann и Koch, о. с.; Richard Schröder, Die deutsche Kaisersage und die Wiedergeburt des deutschen Reiches, Heidelberg, 1893). Поред Марка налази се вила (ZNŽOJS, 1. с.), а поред Фридриха Барбаросе богиња Хола, или Венера, или иначе eine herrliche Frau (в. Koch, о. с., 4). И једног и другог јунака имао је прилике да случајно посети какав залутали путник (Војиновић, 1. с.; Вук Врчевић, Српске народне приповијетке, Београд, 1868, № 230; ZNŽOJS, 1. с.; Massmann, о. с.). И о једном и о другом, као нарочито карактеристична појединост, прича се да су зарасли у браду (Војиновић, I. с.; ZNŽOJS 1. с.; J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 2, 796); такође и да су свој живот завршили на тај начин што су се „удавили" у води (в. верзију у Вук, Рјечн., s. v.; Massmann, 12 и 35). Поред осталога, пада у очи један заједнички, иначе врло редак мотив, чији је носилац у српској скаски Марко Краљевић, а у немачкој der blinde, auf die Insel entrückte Riese (поводом чега би се могло приметити да је и Марко Краљевић, по једној верзији, био слеп онда када је дошао у пећину, в. Даница, 1. с., ZNŽOJS, 1. с., 355); такође и Sbornik praci venovanych Vaclavu Tillovi, Praha, 1927, 35. У српској скаски (ZNŽOJS, l. с.) прича се како је Краљевић Марко позвао путника, залуталог у његову пећину, да се пољубе, и да му да руку, да види како су данашњи људи јаки. „Путник ћеде прићи, али му вила брже-боље пришапну да се не примиче за обе очи, јер би му одмах главу срскао и руку преломио; па му даде у једну руку дебели комад гвожђа, а у другу велику буђу гвоздену. Пружи му путник место руке гвожђе; Марко га прихвати те одмах на два комада преломи ... Марко ... рече .. . Јао мене, таки ли су сада људи у свијет." В. и ZNŽOJS, 1. с. 373. У немачкој скаски fragte der blinde Riese die Seefahrer, ob die alt Schellenkuh (worunter er die Glocke verstand) bei der Kirche noch lebe? Als sie bejahten, forderte er einen von ihnen auf ihm die Hand zu reichen, um zu spüren, ob noch Kraft bei den Einwohnern geblieben sei. Sie reichten ihm eine glühendgemachte Bootsstange, die der Riese zusammendrückte mit den Worten: grosse Kraft sei eben nicht mehr da. B. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 2, 798[1]. И тако даље.

10) Да ли је она ту аутохтона индоевропска или је дошла са стране, евентуално са Истока, од народа којима је била позната die Idee des Kosmokrators und des monarchischen Einheitsstaats, im Gegensatz zum Teilkönigtum und Stadtstaat (упор. A. Krappe, Die Sage vom König im Berge, Mitteil, d. schles. Ges. f. Volksk., 35, 1935, 84, и Камперсове радове који се ту цитирају), то нас на овом месту не интересује.

11) Ту идентификацију поставили су најчувенији познаваоци германских старина, J. Grimm (Deutsche Mythologie[4], 2, 796 идд), A. Kühn (Norddeutsche Sagen, 497), и K. Müllenhoff (Sagen, XLV), в. H. F. Massmann, Kaiser Friedrich im Kiffhäuser, 19; Richard Schroeder, Die deutsche Kaisersage und die Wiedergeburt des deutschen Reiches, Heidelberg, 1893, 46 ид; E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Strassburg. 387. Сумња коју је показао A. H. Krappe (о. с., 97) неоправдана је: она је дошла отуда што је Крапе покушао да скаски да **историјско** објашњење, а таквом његовом схватању везивање скаске за Водана очевидно је сметало. Када Крапе, као разлог против Водана, наводи то што је Wuotan nach den sechs Jahrhunderten katholischen Christentums auch in Türingen keine Respektperson mehr war, sondern seit langem dem Teufel gleichgesetzt worden war — ту би се могло приметити да је Воданово **име** у XV веку — онда када је Kiffhäusersage први пут забележена — могло бити заборављено (премда и то нипошто није тачно, јер је оно, односно његова хипокористика, у култу, скаскама, изразима, топографским називима, сачувано и до данас, упор. Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München 1936, 47 идд), али није морала бити, и није била заборављена традиција и евентуална месијанска пророштва о њему, него је то доцније пренесено на друге личности.

1) M. P. Nilsson, у својој књизи „Die volkstümlichen Feste des Jahres" (Tübingen, 1914), утврдио је да су главни народни празници код германских и романских народа Европе у ствари све празници из претхришћанског времена. То исто може се рећи и за народне празнике словенске, упор. Нидерле, 242 идд.

2) Не могу се сложити са Нилсоном када каже да Хермес има wenig Tempel und wenig Feste (M. P. Nilsson, Griechische Feste, 388). Он је могао имати мало празника, али су зато они најважнији: има ли у грчком народном календару важнијег празника него што су велике задушнице, χυτροι, које су биле посвећене Хермесу? (упор. Deubner, 1. c., 112 ид). Исто тако, има ли икоје божанство многобројнијих храмова него што су „Хермесове гомиле?"

2[а]) Упор. пропис у неким руским крајевима да о задушницама пре свију има да добије жртву „земляной богъ", који станује у доњем свету, „въ аду", в. H. Güntert, Kalypso, Halle a. S., 1919, 52.

2[б]) Тако је. уосталом, и код других европских народа. „Es scheint, als ob fast alles was von älteren und noch vorchristlichen Vorstellungen und Bräuchen fortlebte, sich um die Weihnachten zusammengeschlossen hat" (M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, 46).

3) То су нарочито: 1) Митровдан, и следећи дан, **Мишољдан**, који су саставни део петодневног празника „мишева" (feriae murinae), тј. **душа,** в. мој рад „Два празника из животињског култа". Глас, 153, 1933, 27 идд. 2) Свети Мрата постао је епоним вучјег празника, који је трајао седам дана (Ст. Димитријевић, Свети Сава, 82 идд), а вуци су, као што смо горе видели, сеновите животиње. 3) Ваведење, које се такође празнује „због вукова" (в. СЕЗ, 14, 1909, 75; 19, 1913, 67). И тога се дана, као и о Бадњем дану и Божићу, clausum omne ferrum („овога дана сељаци не узимају у руке српове, косе, ножеве и макаэе", СЕЗ, 19, 1. с.) — а таква забрана карактеристична је за мртвачке празнике, в. ГНЧ, 34, 1921, 266. 4) Свети Андреја, упор. Прилоэи, 5, 1925, 319; поред тога што се празнује од мечке („да не би људе давиле мечке", СЕЗ, 14, 1909, 75), која му је иначе редован атрибут (в. нпр. СЕЗ, 19, 1913. 67), свети Андреја се празнује и од вукова. 5) Света Варвара, чији дан као празник душа и предака карактерише облигатна жртва у мешаним плодовима, панспермија, о којој в. ГНЧ, 41, 1932, 168 идд. 6) Свети Игњат, који је претеча и варијанта Божића ("кокошињи Божић", СЕЗ, 7, 1907, 112).

4) В. моје радове: „Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић", ГНЧ, 34, 1921, 258 идд; „Божићна слама", Прилози за књижевност, 3, 1923, 123 идд; "Људски и животињски полаженик", СЕЗ, 31, 1924, 150 идд.

5) Божић у обредним песмама јавља се увек као **личност,** упор. Вук, Пјесме, 1, 190; 191, и Вукову примедбу; па онда примере као што су: „У Божића три миле сестрице, Божо сестре дивно разређује" (Вук, Пјесме, 5, 160; 5, 199; 200; 201); „Дођи, Божо, дођи ми брајане" (упор. и 181; 182; 183; 184; 185); „О, Божићу, брате"... (5, 180); „Божо" (и у 5, 187; 188; 189; СЕЗ, 7, 1907, 279). Фразе као: „Божић иде уз улицу" (Вук, Пјесме, 5, 196), или „Божић иде планином" (5, 212), „Божић иде уз поток" (5, 207; 208; 209; 210), „Божић зове сврх планине" (5, 191), „Божић зове с моста" (СЕЗ, 48, 1931, 114), „Божић штапом бата" (Вук, Пјесме, 5, 197), и сл., врло су честе. Да се Божић у народу схвата као личност, осетио је тачно још Вук кад уз стихове „За старога за Бадњака, За младога за Божића" (1, 191) каже: „Овдје се бадњак спомиње као некакав човјек или бог (као и Божић!") Упор. и Вук, Посл., 82: „Ако неће Божић каше, а оно ће дјеца", са Вуковим објашњењем. Тумачењу Шневајсовом, као да је Божић персонификација **празника** (Шневајс, 187), противи се велика множина случајева у којима се Божић јавља као наследник старинског божанства, в. наша излагања даље.

6) Са религијско-историјске тачке гледишта корисно је упоредити ову епифанију са епифанијом Диониса код старих Грка, или са епифанијом Христовом, о Бадњем вечеру, код модерних Грка. B. Ernst Schmidt, Kultübertragungen, 93.

6[а]) На ову молитву скренуо је пажњу и Нодило, Rad, 89, 1888, 139[5] („Зашто на Бадњи дан, без икаквог посебног узрока, старјешина се моли св. Николи, то се слабо тумачи христијанским коледаром").

6[б]) У позну јесен и у почетку зиме прослављани су празници мртвих и код Индоаријеваца, Грка, Римљана [в. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 441; Ludwig Deubner, Attische Feste, 229 (Genesia);
C. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2], 233 (Larentalia)].

XVII Култ

1) Премда је људски материјал могао, евентуално, бити и јевтин, а људска жртва у култу није морала увек имати већи значај од животињске жртве, упор. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg i B., 1899, 276; и СЕЗ, 31, 1924, 161.

2) Код Германаца људи се жртвују великом националном богу, Водану, а богу громовнику, Донару, жртвоване су само животиње, в. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, 335. — Друкчије објашњење него што је ово моје за људске жртве Водану даје E. Mogk: .. . „Die Menschenopfer, durch die allein sich der Mensch in Todesgefahr aus seiner Gewalt befreien kann" (Ein Nachwort zu. den Menschenopfern bei den Germanen, ARW, 15, 1912, 430).

3) Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent, Tac. Germ., 9. E. Mogk (Die Menschenopfer bei den Germanen, Abh. d. kgl. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 27, 611 ид, и ARW, 15, 1912, 429 ид) мисли да је Водан ове жртве добијао као бог мртвих и да су оне биле у ствари жртве замене (као што Цезар каже за људске жртве код Гала, Bell. Gall., 6, 16, 1 идд). Али ово Моково објашњење може важити само за људске жртве у рату (о каквима, на пример, говори Tacit. Ann., 13, 57), а не и за периодичне људске жртве.

4) Исти је случај са људском жртвом код германских народа, упор. E. Mogk, Die Menschenopfer, 605 ид; Georg Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München, 1936, 112; 115; 241.

5) То се даје закључити из података о култу код старих народа, в. Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, Giessen, 1910, 70, и Fr. Schwenn, Die Menschenopfer, 28.

6) Али исто тако и на обавезно кључање, храњење животиња које имају да буду жртноване, в. P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer[3], München, 1920, 121.

6[а]) У једној, очевидно старинској, народној песми из Красићеве збирке (Песме, 15, 68 идд) сачувана нам је, по свој прилици, жртвена процедура приликом људске жртве великом националном богу:.

Родитељу, на мору Тодоре,
Вежи мени и ноге и руке,
Па ми вежи очи обадвије,
Па ме кољи, ка' и јање мало,
Па ме подај Христу за вечеру,
Јер ће Христос доћи на вечеру...

Христос је овде, разуме се, заменио велико хтонично божанство из паганизма. — Упор. и сличну песму „Нејаки Стеван" (Н. Шаулић, С. н. пјесме, стр. 26).

7) Што је свакако врло старински пропис, с обзиром на то да су за њега знали још стари Грци, упор. Plat. Phaed., 59 λυουσι ... οι ενδεκα Σωκρατη και παραγγελλουσιν, οπως αν τηδε τη ημερα τελευτηση.

8) С обзиром на то да је смртна казна у ствари жртва, дакле сакрална радња, могло би се очекивати да ће се она извршивати о празницима. И доиста, има докумената у којима се изрично каже да се, на пример, код германског племена Фриза, смртна казна извршивала баш тих дана, в. Karl Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde^{2}, 4, 244. Занимљив је један званичан извештај упућен кнезу Милошу, који је објавио Тих. Р. Ђорђевић (СЕЗ, 14, 1909, 411 ид) и из кога се види да су сељаци у селу Сибници. године 1822, извршили смртну казну над једним преступником **на сам дан Благовести** („Зато ми жалостни случај гледећи народни јесмо њега овде **на данашњи празник** уморили међу народом свим и главу његову вама шаљемо").

9) Saxo Gramm., 14, 564 Holder: Veteri deinde mero — свештеник — ad pedes simulacri libamenti nomine defuso, vacuefactum poculum recenti imbuit; simulatoque propinandi officio statuam veneratus, tum sibi, tum patriae bona civibusque opum ac victoriarum incrementa sollemnium verborum nuncupatione poscebat.

9[a]) Могућно је — судећи по једном симболичном обичају у Моравској — да је ово била општа словенска жртва великом хтоничном богу: у околини Оломуца последњи откос назива се **жебраком** („просјаком": при чему треба подсетити на врло познато веровање да врховни бог често путује по земљи прерушен као просјак, в. СЕЗ, 31, 1924, 1 идд); тај откос поклања се каквој старој жени, која га мора однети својој кући **храмљући** (имитовање хода бога коме се откос намењује, и који је, као што смо раније видели, **хром**). В. Handwörterbuch, 4, 60.
10) М. Арнаудов (Die bulgarischen Festbräuche, Leipzig, 1917, 42) забележио је бугарски обичај да се, приликом приношења јагњета на жртву, апострофира свети Ђорђе речима: „Свети Ђорђе, ово си ми дао ове године, а догодине да ми даш веће". Ово нас подсећа на манипулације са чесницом, која се такође ломи врховном богу даваоцу, в. мало раније.

XVIII Мистерија спаса

1) Упор. нпр. Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906, 84 ид („On tue chaque chose, pour ainsi dire, afin qu'elle devienne morte comme le mort lui-meme et soit ainsi plus apte a lui servir, en l'accompagnant dans l'autre monde). За сличан пропис у нордијској преисторији упор. ARW, 8, 1905, 121 и 123. И у Вишњићевој песми „Смрт Марка Краљевића" (Вук, 2, 73) убија Марко шарца и ломи сабљу свакако зато да би за њим пошли на онај свет. Упор. и S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 3, 141 идд. У овој вези можда треба разумети и ломљење сабље у песми „Смрт војводе Пријезде" (Вук, Пјесме, 2, 83, 87).

1[a]) Још неколико случајева наводи E. Samter (Volkskunde im altsprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 179), али их он друкчије тумачи (као магични покушај да се покојнику онемогући повратак).

2) Такође и за богове у неким другим религијама: такав је, на пример, Пта у Мемфису, в. A. Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin u. Leipzig, 1934, 25.

2[a]) У истом смислу треба тумачити римски обичај да се на надгробним рељефима покојници често представљају као Херкул и Адмет, односно Хеба и Алкестида (в. E. Maass, Orpheus, München, 1895, 241). Нарочито је од значаја однос покојника према Херкулу, који је сматран за

спасиоца не само у митовима него и у веровањима и култу, упор. Friedrich Pfister, Herakles und Christus, ARW, 34, 1937, 42 идд.

XIX Дабог

1) Нарочито висок ранг имао је свети Јован. „Над Јованом вишега и прибранијега свеца на небу нема" (Врчевић, Помање, 42). „Свеци се уопште зову: Божи угодници, а већи: страшници. Свети Јован Крститељ сматра се једним од највећих страшника" (СЕЗ, 48, 1931, 242). „Нема у устима народним крупније ни значајније ријечи што: Бог и свети Јован" (Врчевић, Помање, 42). Такав ранг добио је свети Јован још и као божански πυλαρτης (о чему в. горе, гл. 4): за furchtbare Macht оваквих божанстава код Јевреја, Грка и Мисираца упор. W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus, ARW, 8, 1905, 224.

2) Наш велики хтонични бог јавља се у чисто животињском, коњском облику, изгледа, у овим случајевима:1) кад се, при копању блага, доводи црн коњ (в. М. Веснић у ГНЧ, 14, 1894, 165): благо које је сакривено под земљом припада великом хтоничном богу, и само он мора да га подигне; отуда смемо претпоставити да се у црном коњу, који се доводи да омогући копање блага, доиста некада замишљао тај велики бог; 2) када се, при тражењу и убијању вампира, доводи на гробље такође црн коњ, за кога се верује да никада неће да нагази на гроб у коме је вампир (Вук, Рјечн., s. v. вукодлак): природно је да врховни бог мртвих. кога црни коњ лично представља или га симболиэира, неће да малтретира вампире, којих је он вођа.

3) Зелена боја је боја хтоничних демона, упор. нпр. зелен бардак Заводов (Д. Мариновъ, Народна вѣра, 39); његов **зелен хлеб** (БВ, 16, 1901, 402); његово **зелено** одело (Вук, Прип., 6; СЕЗ, 41, 1927, № 25, 8). В. и Bolte—Polivka, Anmerkungen, 2, 435; и др.

4) Није случајно што су многе цркве на брдима посвећене светом Илији, који је код нас као и код модерних Грка (упор. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig, 1871, 48) наследио бога громовника.

5) „Многи изнесу на Бадњу вечер софру пред кућу и метну на њу све што су зготовили за вечеру, па онда почну звати на вечеру сваку штетну зверку . . . говорећи: Вуци, мечке, лисице, зајци, творови, пси... дођите на вечеру. После унесу софру у кућу и вечерају" (СЕЗ, 7, 1907, 291).

6) „Неки износе [кад је вечера метнута на софру] само велики колач и њиме трипут машу у двор, дозивајући **вука** и говорећи му: „Ако не дођеш вечерас, да не дођеш за годину" (ibid. 292).

7) Тако се појављује и вавилонски Адад (песма о Гилгамешу, 11, 95, Ungnad) и грчки Зевс, који има и епитет νεφεληγερετα, в. O. Gruppe, Griech. Mythol., 1110[2].

8) Као што код Перуна имамо Пера, упор. мој рад „Из наше старе религије". Наше село, Београд, 1929, 332.

8[a]) О навици примитивног човека да божанство мртвих назива еуфемистички, именима која показују пријатељство, наклоност, доброту, упор. Ernst Maas. Orpheus, München, 1895, 222 ид.

9) Такође и што се пас, који је alter ego вуков (в. горе, гл. 2), код нас назива **чобанином,** СЕЗ, 19, 1913, 300.

10) О вези између злата и доњег света упор. Jeremias, Allgemeine Religionsgesch., 219; E. Norden, Vergils Aeneis VI.

11) На пример, галској, в. S. Reinach, Cultes, mythes et religions.

12) Упоредо са старијим схватањем (преосталим из доба матријархата?) по коме, као уосталом и код других индоевропских народа, судбину одређују **суђаје.**

13) Та дужност, у легендама, пренесена је доцније на светога Саву: упор. причу у Ћоровић, Свети Сава, Додатак, 97, стр. 227.

XX Словенски и индоевропски dis pater

1) В. Радослав Грујић, чланак „Тројеручица" у Народној енциклопедији Ст. Станојевића.

2) Упор. V. I. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, Helsinki, 1922, 71 идд, и Нидерле, 111.

3) Упор. Serv. Verg. Buc. 5, 66: sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos. В. и Wernicke у Pauly—Wiss., 2, 9. Важно је, такође, што је он бог пророк и што је његов атрибут **вук** (Gruppe, Gr. Mythol., индекс s. v. Apollon), за кога смо видели да је хтонични демон. Упор. и Wilhelm Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1862, 32. Алолон се и сам понекад јавља у вучјем облику, l. Serv. Aen. 4, 377. С друге стране, Елијан (Nat. anim., 10, 26) забележио је веровање да је вук пријатељ Хелиосов.

4) Упор. мит о Торовим јарцима. Код нас в. манипулације са костима јунака приповетке "Царев син армичар" (СЕЗ, 41, 1927. № 60, 340 и 351).

4[a]) Немачка народна приповетка .Des Herrn und des Teufels Getier" (Grimm, № 148) почиње речима: "Gott der Herr hatte alle Tiere erschaffen und sich die Wölfe zu seinen Hunden auserwählet", које се очевидно односе на Водана, упор. и Maria Führer, Nordgermanische Götterüberlieferungen und deutsches Volksmärchen, München, 1938, 30.

5) Хроми демон познат је и данашњим Грцима (в. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 153; J. C. Lawson, Modern Greek folklore and ancient Greek religion, 207), по свој прилици под словенским утицајем, в. мој горе споменути рад: De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus.

6) Водана је с правом још Венигер (ARW, 9, 1906, 216 ид) сматрао за исто божанство као што је Хермес — Меркур. В. и Zimmermann у Handwörterbuch d. deutsch. Abergl., 9, 632.

7) Де Фрису изгледа подозриво што јÍ Цезар истим речима описао и галског Меркура, и што Херодот (5, 7) даје слично обавештење и о трачком Хермесу. Он, дакле, има исту сумњу коју је имао и Едуард Норден у погледу на извештај из Тацитове Германије (Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania, Leipzig u. Berlin, 1922); све би то имала да буду заједничка места, loci communes, из старих етнографа. У тој ствари ја сам и раније (СЕЗ, 31, 1924, 169) мислио да Едуард Норден нема право. А што се тиче де Фрисове сумње, па зар истоветност карактеристике не доказује, напротив, да су германски Водан, и галски Диспатер, и трачки Хермес **једнога** индоевропског порекла?

8) Божанство које се на натпису из Алипашанова (в. O. Weinreich, Θεοι επηκοοι, Mitt. Arch. Inst. Afh., 1912, 17) назива **Плутоном** по свој прилици је идентично са Трачким херојем. упор. Кацаров, Pauly—Wiss. Suppl. III, 1134. Упор. и Херодот: атрибут καταχθονιος CIL III 14214[27], в. Кацаров, ibid., 1141; такође и чињеницу да се он назива θεος μεγας, а тај епитет у Тракији и

Мезији даје се по правилу хтоничним божанствима (Кацаров, Pauly—Wiss., 6, II, 477). За хтоничну природу говори и жена, **женски корелат** Трачког хероја (о коме в. Кацаров, ibid., 523), с обзиром на правило да се обично хтоничним боговима додаје и жена, упор. Maybaum, Zeuskult in Boeotien, Doberan, 1901, 18. И чињеница да је он ловац, карактерише га као хтонично божанство: то се даје закључити из материјала који нам је саопштио Malten, Das Pferd in Totenglauben, 196[3], упркос резерви коју је чинио.

9) „Kein Götterkultus hat in den von Thrakern gewohnten Gebieten (Thrakien, beide Mösien, Dakien und Pannonien) mehr Spuren hinterlassen, als der sogenannte Reiter-Heros" (Kazarov y Pauly— Wiss. Suppl. III, 1132). „Wir dürfen annehmen, dass ein schlichtes Heiligtum dieser Gottheit [= Хероја] wohl in keinem thrakischen Dorf gefehlt habe" (Id., ibid., 6, II, 478). В. и Kazarow, Die Denkmäler, l, 3, и, уосталом, невероватно велики број нађених споменика: преко 1100 рељефа, нађених у 332 места!

10) У супротности са схватањем по коме би те животиње симболизовале зло које херој гони и уништава, и цела сцена била „la representation d'un triomphe sur l'esprit du mal'" (Ch. Picard, Les dieux de la colonie de Philippes, Revue de l'histoire des religions, 86, 1922, 154; в. и Kazarow, Die Denkmäler, l, 8).

11) Упор. и један сепулкрални споменик са Андроса, сада у Атинском националном музеју (III сала, № 218), где је покојник представлен као грчки ψυχοπομπος Хермес, и са хламисом на левом рамену, в. Semni Papaspyridi, Guide du Musee National d'Athenes (marbres, bronzes et vases), Athenes, 1927, стр. 63.

БЕЛЕШКЕ О ЧАЈКАНОВИЋЕВИМ РАДОВИМА ИЗ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

Због ограниченог простора, могао сам у овом издању да дам места само једном делу Чајкановићевих радова из области религије и митологије, и зато сам настојао, колико сам умео, да изаберем оне који га као историчара мита и религије најбоље представљају. Изоставио сам радове који су мањег значаја или чији су резултати, бар делимично, ушли у изабране радове (нарочито обимније: **Неколике опште појаве у старој српској религији** и, још више, **О врховном богу у старој српској религији**). На жалост, међу изостављеним радовима нашла су се и два рукописа, две обимке синтезе од велике вредноста: **Речник народних веровања о биљкама** и **Стара српска религија и митологија,** чије припремање за штампу (због местимичних празнина у документацији и извесних недорађености у појединостима) захтева много напора и времена. Изабране радове поређао сам не хронолошки него по темама, како би читалац лакше пратио и боље схватио реконструкцију старе, претхришћанске религије и митологије.

Но после тога радознали читалац ће пожелети да упозна и изостављене Чајкановићеве радове и да сазна како је он, из године у годину и од рада до рада, вршио ову сложену реконструкцију. То може да покаже само хронолошки ред, кога ћу се овде држати излажући све важније резултате из изостављених радова и дајући потребна обавештења о изабраним радовима. Ради потпуније прегледности узимаћу у обзир и поједина места из радова који претежно нису из области религије и митологије. С обзиром на то да се библиографски подаци налазе на крају књиге, уз назив рада бележићу само годину кад се појавио (између заграда).

О трагичном песништву и позоришту код Грка (1910)

Јавивши се у науци 1908 (са докторском дисертацијом Quaestionum paroemiographicarum capita selecta), Чајкановић је на почетку своје делатности највећу пажњу посветио изучавању пословице и басне, али је већ тада показао снажно интересовање и за религију и митологију. У наведеном спису о трагичном песништву тврдњу о „скроз религиозном пореклу" грчке трагедије пропраћа (на стр. 5) следећим објашњењем Дионисове свечаности: „она је имала и веселу и тужну страну. Дионис је био не само божанство које људима доноси бербу и вино него и божанство за које се везивала једна тужна, трагична историја. Дионис је божанство оријенталског порекла, и он је на Оријенту идентификован са познатим Афродитиним љубимцем, несрећним Адонисом, и са страсним, занесеним љубимцем мајке богова, Кибеле, са Атисом, са божанствима за која је везивана једна неописана туга и једно бескрајно верско лудило. Због оваквих особина Дионисовог култа унесен је у трагедију, управо срастао је с трагедијом, један моменат туге и ужаса". На оваквог Диониса често ће се позивати у каснијим списима, а посебно у студији **О врховном богу.**

*

Исте године, 1910, у раду **О једној митолошкој басни у Федра,** Чајкановић се огледао у тумачењу прва два стиха басне о Јунони, Венери и кокошци.

"И ту има његова масла" (1910)

Ову пословицу из Вукове збирке Чајкановић објашњава помоћу историје религије (стр. 779—780). По Вуку, она значи: „он је узрок што се тако догодило", а „значење је" — вели Чајкановић — „увек рђаво, негативно, и под **маслом** се увек мисли на **смицалице, интриге.** Али прави смисао и порекло пословице не пада никоме на памет: Вук — што нас код њега не изненађује — не говори о томе ништа, а данас се прави смисао може још мање да осети"; доказ за то је и комични пример буквалног превођења, у коме маслу одговара немачка реч Butter. Међутим, „у српском", — продужује Чајкановић — „до најновијег доба, означавала је реч **масло** — поред свог обичног значења — још и **уље, зејтин.** Дрво са кога се добија зејтин зове се **маслина,** плод се зове **маслинка.** Изгледа да је реч — у новосрпском — из сакралног језика и да је означавала специјално **освећени** зејтин, зејтин за религиозну употребу".

Према томе, **масло** у пословици значи **зејтин,** а њен смисао је: „и за ту је ствар он (молио Бога да се не деси и) приносио зејтин на жртву"; „што се ова ствар свршила на овакав (неповољан) начин, томе су узрок његове молитве и проклињања". — Да „зејтин и кандило играју, у грчко-оријенталској празноверици, важну улогу при **проклињању**", Чајкановић налази потврду и у једном месту из Сремчеве **Зоне Замфирове** (где Зона, припаливши кандило, баца анатему), а затим додаје: „Оваква употреба зејтина јавила се са јеврејско-хришћанском религијом"; „класични народи нису за њу знали, а ни у старинама осталих индогерманских народа нема о томе трага". — На крају овога рада, за чије се добре резултате може захвалити само познавању историје религије, налази се напомена, која је у ствари најава новога рада, о сродној, мада различитог порекла, латинској пословици „Oleum atque operam perdidi" („узалуд сам се мучио", „пропао ми је сав труд"), пословици „о чијем пореклу има неколико хипотеза" и о којој ће Чајкановић објавити посебан рад у **Студијама из религије и фолклора** (в. доле).

О жени у Грка и Римљана (1911)

Мишљење да је женин положај код Грка и Римљана био, „још у најдавнијој прошлости, регулисан и заштићен самом религијом" Чајкановић заснива (на стр. 4—5) на тесној повезаности култа домаћих богова и свадбених обреда (на повезаности коју ће често истицати и у својим каснијим списима): „Осим општих богова целога племена, имала је још свака породица своје засебне светиње, имала је своје огњиште и своје заштитнике. Ти домаћи богови били су преци једне породице. Када би представник породице умро, он би променио своју људску природу, добио би божанске особине, и постајао би заштитник своје куће; као

заштитник куће имао је он свој култ, њему су, у накнаду за сва добра која чини, приношене жртве; успомена на њега морала је трајати вечито. Пошто је свака породица имала, на овај начин, своје специјалне богове, разуме се да је била компликована ствар, и врло значајан акт, примити у своју кућу нову невесту, која је туђинка и која се дотле молила и приносила жртве туђим боговима. Из свадбених обичаја код старих може се видети како се овај религиозни проблем тешко решавао.

Невеста би, пре но што би ушла у своју будућу кућу, морала да добије отпуст од својих богова. Она не може да се моли разним боговима, и боговима свога оца и боговима свога мужа, и зато њен отац мора да је претходно од своје светиње и од својих богова одвоји. Тек када би невеста добила, на овај начин, уредан отпуст из своје дотадашње религије, могла је она поћи у мужевљеву кућу. Ту би претходно била представљена новоме огњишту, боговима свога мужа, била је уведена у нову религију, и тек је тада добила у новоме дому своје место. Веза између мужа и жене била је, на тај начин, утврђена и санкционисана религијом. Жена је постала, у домаћем култу, равноправан члан; она се више није могла вратити боговима од којих је већ једном еманципована, и због тога је раскид брачне везе био код старих — изузев у Римљана царског времена — веома тежак и практички неостварљив".

Пратећи познију историју положаја жене код Грка, пошто „су по обрасцу оријенталске жене сужена и грчкој жени права и њена улога начињена врло пасивном" (стр. 5), Чајкановић (на стр. 7—8), означавајући праву природу Афродитину, истиче улогу религије у еманциповању жене у грчком свету: „што се није могло десити у лаганом, укоченом развоју грчкога домаћег живота, што нису могле ни хтеле да учине конзервативне и неумољиве друштвене институције, то је учинила опет религија — то је учинило једно страшно, немилостиво, неумољиво божанство, божанство чије су име оријенталци са ужасом изговарали, у чије су светилиште једва смели и да ступе, чији нумен нису смели ни да погледају. То је божанство Астарта, или Танит, код семитских народа, или, код Грка, Афродита. Афродита је, у свом најпримитивнијем облику, била страшно, свирепо божанство, и она је данас несумњиво и сувише једнострано карактерисана када се за њу каже да је, просто, богиња љубави. Најлепша девојка у Картагини морала је да умре зато што је додирнула огртач богиње Танит — тако завршава Густав Флосер своју историју о лепој Хамилкаровој кћери, Саламбо.

Афродитин култ, за који је, као што једнако напомињем, везана идеја неодољиве силе и ужаса, прешао је, са свима овим атрибутима, са Оријента и у Грчку. Ту су сада, у Грчкој, под заштитом неодољиве богиње, регулисана права и дужности Гркиње и освећена самом религијом. Афродитин култ је, пре свега, ублажио сувише строге принципе у грчком друштву у погледу на женин положај, и у односе мушких према женскима унео више поштовања и куртоазије. Тај култ је, осим тога, учинио да су се и у Атини и свуда по целом грчком свету почеле издвајати жене које су прекинуле са старим предрасудама и прописима, и, под заштитом свемоћне богиње, изишле из сакривеног и дискретног гинеконитиса (тако су Грци звали харем) и ушле у **друштво.** То су, у целом старом свету добро познате, **хетере**".

У овом спису за историју религије, посебно за мртвачки култ, занимљив је и Чајкановићев коментар једног „гробног натписа" (на стр. 11—12). Сталну формулу на гробним споменицима: „Странче, нећу много да ти говорим, застани и прочитај" он овако објашњава: „Стари су били сахрањивани често изван града, поред пута — дакле се може очекивати да ће поред гроба бити пролазника; а нарочито мора путник бити позван и умољен да прочита натпис зато што су стари иначе то нерадо чинили: веровало се, наиме, да онај који чита гробне споменике губи памћење".

О читању Библије (1912)

У овом предавању, одржаном 21. новембра 1911, „на јавној седници Хришћанске заједнице", Чајкановић је формулисао свој став према **Светом писму** у оквиру „научног интереса за религију и религије". Исти „научни интерес постоји за браманску религију и за религију примитивних племена у Тихом океану" (стр. 9) и исти је за античку паганску књижевност, грчко-римску и источну, као и за старозаветне и новозаветне књиге. Веровање или

неверовање је „ствар индивидуална и приватна", и „као што је сваки у стању да разуме и извуче корист из лектире Хомерове, Есхилове и Херодотове, не верујући у божански свет око њих, исто тако може сваки читати и извлачити корист из списа Старог и Новог завета без икаквих религиозних обавеза" (стр. 5).

Свето писмо је извор не само за историју религије него и за историју културе. Иако верског карактера, „списи Старога завета не истичу тај религиозни, догматични моменат на прво место. Сви законски списи Старога завета прожети су некаквим **моралним** песимизмом; у њима се свуда осећа дубоко уверење да су све жеље у човеку упућене путем греха, и законским списима Старога завета је циљ да народ одрже на потребној **моралној** висини. Законски списи истичу, према томе, у првом реду не шта има да се **верује,** него шта има да се **ради.** У њима је, дакле, практични моменат дошао испред догматичног. Истина, овде се о вери говори **узгред** из других разлога — зато што се она већ **претпоставља** — али је за нас важно да ни старозаветни човек није очекивао свој спас искључиво од религије, и да је он од ‚закона и пророка' очекивао у првом реду **морална** упутства" (стр. 5—6). „Немилостивом моралу" Старога завета „ставио је Исус насупрот други, ублажени" (стр. 11).

„У Библији, на првом месту у новозаветним списима, или, још тачније, у четири јеванђеља, наћи ћемо ми хришћанске идеје у њиховом најпримитивнијем, најчистијем облику. Ми ћемо преко четири јеванђеља познати основе **правога, идеалнога хришћанства**" (стр. 10). И грешећи у оцени да је Исус „нашао прави пут у хаосу од противречности у старом закону" (стр. 11), као да није упао у сплет нових противречности, Чајкановић тачно истиче разлоге с којих **Свето писмо** мора да буде предмет научног интереса: „Хришћанска је идеја, несумњиво, једна од најјачих у историји света [...]. Цео културни и политички живот био је упућен тим колосеком. Да ли је утицај хришћанства, пред крај старога и кроз цео средњи и нови век, био од користи или од штете по друштво — то је питање које нас се у овом тренутку не тиче: главно је у целој ствари да је тај утицај **постојао** [...]. Без познавања хришћанског покрета не можемо ми разумети ни **нашу** историју, јер цела наша културна и политичка историја из времена старе државе има црквено-хришћанско обележје" (стр. 7). Овакав став према **Светом писму,** одређен научним интересом, карактеристичан је, углавном, за све потоње радове Чајкановићеве.

У предавању о коме је реч налази се и једна занимљива оцена религије нашега народа (стр. 9—10): „Наш народ има чудну религију: интелигенција је, углавном, или потпуно апатична или скроз ирелигиозна; народна маса је, исто тако, или апатична или фетиш. Наши погребни и свадбени обичаји пренесени су, непромењени и недирнути, још из бронзаног доба. Када се сабере све, ми имамо не праву религију него **суперстицију.** Да ли је овај недостатак праве религије имао као последицу извесну моралну неосетљивост и незрелост, на коју се многи туже, или је све ово нетачно, о томе не говорим, премда је несумњиво дужност интелигентног дела нашег друштва да испита да ли то стоји једно с другим у узрочној вези".

У потоњим радовима, с обимном аргументацијом на широкој компаративној основи, Чајкановић је утврдио да је религија нашега народа у ствари претхришћанска, али се није упуштао (као ни „интелигентни део нашег друштва") у историјско-социолошку анализу тог бескрајног континуитета прастарих веровања и сујеверја, јединог хиљадугодишњег континуитета у живогу нашег народа, који је старинском „српском вером" штитио свој идентитет не само од православне Византије, исламске Турске и католичких Венеције, Аустрије и Угарске него и од цивилизације. А та историјска околност ограничава и чак доводи у сумњу високу Чајкановићеву оцену хришћанског морала: „хришћански је морал, у старом веку, врло енергично истакао један велики принцип, који је недостајао и класичним и оријенталским народима — принцип човекове равноправности и достојанства. Христове моралне реформе имале су да још на много широј основи изведу ону велику социјалну револуцију коју су у Риму отпочела браћа Граси, у Спарти Агис и Клеомен и за коју се била заложила и једна од најсимпатичнијих школа старога века — стоа" (стр. 8).

Ни у старом веку хришћански морал није био лишен противречности и управо зато је хришћанство и могло да постане државна религија и ефикасно средство за поробљавање не само туђег него и сопственог народа. У овој прилици, и кад излаже историју старозаветног и новозаветног текста (стр. 11 —16), и кад се посебно залаже да се у тумачење новозаветног текста уносе „знања из историје, географије, језика итд." (стр. 16), Чајкановић не узима у обзир

веома значајну околност: да је новозаветни текст настајао постепено, у различним фазама, у различним приликама и из глава различних људи, и да би већ због тога тешко могао да буде без противречности. Други део питања „да ли је утицај хришћанства, пред крај старога и кроз цео средњи и нови век, био од користи или од штете по друштво" оставио је без одговора како у овом раду тако и у потоњим радовима, као и целокупну критику религије. Али је, упркос томе, без икакве сентименталности, реконструисао српску претхришћанску религију као једину стварну српску религију.

Занимљиво је још једно место у овом предавању — о везивању демона (стр. 8—9), из старе персијске религије, у интерпретапији једног талијанског научника. То је објашњење „лепе приче како је Ксеркс, пошто му је флота претрпела бродолом, за казну, како нам прича Херодот, шибао море, и уз једно проклетство бацио у море окове, да га окује [...]. Херодот није добро разумео шта је радио Ксеркс. У мору, по веровању персијском, има много злих демона; ти зли демони живе на дну, и уколико су дубље утолико су гори: они су при првој експедицији Ксерксовој упропастили персијску флоту. Да се то не би поновило, покушао је Ксеркс да их веже, окује, и **зато** је бацио у море ланце. А што се тиче шибања мора, и ту је био, код Херодота, неспоразум. Окивање злих духова извршено је на свечан начин: то су извршили врачи, маги, и церемонија је била праћена ударањем чаробних штапића, и то је ударање дало Херодоту сасвим другу, погрешну идеју. Ксеркс је, дакле, далеко од тога да се понаша безбожно, извршио просто један обред из религије, односно суперстиције". На основу овог објашњења, које овде (у дигресији) указује на исти научни интерес за Библију као и за сваку другу религију, Чајкановић је у једном посебном раду открио прави смисао једне наше пословице (1914), а пола века после тога руски научник Сухов остао је при погрешном Херодотовом тумачењу (Философские проблемВИ происхожденИ**Р** религии, Москва, 1967, стр. 135).

„У бога су вунене ноге, а гвоздене руке" (1914)

Овај рад отвара низ Чајкановићевих радова којима се наш фолклорни материјал тумачи помоћу историје религије и компаративног метода.

Вуково објашњење пословице у наслову („не чује се кад долази, али се добро осјећа кад удари") Чајкановић оцењује као „невероватно, а можда и немогуће", јер није у складу с оним што се зна из историје религије. „Пре свега, примитиван човек замишља да су његов бог или његови богови сасвим **конкретни** и близу њему, и представа о невидљивом божанству, божанству које не можемо осетити, је у религији патријархалног друштва необична и неочекивана. Божански се нумен споразумева с људима, када им даје савете или када их кажњава, сасвим директно. Он се не крије, и не сакрива свој долазак. Такав је Зевс са својим громом, такав је Посејдон са својим ветровима и таласима, таква је Хеката са својом пратњом — сви они гласно јављају свој долазак. Сасвим **апстрактан** божански нумен јавља се само у савршеној религији, нпр. у јеврејској, где је бог Јаве страшан и недостижан. Према томе, Вуково објашњење, у коме се божанству приписује особина коју то божанство, у најбољем случају, има ретко — то нам објашњење мора изгледати одмах, на први поглед, **подозриво**" (стр. 153).

Други разлог против Вуковог објашњења Чајкановић налази у томе што оно није у складу с антитезом, фигуром „која је у пословицама уопште врло честа" (стр. 153—154).

Идући за правим смислом пословице, Чајкановић у продужетку свога рада (стр. 154—157), у доиста изванредној анализи, утврђује прави смисао везивања богова, које се у пословици сачувало као „драгоцени податак из наше старе религије" и које је у вези с обичајем да се о Оцевима везује и дреши домаћин. Ову анализу, нешто скраћену, наводим овде колико ради упознавања религије примитивног човека (који „представља себи" и „процес греха и одмазде сасвим конкретно") толико и као доказ да се у неким случајевима смисао фолклорног материјала може открити само помоћу историје религије:

„Ми у другом делу пословице имамо **казну** и **осећај страха**; у првом делу, дакле, морамо имати **одсуство** казне и **сигурност, безбедност,** онога који треба да буде кажњен. А

безбедан ће грешник бити само у том случају ако оно божанство које има да га казни није ту, управо ако **још** није ту, ако се тј. са казном **задржало** — ако са осветом **чека.** Ми смо малочас видели да се у религији наивног човека углавном не јавља представа о божанству које долази полако и нечујно, које се прикрада — да ли, сада, наиван човек познаје божанство које са казном оклева и чека? Свакако, познаје. Веровање у Немезис, Дику итд. заједничко је у свима религијама, и тај моменат и јесте оно што у савршенијим религијама подиже озбиљност религиозног морала. Наиван човек — а нас се овде тиче само религија примитивног човека — представља себи овај процес греха и одмазде сасвим конкретно. Божанство које има права на казну памти или бележи шта је човек скривио, и са казном чека. Оно ће, са чекањем, ићи чак тако далеко да ће се светити на другом и трећем колену; алегорија из јеврејске религије, да оцеви једу кисело грожђе а синовима трну зуби, начињена је према чисто народним религиозним представама. Зевс, по народном веровању, бележи на таблице или у „тефтер" људске грехе [...] Представа о божанству које са казном не **хита** позната је добро и у религији нашег народа — овде не мислим на хришћанску религију; религија код оријенталских хришћана у основи је она иста која је била и у претхришћанско доба — и за то имамо доказа у пословицама: „Бог бави, ал' не заборави"; „Бог дуго кроз прсте гледа"; „Бог је спор, али достижан"; „Бог не плаћа ни у петак ни у суботу, него кад је њему драго"; „Бог не суди сваких осам дана"; „Неваљале бог оставља за погибаони дан", итд.

Према свему овоме, имамо ми разлога веровати да и у нашој пословици бог са „вуненим ногама" треба да значи бога који не **хита**, који **чека.** У томе бисмо случају, у другом. делу пословице, **имали** потребну антитезу. „У бога су вунене ноге" требало би да значи: „Богу су ноге на неки начин спречене, задржане вуном, те не може да иде". Због тога је — тако треба разумети алегорију — спор. То је једино објашњење које можемо очекивати.

Сличну пословицу имају и Римљани: „Dii irati pedes lanatos habent", „Богови, када су гневни, увређени, имају вунене ноге" [...]

„Везивање" је играло и игра у празноверици **врло велику** улогу. Примитиван човек гледа на своје богове као на бића која су само јача од њега, иначе имају његове особине. Због тога их он не само моли и гледа да у њима изазове симпатије или сажаљење него их, када затреба, и грди, прети им, или гледа да их превари, итд. **Везивањем** празноверан човек жели да демона, ако је добар, привеже за себе, а ако је рђав, да га спречи да му не учини зло. Ксеркс је зато бацио окове у дубину морску да би везао зле демоне који су на дну, и ово везивање и шибање мора није била обест, како хоће Херодот, већ један религиозан акт |...]. Сатурн је био везан преко целе године вуненим конопцима, да не би побегао — што би могло имати фаталних последица, пошто је Сатурн божанство плодности — и тако је ово везивање ушло и у цитирану пословицу.

Сада нам може бити јасан и смисао наше пословице. Ми имамо овде посла са прастаром празноверицом. „У Бога су вунене ноге" значи: „Богу су ноге везане вуненим везама"; отуда се он не може да креће или се лагано креће. Он, дакле,полако иде, али је утолико страшнији када се свети. Он је, како се то каже у сродној пословици, **спор** али **достижан.**

Ми овакво религиозно-историјско објашњење смемо да примимо; ми, још, имамо права на претпоставку да је и у **нашој** старини постојао обичај везивања богова, штавише, смемо сматрати као сигурно да је постојао **исти обичај и у истој прилици** као и код Римљана. Код Римљана је, наиме, Сатурн био везан преко целе године, а дрешен о Сатурналијама, тј. о празнику **Коледа,** јер су Сатурналије падале у исто време, по свршетку свих могућих жетви, и имале исти смисао који и наш Коледо; ми, међутим, и данас у то време имамо обичај везивања односно дрешења. Словенин је, као и Римљанин, држао своје богове плодности преко целе године везане, да га не би оставили, а када би му они дали плодове, он би их, о празнику, из захвалности за једно кратко време дрешио. Тај је обичај пренесен доцније са фактичних богова на **оне који ће бити једном богови** — на **домаћина** — и код нас данас о Оцевима бива **дрешен** домаћин, који се **откупљује земаљским плодовима.**

Наша пословица — чији смисао, после свега што је го-ворено, не може бити у питању — даје нам према овоме један драгоцени податак из наше старе религије."

Из српског фолклора примедбе уз неколике пословице (1918)

Реч је о трима пословицама: „Кошта (га) као светог Петра кајгана", „Нуде се као Грци у апс", „Ако злотвора немаш, мајка ти га је родила". Примедбе се тичу порекла и смисла ових пословица и тако су зналачки израђене да човек мора да зажали што Чајкановић није стигао да се више бави оваквим послом. Примера ради наводим само један део тумачења треће пословице: „У изразу ‚мајка ти га је родила' имамо ми перифразу, и слушаоцу или читаоцу остављено је да погоди шта се том перифразом хоће да каже. Ко је тај кога је родила моја мајка? Вук и Љубиша одговарају: мој брат. Али да ли, осим мога брата, има још неко кога је моја мајка родила? Има, разуме се: то сам **ја сам!** Унесимо тај нов податак у нашу пословицу, па ћемо добити овај резултат: "ако и немаш злотвора, **ти си сам себи злотвор**".

Другим речима: ништа ти не вреди што ће други бити према теби расположени ако ти имаш луду главу и својим непаметним радом шкодиш себи. ‚Summus est inimicus qui latet sub pectore' — највећи твој непријатељ налази ти се у **грудима** — највећи твој непријатељ је **твоја памет** (стари су узимали да је срце центар за разум), рекао је један даровити римски песник, Публилије из Сирије. — Овако схваћена пословица могла би да издржи критику. Она би, пре свега, била сасвим истинита, јер је очевидно да је зла памет, зло расуђивање, зао темпераменат опасан непријатељ [...]. Идеју да човек сам себи може бити највећи злотвор, и да, најчешће, сам себе треба да криви за своје зло, чујемо свакога дана; то је једна од основних етичких идеја и налази се и у многим пословицама [...]. Најзад, пословица протумачена овако како ја предлажем садржи у себи духовиту перифразу: слушалац или читалац, чија је оштроумност стављена овде на пробу, биће пријатно изненађен кад се досети да је онај кога је његова мајка родила — **он сам**" (стр. 20).

У вези са религијом је само прва пословица, која је настала на основу шаљивих прича о свецима, каквих има много у нашем народу, посебно о св. Петру. Чајкановићево тумачење ове пословице занимљиво је и за (упоредну) историју религије, јер се заснива на легендама у којима су хришћански свеци приказани као паганска божанства (стр. 19):

„Да би се фраза могла протумачити, ваља знати пре свега који је облик ‚светог Петра' — да ли други или четврти падеж. У првом случају то би био такозвани генитив посесивни, и пословица би значила: кошта га као што је коштала кајгана која је припадала светом Петру, **или** која се износи пред светога Петра. У другом случају — ако би био четврти падеж — ово би била елиптична реченица, која би, кад се допуни, гласила овако: кошта га као што је светог Петра (у некој извесној прилици) коштала кајгана. Ово друго објашњење, на први поглед, изгледа вероватније. О светом Петру причају се, у нашем народу, многе шаљиве, фриволне приче. У тим причама светац се увек јавља као духовит старац, који уме да начини много лепих досетака на туђ рачун, али, с друге стране, и он често бива нагарављен и извуче дебљи крај. Свети Петар обично путује с Богом (два стална типа у народним приповеткама — као у старом веку Јупитер и Меркур, упор. Ovid. Met., 8, 616, Act. Apost., 14, 12), и на томе путу дешавају се често догађаји који, за високе путнике, нису баш врло пријатни.

У Летопису Матице српске сећам се да сам читао једну причу (из збирке В. Красића) у којој се каже како су Бог и свети Петар, на једном од својих путева, дошли увече у кућу неког пијанице и затражили конак. Домаћин није био код куће, а домаћица рече да ће их радо примити, али им не јамчи да ће ноћ провести на миру, јер њен муж, кад се врати пијан, бије све по кући. Гости пристану и на овакав конак, уђу у кућу, и легну поред пећи: Бог до зида, а свети Петар с краја, Око поноћи дође домаћин, пијан, зачуди се кад угледа у кући два ‚лопова', и почне их одмах бити, најпре светога Петра. Кад се овоме досади, замоли Бога да измењају места и тако поделе батине. Бог пристане, али тек што је размена била извршена, падне пијаници на памет: ‚Доста сам био овога с краја, да почнем сад овога до зида', па поново окупи туђи светога Петра, итд. — Шта је природније него помислити да је на оваком једном конаку свети Петар појео кајгану која му је доцније пресела?

При свем том, пословицу треба друкчије протумачити. У грчком постоји пословица ‚Скупа ли је кајгана светога Ђорђа!' Πολιτης, Παροιμιαι, I, 419). Ова грчка пословица постала је према једној легенди о светом Ђорђу [...]. Легенда прича о једном чуду које је свети Ђорђе учинио у Пафлагонији. Неки дечко начини светом Ђорђу кајгану [...] и однесе је у цркву. Наиђу

четири странца, трговца, да се помоле Богу, виде кајгану и поједу је. Али светац учини чудо и трговци не могоше изаћи из храма док сваки од њих није положио велики златан новац [...]. Кад су изашли из цркве, рекоше: "Свети Ђорђе, много ти је скупа кајгана; никад је више од тебе нећемо куповати". — Исту овакву легенду причају Грци и о Богородици [...].

Врло је, дакле, вероватно да је нашој пословици извор каква (византијско-грчка) легенда. Ми знамо да је византијска књижевност, усмена и писмена, дала нашој књижевности много позајмица, и то баш у пословицама и легендама [...]. Да ли је већ у византијском извору светог Ђорђа заменио свети Петар, не можемо рећи. Ми знамо да су се, код Византинаца и иначе, исте пословице и легенде приписивале често **разним** свецима [...]. Замена светога Ђорђа светим Петром могла је, дакле, бити извршена још у оригиналу (као што је свети Ђорђе већ замењен, у једној легенди, Богородицом, в. горе). Али, с друге стране, ми знамо да је свети Петар у византијским легендама и умотворинама мало познат (нпр. о њему у Политисовој збирки нема ниједне пословице, док их о светом Ђорђу, Димитрију, Николи има врло много), а у Срба је познат веома добро, и, штавише, он је ту личност сасвим згодна за неку скурилну историју каква је се могла замишљати као подлога нашој пословици. Према томе, вероватније је да је замена извршена пошто је пословица већ пресађена у српску књижевност.

Облик ‚светог Петра' — да кажемо његову граматичку вредност — према томе је генитив посесивни, као и одговарајуће речи у грчкој пословици о светом Ђорђу."

Из српске религије и митологије.
1. Мајка Југовића (1918)

На почетку овога рада (стр. 19—22) Чајкановић вели:. „Испитивања из области српска религије и митологије нису још постављена на реалну основу. Границе између историје и митологије нису јасно повучене. — У наредним чланцима чиним покушај да из традиције одвојим оно што припада митологији и религији, а не историји" (стр. 19). Одвајање митологије и религије од историје предмет је и низа каснијих Чајкановићевих радова. Зашто је овде за испитивање у овом правцу изабрао баш песму **Смрт мајке Југовића,** о-томе каже на крају рада (стр. 22): „Песма **Смрт мајке Југовића** може послужити као згодна полазна тачка за сва испитивања не само зато што је она, у циклусу косовских песама, једна од најважнијих већ и из чисто методичких разлога. Њена редакција нова је; редактор живи у модерним реалистичким идејама и, хронолошки, далеко је од херојског времена које описује; па ипак, при свем том, колико нам је драгоцених података сачувао он, нехотице, из те исте старине коју не разуме и игнорише;" И то што важи за ову песму, више или мање важи и за многе друге народне умотворине. „Сирови материјал народних умотворина", — наставља Чајкановић — „који нам издашно стоји на расположењу, богат је оваквим подацима, који чекају да буду констатовани; и не може бити сумње да ћемо, испитујући тај материјал. успети једном да подигнемо густу копрену са митске прошлости нашега народа".

Тога ради потребна је примена "**више**" **критике**, које пре Чајкановића није било („Наше народне песме нису систематски анализиране према потребама ‚више' критике, да бих се, кад ми затреба, могао позивати на готове резултате те ‚више' критике", каже он тачно на стр. 20) и коју је он зналачки применио у анализи песме **Смрт мајке Југовића.** После тога, одиста, с правом могао је да закључи: „Анализа садржине, ‚виша' критика народних песама, као што се види из овога примера, обећава добре резултате" (стр. 22). За жаљење је што сам није стигао више оваквих анализа да направи и што у томе скоро и да није имао настављача. „Добри резултати" које помиње односе се не само на р'еконструкцију мита него и на утврђивање старијих и млађих елемената у песми и с тим у вези њеног смисла и лепоте. Зато (изостављајући, углавном, аргументацију) наводим најважније делове ове анализе:

„У почетку песме (стих 17 идд) каже се да је **више** браће Југовића било девет бојних копаља, и **на** копљима девет соколова — очевидно је, дакле, да су копља била **пободена у земљу.** Копља је усадио у земљу, наместио на њих соколове, поређао око њих (или, можда, **везао** за њих, упор. песму ‚Смрт војводе Каице', стих 243 идд) коње и ‚лавове' (= ловачке псе), разуме се, неко **други,** а не сами Југовићи. Ми нисмо у недоумици шта све ово треба да значи:

копља, соколови, коњи и пси, у овом случају, **јесу посмртна жртва Југовићима.** Обичај овакве жртве на гробу има дубок религиозни смисао и познат је свима народима; из историје знамо врло многе примере, а у симболима сачувао се тај обичај и до данашњег дана.

Примитиван човек толико чврсто верује у загробни живот — који, по његовом схватању, није ништа друго него наставак овога живота, са свима манифестацијама и потребама — да са покојником меће у гроб, или му оставља на гробу, или спаљује (где постоји обичај спаљивања) сва бића и ствари које покојнику на оном свету могу бити од потребе. На гроб или на ломачу меће се оружје и опрема, одело, посуђе; па онда, на гробовима ратника и уопште моћних и богатих људи, убијају се коњи и (ловачки) пси, робови и робиње, жена (или жене) покојникове. То је апсолутан услов за продужење живота с ону страну гроба [...].

У песми се даље говори како је Југовића мајка покупила копља, соколове, коње и псе, и, с њима заједно, вратила се у двор. Зашто? Да ли због епизоде која почиње са стихом 39, и због које је потребно да коњ једнога од Југовића буде у двору? Ми у то нећемо улазити, али напомињемо да су стихови 26 идд **нелогични** и у **котрадикцији** са оним што је речено раније. Копља, соколови, коњи и пси јесу жртве манима (= душама) Југовића, према томе: то су предмети **повучени из употребе,** и имају остати на гробу. Шта ће ту с њима бити, то је питање без одговора: Кајичини другови не питају шта ће бити са соколом, коњем и оружјем остављеним на Кајичином гробу; дивски старешина не пита шта ће бити с коњем кога је везао над јамом где је бачен ‚луди' Јован; данашња српска мајка или сестра не пита шта ће бити с покојниковим оделом и осталим стварима које му је оставила на гробу. Главно је да се предмет који се жртвује **расходује, искључи** из употребе, а шта ће даље с њим бити, то се оставља случају. Ко би покушао да се тим предметима служи, да их употреби у своју корист, тај би одузимао мртвима оно што њима припада и што је битни услов по њихову егзистенцију и благостање на оном свету; такав човек ризиковао би да увреди мртве и изложи се њиховом гневу и освети.

Ако икоме, родбини је дужност да води рачуна о покојниковом култу — то јест, да му материјалним приносима (у храни, пићу, оделу и осталим потребама) омогући и олакша загробни живот (за који, као што смо рекли, по веровању примитивног човека постоје исти материјални услови који и за овај овде). Каква би из-гледала **мајка** која би са гроба своје деце узимала оно што је њима намењено? Каква би изгледала мајка Југовића кад би радила тако? Дајући одговор, ми се морамо ставити на гледиште оног друштва у коме су крвне жртве, жртве у живим бићима, постојале још **као стварност,** не у симболима. Југовића мајка која би покупила оружје, соколове, коње и псе и одвела их у двор изгледала би исто онако неприродна и немогућа као данашња српска мајка која би покупила хаљине свога детета, остављене на његовом гробу, и однела их кући за профану употребу; или која би, сама, потрошила оно што је детету спремила за подушје. Такву мајку немогуће је замислити, и због тога су стихови 26—29 у песми ‚Смрт Мајке Југовића' **неочекивани и немогући.**

Како да се објасни постојећа контрадикција?

Пре него што бих дао одговор на ово питање, морам учинити једну општу напомену. Наше народне песме нису систематски анализиране према потребама ‚више' критике, да бих се, кад ми затреба, могао позивати на готове резултате те ‚више' критике. Али ми о постању песама и њиховим ауторима, уопште о **епској техници** њиховој, знамо ипак нечег сигурног. Вукове напомене у предговору ка првој књизи другог издања, који је прештампан у државном издању (Београд, 1891) стр. XXV идд, веома су драгоцене [...]. Ове Вукове констатације — које, уосталом, важе за епску поезију свакога народа — потврђују и резултати критике Омирових песама (које су, кроз цео XIX век, испитиване свестрано и врло методички); њих може потврдити и наше сопствено искуство, јер смо ми врло близу времена када су јуначке песме стваране, и то време, уосталом, још није сасвим завршено. Ми, дакле, можемо рећи ово. Епске песме стварају се по извесном шаблону, са мотивима и ‚општим местима' (‚loci communes'), већ познатим и утврђеним. Према томе, свака песма може бити, и, строго узевши, **мора** бити, састављена из хронолошки **разних** елемената, старијих и млађих. По себи се разуме да се ти ‚старији' елементи, ти елементи унети из већ постојећих песама, састоје негде само у појединим речима или фразама (и тај је случај најчешћи); али се негде састоје у **читавим сликама и мотивима,** или у **подужим епизодама.**

Ја сам, за ову другу врсту, покупио приличан број примера у своме коментару уз ‚Женидбу Максима Црнојевића' (Бизерта, 1917). Неке од тих епизода уметнуте су у нову песму са пуно вештине и смисла, и чине са њом логичну целину; друге су уметнуте са мање вештине, више механички, и осећају се као туђа парчад (таква су, нпр., прва четири стиха у песми ‚Смрт мајке Југовића'); најзад, неке епизоде — било зато што им народни певач није разумео смисао, или што није обратио довољну пажљу — чине директну **контрадикцију са контекстом.** На једну од оваквих контрадикција скренуо сам пажњу у своме коментару уз .Женидбу Максима Црнојевића' (стр. 50: стихови 726—738 стоје у суптротности са осталом песмом).

Према овоме, није тешко наћи објашњење за нелогичност и контрадикцију у стиховима 26—29. Песма ‚Смрт мајке Југовића' састоји се **из две разне партије:** једне, која износи догађаје на Косову, и друге, која износи догађаје на двору (стихови 30—84). Те две партије нису од једнога аутора; прва је хронолошки старија, а друга млађа. Редактор целе песме нашао је епизоду о мајци Југовића, која, на лабудовим крилима, лети на Косово; о мртвим Југовићима; о жртви њиховим манима — **већ готову,** и он ју је, **не разумевајући јој смисао, потпуно механички метнуо као увод за песму о трагичној смрти мајке Југовића.** Стихови 26—29 имали су да послуже као спона **између два сасвим контрадикторна, једна другом не припадајућа косовска фрагмента.** Мало доцније видећемо да је супротност између првог и другог фрагмента још много већа но што нам то сад изгледа.

У стиховима 11 идд каже се да је мајка Југовића из-молила од Бога ‚очи соколове' и ‚крила лабудова', па је на тим крилима **одлетела** на Косово. Речи ‚очи соколове' могу бити фигура, метафора, за добар, оштар вид уопште: ‚очи соколове' значе очи оштре, снажне **као** у сокола, а не значе да је извршена стварна метаморфоза човечјег ока у соколово око или замена човечјег ока соколовим; онако исто као што фраза ‚Аргусово око' значи око (оштро) **као у** Аргуса, а не око **самог** Аргуса, у директном смислу те речи. Али ‚лабудова крила' нису фигура, већ **стварност.** Фигура би била да је мајка Југовића тражила, на пример, јеленске ноге (=ноге **као** у јелена): то је део тела који жена већ има, и метафора са јеленским ногама означила би само једну нарочиту (снажно потенцирану) особину, брзину и издржљивост људских ногу. ‚Лабудова **крила**, међутим, не може бити метафора, јер ту недостаје предмет на који би се упоређење односило — недостаје tertium comparationis. Југовића мајка, дакле, доиста је тражила и добила **крила, крила лабудова,** и на тим крилима — као што се у песми изриком каже — **одлетела је** она на Косово.

На тај начин, ми се налазимо **у пуној митологији.** Мајка Југовића, сасвим очевидно, **није обична смртна жена — она је митолошко биће.** Које? Њена појава на разбојишту, њен интерес за пале јунаке, и облик у коме се јавља, довољно је карактеришу. У германској митологији за погинуле јунаке интересују се **валкире;** оне долазе на бојиште, скупљају мртве и воде их у Одинову палату, у Валхалу. Валкире су сродне са нашим вилама, и јављају се често у облику лабуда. У српској митологији за јунаке се интересују **виле.** Оне другују са јунацима, помажу им у борбама, лече им ране, жале их и оплакују када им се деси несрећа. Тај мотив познат је, веома добро, и у народној и у уметничкој поезији; место других примера указујемо само на [...] стихове одличног тумача косовске епопеје, песника ‚Косовских божура', који је, пророчки јасно, разумео нашу митолошку прошлост. Виле, међутим, јављају се често у **облику лабуда.**

Ствар је, дакле, јасна. Ми морамо бити слободни од сваке рационалистичке предрасуде и констатовати да се мајка Југовића, **у овом једином аутентичном документу који је спомиње, јавља као вила.**

Мајка Југовића била је, дакле, вила, и нас ово ни најмање не изненађује. Вилинско, и змајевско, порекло епских јунака је факат са којим се свакога часа срећемо у српској митологији. У песми ‚Милош Обилић змајски син', стих 315 идд, каже се изриком:

Што год има Србина јунака,
Свакога су одгојиле виле,
Многога су змајеви родили.

У истој песми, то се тврди поименце за Милоша Обилића, Змај-Огњеног Вука, Рељу Бошњанина, Бановић-Секулу, Бановић-Страхињу, Љутицу Богдана, Краљевића Марка. Шта је природније него да се то прича и о Југовићима, утолико пре што су они чисто митолошке личности (историја о њима не зна ништа, упор. Павле Поповић, Преглед српске књижевности, стр. 74)?

Резултат до кога смо дошли бациће извесну светлост и на остале личности из косовског циклуса, на Југа Богдана и Југовиће нарочито. О томе биће говора на другом месту. Овде ћу изнети само још неке детаље који се односе на песму ‚Смрт мајке Југовића".

У песми се каже како је мајка Југовића молила Бога да јој да лабудова крила и како јој је Бог услишио молитву и дао јој крила. Тај податак налази се у стиховима 5—25, за које смо утврдили да чине најстарији слој у песми. Међутим, није тешко увидети да је овај податак секундаран и непотребан: вила је **сама собом** у стању да се претвори у лабуда, или да метне на се лабудова крила, и несумњиво је да је у првобитној песми и било тако; тек доцније редактор, који је живео у времену нових схватања, када су митолошке идеје почеле да бледе и ишчезавају, потражио је интервенцију хришћанског Бога.

Сличан анахронизам налази се у песми ‚Јован и дивски старјешина", стих 290 идд:

Пишти момче како змија љута,
Но га чула од планине вила,
К Јовану је брзо долећела.
Кад погледа лудога Јована
Е су њему очи извађене,
Уми њега водом калаџинском,
Па је вила Бога замолила,
И Јовану очи сатворила.

И ту је хришћански deus ex machina сувишан, јер вила **сама собом може да лечи очи,** упор. нпр. народну причу ‚Правда и кривда'. Овај неспоразум, у првом делу песме ‚Смрт мајке Југовића', још је један доказ за оно што смо напред рекли, да наиме доцнији певач доиста није разумео старинску епизоду са мајком Југовића на Косову.

Из напред реченога јасно је да ми, у ствари, имамо пред собом две песме, састављене у једну; једна од њих старија је, једна млађа, а у обе централно место има мајка Југовића. Ако се упореде портрети мајке Југовића у старијој и млађој песми, видеће се да у њима има извесне разлике. У првој песми мајка Југовића је **вила,** која је на бојиште дошла да ту изврши своју вилинску и материнску дужност. **Одакле** је дошла, да ли из двора или из **горе,** не каже се. У другој песми мајка Југовића је властелинка, која живи на двору, окружена својим снахама. Она, дакле, у тој другој, хронолошки познијој песми, **није више вила.**

Вила је шумско божанство; она је — ако њену генеалогију до краја анализирамо — божанство природе и природних појава; она је нераздвојно, **физиолошки,** везана за шуму, за потоке и језера, за облаке: ту је њено место, а не у двору. Тај закон има апсолутну вредност, в. за то епохално дело Манхартово (Mannhardt—Heuschkel, Wald- und Feldkulte, Berlin, 1904—1905, 1—11). Вила може ући у кућу смртнога човека, изродити с њим децу (в. мој предговор ка **Меглинки,** од М. Ј. Мајскога, Бизерта, 1918, стр. 50 идд); али је она у тој кући само **привремено,** и оставља је чим јој се за то укаже прилика. Видимо, дакле, да мајка Југовића, у другој песми, није више вила — њена личност сасвим је измењена, **лаицизирана.**

Све ово показује да контраст између прве и друге партије постоји у свима правцима, и да је хронолошка разлика, а нарочито разлика у схватањима, између аутора прве и аутора друге половине доиста огромна. Док се први аутор налази још у чисто митолошкој сфери, дотле је други аутор реалиста, **рационалиста,** и, може се рећи, — с обзиром нз време у коме живи — **декаденат,** јер је у чаробни митолошки апарат старинске српске епопеје унео прозаичног, стерилног хришћанског Бога, од горске виле начинио обичну дворјанку, из грандиозног погреба епских јунака одузео сву поетску драж, и начинио га неразумљивим.

Има још једно питање, не мање важно од оних која смо покренули.

Догађаји на двору, тежак али дискретан бол мајке Југовића и сцене поводом тога — најлепши део целе песме! — припадају другој, млађој партији песме, и чине част њеном аутору, који је, додуше, био рђав познавалац митологије, али добар песник. Питање је сада да ли у тој ‚млађој' партији има нечега из старе поезије, да ли у карактеру мајке Југовића има нечег старинског епског — другим речима, да ли је у лаицизираној мајци Југовића остало ипак нечег вилинског. — Ово суптилно питање не може се потпуно решити са материјалом који овде имам на расположењу; место тога решења, ја ћу овде дати само неколико напомена.

Најјача (и једина, уосталом) психолошка карактеристика мајке Југовића је њен отмен, дискретан бол и резигнација, њено ‚тврдо срце'. ‚Жалост мајке Југовића уопште нема суза, него је сува, оштра, а велика' (Павле Поповић, н. н. м.). Таква жалост је психолошки величанствена, њен опис уметнички савршен — **али да ли је то жалост српске жене и српске мајке? — Никада ни до века!** Жалост матере и сестре (разуме се; патријархалне матере и сестре) није приватан **осећај**, већ **дужност.** Жена је дужна не да жали свога мртваца дискретно, у себи, већ да ту жалост **покаже:** нарицање, сечење косе, бусање у груди, нису само случајне експлозије жалости, него неумитан закон, познат и чуван у **целом примитивном човечанству,** и чине један нераздвојно важан елеменат у култу мртвих [...].

Да у понашању мајке Југовића над мртвим синовима има нечег необичног, нечег што изненађује и вређа епскога Србина, осетио **је добро и сам певач.** Кроз редове може се прочитати да он **није одобравао њено понашање;** стихови 24 ид, 38 ид, 55 ид, израз ‚тврдо срце' су **директан прекор,** а у гневним речима:

Надула се Југовића мајка,
Надула се, па се и распаде

(стих 81 ид) осећа се сва индигнација певачева према неприродној мајци. Идеја, коју често чујемо и читамо, као да је у песми ‚Смрт мајке Југовића' изнесен тип српске мајке, према овоме, нетачна је: далеко од тога да мајку Југовића истакне као пример, певач просто реферише њено понашање, не пропуштајући да га критикује и поред њега метне своје знаке чуђења. Сасвим природно. Ми смо већ рекли да је аутор друге половине песме схватио мајку Југовића као жену, па зато с правом очекује да ће она вршити своје женске и материнске дужности.

Карактеристика мајке Југовића, дакле, није од млађег аутора, и није карактеристика српске **жене.** Али баш тај факат да ју је млађи аутор задржао, иако се не слаже с њом, значи да ју је он већ нашао готову у **старијој поезији.** Ми, уосталом, имамо за то и директан доказ: у стиховима 24—25 спомиње се како мајка Југовића није пустила сузе над мртвим Југовићима на Косову, а ми смо видели да цела партија 1—25 припада старијој поезији. У тој старијој поезији, међутим, мајка Југовића није смртна жена, већ **вила.**

Ствар је сада јасна. Понашање мајке Југовића колико не докликује смртној жени толико доликује и на свом је месту код **виле.**

Ако се, донекле, изузме Афродита, коју је **поезија** изопачила и срозала, може се рећи да, у **народној религији** свих Индоевропљана, женска божанства имају једну заједничку карактерну црту: то су страшна и неумитна, ледено озбиљна божанства. Сетимо се само Артемиде, Димитре, Паладе Атине, па онда наше свете Петке. свете Недеље, па **Огњене Марије,** са свима прописима и предрасудама које су везане за њен празник. Женска божанства су чувари, шампиони морала и правде (сетимо се Еринија, и улоге коју има Огњена Марија у нашој песми ‚Свеци благо дијеле'). Њихова одлика је чедност, дискретан женски стид и достојанство. Таква су највиша женска божанства, па су таква и нижа, женски демони вода и шума, са чијом нас је природом лепо и свестрано упознао Манхарт, у својој монументалној студији о божанствима шума и поља (в. горе). Српске виле могу бити покаткад добри, помажући демони, али су оне у основи свирепе, осветољубиве, каприциозне; оне одузимају људима памет, вуку их у дубине да их ту удаве; краљу Вукашину не даје вила да подигне Скадар; Милоша Обилића убија вила зато што има лепши глас од ње. У Вуковом речнику s. v. баждарина налази се цитат:

На водици вила баждарица,

Те узима тешку баждарину:
Од јунака оба црна ока,
А од коња ноге све четири

(упор. и песму ‚Марко Краљевић и вила водарица', из III књиге Петрановићеве збирке, стих 126 идд). Несрећник који нагази на вилинско коло, или вечеру, или иначе чиме увреди виле (Вук, Рјечник, s. v. вила), нека сам себи припише последице, јер за ту кривицу има да изгуби очи, или обе руке, или и сам живот. И само име вилино може бити табу: у Банату виле се често зову **дивне** (онако као што се Еринije еуфемистички називају **еуменидама = наклоњеним, милостивим** богињама). Вила може бити верна пријатељица људима које сама изабере, или који је, јунаштвом или лукавством, себи потчине; али њена љубав увек има у себи нечег одбијајућег, божански резервисаног, њена нежност пуна. је скрупула. Она милује своју децу, жали јунаке, али само кад ови спавају и кад је ничије око не може видети. Нико не види њену жалост и њену радост, никоме не отвара она своје срце — њени осећаји остају за смртне људе нерешена загонетка.

Мајка Југовића задржала је, дакле, и у доцнијој, јако рационалистичкој поезији, своју вилинску психологију и карактер."

Чајкановићевим опаскама које се тичу мртвачког култа и виле не могу се чинити никакви приговори. То вреди, углавном, и за његов прекор певачу реалисти и рационалисти што „је у чаробни митолошки апарат старинске српске епопеје унео прозаичног, стерилног хришћанског Бога, од горске виле начинио обичну дворјанку, из грандиозног погреба епских јунака одузео сву поетску драж и начинио га неразумљивим". Да је хришћански Бог „стерилан" за поезију, то је одавно утврђено, посебно у тзв. свађи око хришћанског чудесног на крају XVII и на почетку XVIII века. Али, срећом, како је сам Чајкановић утврдио, певач реалиста и рационалиста није „од горске виле начинио обичну дворјанку". С правом љут на њега због „стерилног хришћанског Бога" и због огрешења о погребни обред, Чајкановић му без довољно разлога уписује у грех контрадикцију између првог и другог дела песме.

Ма колико грешио у појединостима, певач није погрешио у основном: очувао је од почетка до краја песме „вилинску психологију и карактер" мајке Југовића, а то је довољно за јединство концепције које обезбеђује јединство утиска. Сем тога, вила може да узме облик лабуда, али исто тако може да узме и облик жене — и ту особину вилину, без обзира на погрешне појединости, певач је приказао без контрадикције. Напослетку, и надување и распадање мајке Југовића на крају песме не само да не противречи вилинском карактеру него је у пуном складу с њим: то је необичан бол необичне личности, то је демон који се надува и распада. Према томе, јединство концепције и јединство утиска углавном је очувано.

Далеко од „директног прекора" и „индигнације", од „критике" и „знакова чуђења", певач се диви мајци Југовића и пева о њој да би јој се и други дивили. По свему судећи, он није ни хтео да пева о вили него о необичној жени, о мајци која се после погибије мужа и синова нашла у мушком положају и покушала мушки да се понаша — непросечно, неприродно, као глава породице, као митско биће, као вила. Он је, очевидно, прибегао миту да би изразио огромне размере косовске несреће, за чије би представљање поступак просечне српске мајке и српске жене био исто толико недовољан колико и једно слово за писање књиге.

Српске народне песме. II. Песме митолошке (1918)

У кратком предговору назначена је друга Вукова књига као извор изабраних песама — „једина збирка народних песама до које се могло доћи у Бизерти" и изражено је жаљење „што се није могла употребити и шеста књига Вукових песама, Петрановићева збирка" и друге. О називу је речено да „није, можда, сасвим коректан, јер, строго узевши, не може да обухвати све песме овде објављене", да би можда „било згодније рећи **староверске** или **религијске** песме", али да није тако учињено да се не би у наслову нашла ређа реч.

Занимљив је и избор песама:

1. Свеци благо дијеле,
2. Опет то, али друкчије,
3. Ђакон Стефан и два анђела,
4. Огњена Марија у паклу,
5. Бог ником дужан не остаје,
6. Кумовање Грчића Манојла,
7. Јован и дивски старјешина,
8. Браћа и сестра,
9. Мујо и Алија,
10. Змија младожења,
11. Опет то, али друкчије,
12. Наход Симеун,
13. Опет Наход Симеун,
14. Цар Дуклијан и Крститељ Јован,
15. Часни крсти,
16. Цар Константин и ђаче самоуче,
17. Како се крсно име служи,
18. Ко крсно им'е слави, оном и помаже,
19. Свети Никола,
20. Женидба краља Вукашина,
21. Зидање Скадра,
22. Душан хоће сестру да узме,
23. Женидба Душанова,
24. Наход Момир,
25. Марко Краљевић и вила,
26. Царица Милица и змај од Јастрепца,
27. Секула се у змију претворио,
28. Опет то, али друкчије,
29. Женидба Змај-деспота Вука.

Подацима из ових песама Чајкановић ће се обилато користити у својим радовима о митологији и религији.

Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић (1921)

Осим уводних напомена о значају и природи Бадњег дана и Божића (стр. 258—260), овај рад има четири поглавља: I Задушнице (стр. 260—269), II Врачања и гатања (стр. 269—273), III Печеница (стр. 273—281), IV Полаженик (стр. 281—285) и на крају Напомене (стр. 285—288). Резултати овога рада ушли су у рад **Бадњи дан и Божић,** који је унесен у Задругино издање, али не и богата аргументација, која се не може заобићи у научним разматрањима, а исто тако ни уводна напомена о „најпознатијим и најпопуларнијим празницима у нашем народном календару" (стр. 258), коју због њеног значаја наводим овде:

„Кад је реч о празницима српског народа, два се празника морају споменути на првом месту: слава и Бадњи дан или Божић. То су најпознатији и најпопуларнији празници у нашем народном календару. Оба празника наслеђена су из старинске религије, и тек у току времена добили су санкцију цркве и до извесног степена христијанизирали се. И један и други имају подједнако висок углед. Разлика је само у томе што је слава, оваква каква је, празник (бар данас) специфично српски, док се за Божић то не може рећи: у накнаду за то, за Божић је везано несравњено више обичаја, и он је (противно слави, која је, у основи, пуна озбиљности и тешких религијских обавеза), у истини, празник весеља и неограничене религијске слободе. ‚Нема дана без очнога вида, Нити праве славе без Божића', биле су прве речи слепог игумана Стефана када је, о Бадњем вечеру, узео гусле у руке (Горски вијенац, 2452 ид).

Слава је, у ствари, помен предака и ништа више. Цео обред о слави врло је прост и своди се на ,устајање у славу", на спомињање умрлих предака, и жртву (у хлебу или кољиву, и вину) која се тим прецима приноси. Напротив, Божић је празник јако компликован. Он је морао такав изгледати још у претхришћанском времену, јер су, тада још, као што ћемо видети, везиване за њега неколике религијске идеје. Свему томе додала је хришћанска црква своја објашњења и симболе. Данашњи наш Божић састоји се, према томе, из елемената хришћанских, који су малобројни и секундарни, и из старинских, паганских елемената, који су многобројни и битни. Од интереса је сада знати који су то старински елементи, и какав је карактер имао старински српски празник који је доцније замењен, и потиснут, хришћанским Божићем."

Резултати овога рада наћи ће место у низу каснијих Чајкановићевих радова, посебно у студији **О врховном богу,** и претрпеће (в. о томе доле) критику Богатирјова.

De argumento et fontibus proverbii serbici 4 Vuk (1921)

Како се види из прве реченице (стр. 65), Чајкановић је овај рад саставио на латинском (1920 г.) на подстицај Павла Поповића. Томе подстицају, свакако, дугује се низ Чајкановићевих радова на латинском језику. Овај рад, **О садржини и изворима српске пословице 4 Вук,** у вези је са религијом утолико што пословицу о којој говори: „А зашто шиче на свеца?" објашњава прича о вуку који је, зарекавши се да не коље и не једе месо, пошао у пустињу да се посвети, па наишао на гуске и појео гусана, а затим се на суду бранио поменутом изреком. За вука, који има веома истакнуто место у српској религији, Чајкановић се и иначе веома интересовао (в. доле). У овом раду сву пажњу посветио је трагању за изворима пословице и нашао да су византијска и српска рецензија исте или сличне, да једна другу објашњава, да једна другу допуњује (стр. 69), з на крају (стр. 70) иста поступак препоручко је и другим испитивачима: да се не задовољавају само збиркама пословица, него да се обраћају обилнијим изворима, многобројним причама посебно.

Из наших народних пословица. Примедбе и коментар (1921)

У вези с митологијом је само коментар пословице „Не познаје Ђуро своје жене" (стр. 209—210). Из народних песама и пословица — у којима је „име Ђура типично" „за пијаног човека, за бекрију који се никад не трезни и не зна шта ради" — види се „да је од Ђуре, у српским умотворинама, створен читав један тип, читава митолошка личност, какав је нпр. био Херкул код Грка, или Тор код Германа, и толике сличне личности у народним приповеткама". — Да и пословице о Херкулу (тј. Хераклу) имају видно место, на то је Чајкановић скренуо пажњу још 1910, у раду **Pisandrea,** стр. 239, као што 1914, у раду **О Зенобијевој збирци пословица,** није пропустио да спомене пословице с религиозном тенденцијом — „с гледишта стоичке филозофије" (стр. 10) и податак да је Клеарх волео „фабулозна бића из бајака" (стр. 23).

Друге две пословице које се овде коментаришу: „Ако злотвора немаш, мајка ти га је родила" (прештампан коментар из 1918, в. горе) и „Није ти крава на ногу стала" немају везе с религијом. Уводне примедбе исто тако (стр. 203—205), али су оне веома корисне за сваког испитивача пословица, посебно због задатка који је Чајкановић себи и другима постављао и који је сам изврсно извршавао: „задатак коментатора пословица двојак је: да пословице којима је тумачење потребно протумачи, уколико је то могуће, и да тумачења која су већ дали скупљачи, или која постоје у народу, проконтролише" (стр. 205). Какво је стање било до Чајкановића, о томе читамо на стр. 203: „У најглавнијим зборницима српских народних пословица [...] пословице су најчешће само регистриране, а нису објашњаване.

Изузетак у томе чини Вук, који је покушао да велики број пословица протумачи [...]. Нарочите студије, историјске или компаративне, у циљу да објасни ову или ону пословицу, Вук није правио, чак је неке пословице рђаво протумачио, иако му је право тумачење било ту, под руком; па ипак, његов је коментар оштроуман и готово увек добар, и чини изузетак међу свима. Даничић уопште није објашњавао пословице. Остали тумачи, уколико их има, имају условну

вредност само у том случају ако објашњење узимају из народа. Иначи су њихова објашњења или проста парафраза пословице или су рационалистичка [...]. Овакав метод рада комотан је, не захтева много ни спреме ни труда, али су резултати јалови и наивни.

Ми данас, иако нас од првог издања Вукових пословица раздваја пуних осамдесет година, иако пословице које је Вук забележио, у већини, и сада још употребљавамо, нисмо за многе од њих још у могућности да их разумемо, или их схватамо и употребљавамо криво". На жалост, ни после Чајкановића — поред Вука, он је други изузетак — стање се није много променило. И данас су многе пословице из Вукове збирке необјашњене, а међу њима није мали број и таквих које су за савременог читаоца потпуно нејасне. Још је мање проучавана судбина Вукових пословица (и пословица уопште) у књижевности, у књижевним делима и у теоријским разматрањима о књижевности (какво је, на пример, Потебњино дело Изъ лекцій по теоріи словесности. Басна. Пословица. Поговорка, Харьковъ, 1894, стр. 82 идд, где су Вукове пословице употребљене колико и Даљеве).

Имена од урока (1922)

Овај рад је унесен у Задругино издање као један од значајнијих радова Чајкановићевих из области религије и митологије. У њему је, на основу озбиљних историјских и компаративних студија, у знатној мери објашњена важна улога особених имена у веровањима, врачањима, култовима, обредима, обичајима, и ова објашњења биће од посебне користи свакоме, између осталог, и за разумевање усмене књижевности и низа дела из писане књижевности. Сем тога, овај рад представља драгоцену основу (и подстицај) за даља испитивања — и ван оквира религије и митологије — функције особених имена, која се јавља у веома сложеном виду, како показује и недавно објављено, обимно дело Клода Леви-Строса у четири књиге **Mythologiques,** Paris, 1964— 1971 (в. књиге Du miel aux cendres, 1966, и L'homme nu, 1971, Index general под nom propre и noms propres).

Мотиви прве арнаутске песме о бoју на Косову (1923)

На истом месту где и овај рад објављена је у албанском оригиналу и српском преводу Гл. Елезовића **Једна арнаутска варијанта о бoју на Косову** (Архив за арбанаску старину, језик и етнологију, књ. I, св. 1—2, стр. 54—67) — „нарочито због мотива које она садржи" (како каже Елезовић на стр. 66).

У вези с том песмом Чајкановић је на почетку наведеног рада саопштио „неколике опаске" о албанској и српској епској поезији: „Да се наша епска поезија не сме сматрати као продукат искључиво српски, као целина која је постала само у нашем народу и која се може разумети само у оквиру наше историје — то је и до сада било мање или више јасно за сваког модерног фолклористу. Арбанаска песма о косовском бoју може овакво схватање само да потврди" (стр. 68).

Даље Чајкановићеве опаске односе се на Милоша Обилића код нас и код Албанаца:

„Интересантно је да је у арбанаском епу централна личност **Милош.** Од њега тражи султан градове (266 идд), и он је тај који, без Лазара и чак против Лазара (291; 294 ид), организује отпор. Према томе, ако би се српска епопеја о косовском бoју, оваква какву је имамо сада, и могла назвати именом **Лазаревим** [...], арбанаска епопеја о истом предмету није ништа друго него песма **о Милошу.**

Такво стање ствари извесно је старије, примитивније. Оно нам чак даје права на претпоставку да је можда и у српском косовском циклусу, првобитно, главну улогу играо Милош (или какав епски јунак на чије је место дошао Милош Обилић). Ми, доиста, видимо да је и данас добар део песама груписан око **Милошевог гнева,** као у „Илијади" око гнева мирмидонског јунака Ахила, на кога нас, уосталом, Милош подсећа и по својој снази и јунаштву [.. .], по младости [...], по лепоти [...], и, донекле, по својој кентаурској природи [...].

Милош је херој јужнозападног дела нашег народа, нарочито Црне Горе. О њему је забележено доста песама у Босни (Петрановићева збирка?), али највећи и нарочити култ има он у Црној Гори. Довољно је прочитати одговарајућа места у ‚Горском вијенцу'. Међутим, из арбанаске песме види се да је Милошев култ познат и изван граница Црне Горе, у правцу ка југу, у елементу који није српски. Стихови 463 идд (они су, свакако, оригинални арбанаски, јер немају паралеле у нашој народној поезији), у којима се за Милоша везује постанак лековитог, топлог извора, довољно га карактеришу као **хероја који лечи,** отприлике као Херкула или можда Ескулапа. Из историје религије знамо да се хероји који лече радо везују за топле, лековите изворе.

О Милошевој традицији међу Арбанасима знам нешто и из свога искуства. Када сам, за време арбанаских операција 1912, био са четом у околини Елбасана, казивали су ми за неке Арбанасе, домороце, да су потомци Милоша Обилића. У Охриду имао сам прилике да видим једну сабљу (врло просту, уосталом, и свакако млађу од 18. века), која је била тобоже сабља Милошева. Све ово значи да је Милош херој који је имао свој култ и традицију и међу Арбанасима и међу Србима. Он је, дакле, не само српски него и арбанаски херој" (стр. 68—69).

Ради фиксирања неодређене и врло компликоване Милошеве личности Чајкановић препоручује истраживање албанске традиције (стр. 69—70).

Међу мотивима албанске песме утврђује заједничке српске и албанске (сан, отпуштање војника који су нерадо пошли у рат или који су „нечисти", ухођење војске, покушај да се сакрије право стање ствари, два побратима, Милошево јунаштво и пропаст, клетва, етичко објашњење турске победе) и чисто албанске (превођење војске кроз море, које је пред војском устукнуло, истеривање воде из камена, покушај младих девојака да војску саблазне, кључеви које Милош носи у брковима, ходање Милоша без главе, постанак лековитог извора на месту где је Милош „остао"). „Сви ови мотиви су **мотиви из народних приповедака** (Märchenmotive) и њихово обиље, у релативно краткој песми, пада у очи.

Међутим, баш та фантастична садржина, и фреквенција њихова, био би један разлог више да су ти мотиви доиста домаћи арбанаски. Ако се, наиме, упореде грчко-арбанаске приповетке из Ханове збирке са нашим народним умотворинама (у том погледу учинио је врло добар почетак г. Јеремија Живановић, у чланку "Јован и дивски старјешина" (Просветни гласник, XXI/2, 1900, стр. 477 ид), може се видети да су **Арбанаси** били ти који су (од себе или као посредници) дали нашој народној поезији доста Märchen-мотива. На исти закључак наводи нас, ево, и арбанаска песма о бој на Косову" (стр. 70—71).

Остале примедбе Чајкановић саопштава „у кратком коментару арбанаске песме" (стр. 71—77). Неке су у вези са религијом и митологијом, и у њима су више или мање објашњени: **пророчки снови** („специјално, тешке катастрофе, митске и историјске, морају бити **предсказане**"; „пророчки снови и визије јављају се често у два маха"; „тумачење снова оријенталског је порекла"), **отклањање рђавог знамења** (фразама: „Нека је сретно", или „Сан је лажа, а Бог је истина", или „На сну дошло, на сну и отишло", и т. сл.), **орао** („символ власти, атрибут владаочев, знамење победе" од античких времена до новог века, „своjом појавом, на јави или у сну, предсказује он престо, или уопште велику добит и победу"), **божанство на десном рамену** (в. доле посебан рад о томе, „Светац на десном рамену"), **сунце и месец** (као атрибути владаочеви: „сунце је, у оријенталским религијама, атрибут владаочев — владалац је често ‚син' сунчев или исто што и сунце", а месец, чији култ потиче из парсизма, „може, код муслимана, такође да симболизира владаоца", па, „према томе, пропаст сунца и месеца су, директно и ео ipso, и пропаст владаоца"), **растављање воде** („вода која се, магичним начином, раставља, цепа надвоје, да би се могло прећи на другу страну, налази се „често у приповеткама, у античким и средњовековним легендама), **опроштај пред смрт** (узима се од оних који ће да умру и траже га они који ће да умру, тако и ратници један другом алале крв), **неповредивост епских јунака** („или има само једна могућност да буду рањени" — као Ахил у пету и Сигфрид у плеће), **коњ са натприродним особинама** (такви су Милошев виловити Ждралин и Марков Шарац код нас, Ксант у „Илијади", Грани у северногерманској митологији, Фалада у Гримовој приповетки; међутим, у албанској песми Милош јаше аткињу, кобилу, и Чајкановић мисли да то није случајно: „Милош Обилић је, по свом најдаљем пореклу, какво митско биће блиско кентаурима"; „њега је, по традицији, ‚кобила родила', и зато није немогуће да аткиња у старијим

митовима стоји с њим у вези као отприлике што стоји у вези, у народним приповеткама, крава или коњ у којима се налази душа **материна,** са својим дететом које помаже"), **нечистота телесног додира са женом** (због таквог додира човек постаје нечист, урокљив, неотпоран према утицају злих демона, и зато „борци, за време рата, избегавају додир са женом"), **побратим** (у епској поезији, приповеткама, митологији; „Иван Косанчић и Милан Топлица вероватно су дублети једне исте митске личности, јер имају једнак етимолошки постанак" — в. Маретићеву студију о нашој народној епици), **ходање без главе** (по легенди, св. Дионисије Париски је „однео своју одсечену главу са Монмартра чак у Сен-Дени", постоји и скаска о одсеченој глави која се креће на пут, мотив о Милошевој одсеченој глави мора да се испита у вези са главом Адонисовом и Вуковом песмом „Обретеније главе кнеза Лазара"), **чуђење и магија** („чуђење има негативно, уништавајуће дејство на сваку магичну радњу, отуда примитиван човек не воли кад се ко каквом његовом послу зачуди, и против тога предузима разне мере као утук"; у албанској песми девојка се зачудила и онемогућила да Милош на магичан начин оживи), **кобно задоцњење** (Милош је морао да умре „само због неколико тренутака задоцњења"; у митовима и скаскама свих народа радо се препричава „мотив да је овај или онај јунак, или цео људски род, тако рећи за длаку проиграо своју бесмртност" — нпр. Гилгамеш и Александар Велики), **постанак топлих извора** (често се доводи у везу са херојима), **катастрофа због моралне покварености** („да морална покварености мора бити узрок катастрофе, то је основна идеја у косовском миту").

Убијање вампира (1923)

Унесено је у Задругино издање и због значаја теме и због њене обраде. „Тема је интересантна, али је велика", и много је писано о њој код нас, каже Чајкановић (стр. 269). и зато се ограничава само на оне новинске податке о појави вампира у селу Тупанарима (срез власенички) „који за историју српске религије казују што ново" (а „цео догађај има предност утолико што у неким тачкама допуњује и објашњава раније податке о вампирима и о убијању вампира").

Али, и поред тог ограниченог задатка, овај Чајкановићев рад је најбољи рад код нас о вампирима. Ту он, с пуном спремом после дугих историјских и компаративних студија, поуздано врши реконструкцију старе српске религије, прецизно одвајајући старије од млађег. Ту он формулише и један закључак од општег значаја за реконструкцију религије: „Народ је у свима својим обичајима уопште, а нарочито у погребним обичајима, врло конзервативан; ако и дође ново схватање, нов обичај, народ ће поред њега задржати и онај стари, или у потпуности (као што је случај са глоговим коцем и спаљивањем) или у супституцијама и симболима" (стр. 283).

Српске народне песме. Друга књига, митолошке и друге различите песме (1924)

У ову збирку унео је Чајкановић 25 песама:

1. Ко крсно име слави, оном и помаже,
2. Свеци благо дијеле,
3. Слава светог Аранђела,
4. Царица Милица и змај од Јастрепца,
5. Влашчићу Павлу побјеже вила,
6. Највећи гријеси,
7. Материна клетва,
8. Кумовање Грчића Манојла,
9. Цар небесни жени сунце,
10. Цар Дуклијан и Крститељ Јован,
11. Бог ником дужан не остаје,

12. Сиротна мајка,
13. Љуба богатога Гавана,
14. Рођење Христово,
15. Часни крсти,
16. Огњена Марија у паклу,
17. Ђакон Стефан и два анђела,
18. Вилин чудесни град,
19. Јован и дивски старјешина,
20. Наход Симеун,
21. Диоба Јакшића,
22. Женидба Јова Будимлије,
23. Секула се у змију претворио,
24. Браћа и сестра,
25. Змија младожења.

Од ових песама, у збирци од 1918. налазе се (између заграда бележим број из 1918): 1(18), 2(1), 4(26), 8(6). 10(14), 11(5), 15(15), 16(4), 17(3). 19(7), 20(12), 23(27), 24(8), 25(10).

Изабране песме подељене су, у предговору, на три групе: „Првих осам песама су религијске — у њима се јасно виде старинска религијска схватања. Најдрагоценији комад у целој овој групи је песма ‚Ко крсно име слави, оном и помаже'. То је, извесно, најлепша, најдирљивија химна српском крсном имену. Песме 9—17 су митови и легенде, и то 8—13 незнабожачке, а 14—17 хришћанске или бар похришћањене. Најзад, у песмама 18—25 имамо мотиве из народних приповедака" (стр. 3—4).

На почетку кратког предговора налази се важна напомена о религији и митологији у нашој народној поезији: „Српски народ имао је, у далекој старини, велики број верских песама. Међу ‚женским' песмама у збирки Вуковој, Петрановићевој, Красићевој и другим збиркама, има их доста које су остале из тих старих, незнабожачких времена. Неке од тих песама, са преласком Срба у хришћанство, промениле су, мање или више, своју садржину, али већина је остала у старим традицијама и сачувала и садржину и форму, углавном, нетакнуту.

Исто тако, имао је наш народ и богату митологију, и његово епско песништво обиловало је различитим митовима о боговима и херојима. Али снажни историјски преокрети, какви су косовска катастрофа и борбе са Турцима, учинили су да се старински митови преиначе и вежу за нове личности. Ти лепи митови везани су сада за имена Марка Краљевића, Милоша Обилића и других косовских јунака. Најзад, у наше песништво — и у ‚мушке' и у ‚женске' песме — продрло је, с временом, и много мотива из народних приповедака" (стр. 3).

Ова напомена је у исти мах и упутство у којим правцима првенствено треба да тече испитивање наших народних песама. али већ се завршава пола века, а многа важна испитивања једва да су започета. У лирском песништву, на пример, за низ врста (нарочито за тзв. обредне песме) треба направити озбиљне историјске и компаративне студије, а у епском песништву за поједине циклусе и велики број појединих песама. Исто то вреди и за пословице, загонетке, приповетке. Тек пошто се обави тај посао, који је сјајно започео Чајкановић, моћи ће поузданије да се говори о степену оригиналности, правом смислу и естетској вредности наших народних умотворина.

Божићна слама (1924)

Резултати овога рада (али не и цела аргументација) ушли су у рад **Бадњи дан и Божић**, а затам, у већој или мањој мери, и у неке друге радове. Према томе, овај рад, у коме је смисао просипања сламе на Бадњи дан и Божић систематски и с потребним научним апаратом изложен, задржава сву вредност кад је у питању научни интерес.

Бадњи дан и Божић (1924)

Уз овај наслов Чајкановић је напоменуо: „За овај чланак употребио сам два своја рада о божићним обичајима, од којих је један објављен у Годишњици Николе Чупића, 34(1921), а други ће бити објављен у Прилозима за књижевност, језик, историју и фолклор" (стр. 40). Први рад је **Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић,** а други **Божићна слама.** На ове радове Чајкановић се позива у каснијим својим радовима, свакако зато што су потпунији и са научним апаратом. У Задругино издање унесен је чланак **Бадњи дан и Божић** (сажет и без научног апарата, као и већина чланака објављених у СКГ) зато што је приступачнији читаоцу и што запрема мање простора.

Студије из религије и фолклора (1924)

То је књига која садржи — поред напомена, регистра и објашњених места (стр. 168—183) — 15 радова:

1. Гостопримство и теофанија,
2. Магични смеј,
3. Субота — ђачка бубота,
4. „Пуштање воде" о Великом четвртку,
5. Кумство у капи,
6. Да ли су стари Срби знали за идоле?,
7. Секула се у змију претворио,
8. „Не бојим се никога до Бога",
9. Сахрањивање под прагом,
10. Доњи свет у јами,
11. Вуна и лан,
12. Туђ погреб,
13. Oleum et opera,
14. Људски и животињски полаженик,
15. Свети Сава и вуци.

Сви ови радови, засновани на озбиљним историјским и компаративним студијама, значајни су и по темама и по обради.

За Задругино издање, због ограниченог простора, изабрани су: 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 11. То су све теме од огромног значаја не само за историју религије и митологије него и за социологију, психологију, историју културе, за низ друштвених наука: љубав и мржња према странцима (1), жеља да се смрт победи смехом (2), 6ијење ђака у оквиру култа биљака (3), кумство (5), претхришћански идоли у облику крста (6), култ животиња као људских предака (7), култ умрлих чланова породице (9), однос религије према тако широко употребљаваним стварима као што су вуна и лан (11).

Иоле потпунији преглед Чајкановићевог рада на историји религије и митологије не може се ни замислити без ових студија, иако он поједине резултате до којих је у њима дошао саопштава у каснијим својим радовима, посебно у студији **О врховном богу.**

Од изостављених сгудија само су три чији су резултати исцрпније саопштени у каснијим радовима: **Доњи свет у јами** (у **Доњем свету код старих**), **Људски и животињски полаженик** (у **Три божићна обичаја**), **Свети Сава и вуци** (у прва три поглавља, посебно у истоименом поглављу студије **О врховном богу**); остала четири. да је било више простора, требало је да уђу у избор: нарочито "**Пуштање воде**" о **Великом четвртку** (опширна студија, пуна драгоцених података из мртвачког култа, често навођена у каснијим радовима), а затим „**Не бојим се никога до Бога**" (где је ова честа изрека епских јунака протумачена помоћу историје религије), **Oleum et opera** (где је ова стара пословица такође протумачена помоћу историје религије) и **Туђ погреб** (где је мртвачки култ одређен као породични култ).

И на резултате у овим радовима мислио је Чајкановић кад је на почетку књиге (стр. 1) записао: „Чланци у овој књизи треба да послуже као претходни радови за дело о српској религији и митологији. У њима се, међутим, често додирују питања од општег интереса (нпр. о постанку гостопримства, о значају ‚магичног смеја', о сеновитом камењу, о остацима митраизма, итд.). То нас не треба нимало да изненади. У обичајима и умотворинама српског народа има велики број изванредно старинских остатака, и због тога се кроз српски материјал може конструисати не само српска религија него и најстарије религијске форме уопште".

Иако веома кратак, овај предговор јасно показује да је Чајкановић већ 1924. имао утврђен задатак (да изради дело о српској религији и митологији) и одређен метод, историјски и компаративан (којим се „кроз српски материјал" конструише „не само српска религија него и религијске форме уопште"). То најбоље илуструју **Гостопримство и теофанија** и **Магични смеј** у овој књизи.

Најважнији резултати студија које нису унесене у Задругино издање:

„Пуштање воде" о великом четвртку

Поред увода, студија има пет поглавља (стр. 56—84). У уводу (стр. 56—57) дат је опис пролећног обичаја хомољских Срба, који „даје утисак велике старине": „Свака жена којој је умро ма ко из куће или фамилије спреми три, пет или седам корена жутог кукуруза, неколико колачића од пшеничног брашна, онолико воштаних свећица колико има гробова у породици, једну букову дашчицу направљену на Светог Јована, и букова жара у кадионици. Кукурузи и колачићи спреме се још пре зоре, метну, заједно са свећама, у 'једноданку' котарицу (котарицу што је за дан исплетена), и носе се на реку или поток. Чим која жена дође на реку, прекрсти се, обрнута истоку, и тражи по води белутке, који морају бити бели, округли и велики као јаја од пловака и гусака, а на броју да су пет, седам или тринаест. Како који камен нађе и издигне из воде, она се прекрсти, пољуби га, и метне поред себе на десну страну. Затим се поново прекрсти, потопи у воду крпу платна, и по њој поређа белутке, и то најпре највећи, и после редом, све мањи и мањи, па онда речно корито испод крпе прочисти од лома, лишћа и камена, да би вода брже и правилније текла.

После овога **метне** на обалу букову дашчицу, и за њу залепи свеће. Свака свећица мора се запалити само на распиреном жару, а нипошто једна од друге. Сад метне грумен тамјана, нешто босиљка и чубра на онај жар, и трипут окади свеће, врг, колачиће, корење и ону воду. После овога **пушта воду** за душу мртвима, тј. напуни врг водом, сипа воду преко крпе и белутака, и говори у себи: ‚Да се види на онем свету мом Јовану, Милисаву, Павлу, Лазару' (или већ како се буду звали њени мртви)! Сваком покојнику даје се за душу по три врга. Кад ово сврши, прекрсти се и поново пушта воду сунцу, месецу и осталим небеским телима, ‚да би Бог подарио здравље свима што су у животу'. Затим, као оно на гробљу, даје из руку осталим женама корење и колачиће, опет за душу умрлих. Пошто сврши давање из руку, жар проспе, а кадионицу или разбије о један белутак или је метне у ракље којега дрвета крај реке, па се прекрсти и врати кући. Уз пут даје из руку сваком кога сретне или стигне. Што преостане, подели код куће деци; Деца морају свој део појести у кући, а никако ван ње. Које се дете случајно измакне напоље, верују да ће се идућег Великог четвртка и њему пуштати вода.

Негде овог пуштања воде нема, на пример у Изворици. У неким селима пак пуштају воду у кујни, сипајући је преко прага, на пример у Рибарима. Том приликом обавља се све као и на реци (само нема потапања крпе у воду и давања из руку међу женама)".

У првом поглављу (стр. 57—71), уз помоћ многих података из веровања разних народа, објашњено је зашто се вода излива над прагом и преко белутака. „У доњем свету, према општем схватању и семитских и индоевропских народа, влада вечита жеђ [...]. Према томе, једна од највећих брига у култу мртвих јесте да се мртвима дотури вода, на време и у довољној количини" (стр. 57). За то постоје разни начини. „Најпростији начин је да се покојнику да вода **непосредно** — да се остави тамо где ће је његова душа моћи да нађе (нпр. на место где је покојник издахнуо, или под столом за време даће), или да се излије на његов гроб. Код Срба,

међутим, много је популарнији други, посредан, може се рећи симболичан начин: вода се даје **другима,** а намењује покојнику" (стр. 59).

Хомољски случај је рећи. „Праг се залива водом зато што се жели дотурити вода душама покојника које су испод њега" (стр. 61) — то је остатак из прастарих времена кад су мртви сахрањивани испод кућног прага. Преко белутака (чешће него преко прага) вода се излива зато што према старинском веровању душа умрлог може да се склони у разне предмете (стр. 62—63), посебно у дрво (стр. 63—65) и у камен (стр. 65—67). Још један хомољски обичај „показује да је душа претка везана за камен. Реч је о белутку који служи као амајлија.

Да камен у коме се налази душа може служити као амајлија, сасвим је природна ствар, јер такав камен, очевидно, има нарочиту магичну моћ. Овакво профилактично камење познато је примитивним народима". Хомољски ловци носе као амајлију „округао белутак, узет с реке" (а такви су и они преко којих се излива вода), очекујући помоћ од душе у њему (стр. 67—68). Такав смисао има и обичај да се белутак ушива у дечје пелене (стр. 68). И употреба белутака при склапању побратимства „из нужде" (због болести, кад се болесник на магичан начин уводи у мртвачко царство и изводи из њега) заснована је на веровању да се у њима налазе „душе умрлих (стр. 68—69). И обичај подизања надгробног камена заснован је на веровању да се душа може ухватити у камен и везати за једно место (стр. 69—71). „Магично хватање душе у белутак" — вели Чајкановић — „врло је драгоцен документ — то је, по моме схватању, **прва фаза у историји гробног камена**" (стр. 71).

У другом поглављу (стр. 71—77), такође на компаративан начин, дат је одговор на питање због чега се изливање воде и остали жртвени детаљи дешавају на реци. То се дешава на реци због тога што она отиче у море, иза кога се налази мртвачко царство (стр. 71—75). Веровање у мртвачко царство иза мора потврђују још три обичаја: бацање тулузине од кукуруза у реку после заласка сунца (јер ноћ је време мртвих) у доба сетве, бацање у воду првих чарапа које женско дете исплете и бацање у реку или поток цванцика или талира које је око врата носило умрло дете (стр. 75—77).

У трећем поглављу (стр. 77—79) објашњено је зашто се на реку носи у кадионици буков жар и зашто свећице мртвима „смеју се упалити само на том распаљеном жару, а нипошто једна од друге" (стр. 77). „Уз овај обичај можемо подсетити на једно доста распрострто схватање, по коме је живот сваког човека везан за по једну свећу, или буктињу, или жижак и томе слично, и трајаће онолико колико та светила буду горела" (стр. 77). То схватање илустровано је низом сведочанстава (стр. 77—79), на основу којих је изведен закључак: „да се свеће намењене мртвима не пале зато једна о другу да не би, одузимањем светлости, претрпео уштрба онај покојник за чији рачун та свећа гори" (стр. 79).

У четвртом поглављу (стр. 79—83) објашњено је пуштање воде сунцу, месецу и осталим небеским телима. То је „жртва **сасвим друге категорије** но што је мртвачки култ", „један детаљ из небеског **астралног култа**", који је нашим прецима био непознат или мало познат (стр. 80). „Наши преци интересовали су се месецом и звездама само у питањима магије и пољопривредног календара. Они су могли знати за известан број митова о небеским телима, али култа није било. Према томе, јасно је, прво, да је пуштање воде небеским телима, о Великом четвртку, интерполација у култ мртвих — интерполација која с тим култом нема никакве везе; друго, за ту интерполацију није вероватно да је домаћег порекла; она је, по свој прилици, постала на основу какве религијске радње која је унесена **са стране**" (стр. 80—81).

Астрални култ „могао је доћи само са Оријента, одакле су, уопште, долазили сви религијски покрети кроз цео стари, донекле и кроз средњи век [...]. У питање могу доћи, разуме се, само оне религије које су познавале култ небеских тела и практиковале либације воде, а за које се — то је, разуме се, најважнији услов — зна да су пропагиране и у нашим крајевима. Није тешко погодити да то могу бити само **митраизам и неоманихеизам**" (стр. 81).

У Митриној религији, која је „кроз неколико векова била можда најмоћнијом религијом у целом римском царсгву" (стр. 81), „култ сунца и месеца имао је, може се рећи. централно место [...]. Либације воде нису, додуше, констатоване у Митрином култу, али то зато што нам је он врло мало познат; а да их је могло и морало бити, може нам послужити као доказ то што је вода у иранској религији свети елеменат и што су разне манипулације са водом чиниле важан део иранског култа [...]. Мања је вероватноћа да су 'пуштање воде' небеским телима научили

наши преци из неоманихејске религије, која је, у средњем веку, дошла у наше крајеве из Тракије" и у којој су сунце и месец били у великом поштовању (стр. 82).

„Према томе, највероватније је да је ‚пуштање воде' сунцу, месецу и небеским телима један остатак из Митриног култа, који је доцније, због формалне сличности са 'пуштањем воде' мртвима, придодат мртвачком култу. Ако би то било тачно, имали бисмо један интересантан податак за реконструкцију Митриног култа" (стр. 83).

Говорећи о Митрином култу уопште, наше крајеве помиње и један савремени холандски научник, Martin Vermaseren, Mithra, ce dieu mysterieux, Paris—Bruxelles, 1960, који на крају даје и библиографију новијих радова о Митри. У петом поглављу (стр. 83—84) објашњено је зашто деца морају да поједу у кући оно што на реци претекне од задушног јела. Тај пропис је у вези са сахрањивањем умрлих испод прага: „задушна жртва која се поједе у кући исто је што и задушна жртва која се поједе на гробу" (стр. 84). Сахрањивање под прагом открива смисао и обичаја да се сваке суботе за душу покојникову заједнички обедује у кући, на поду (стр. 84).

„Не бојим се никога до Бога"

Трагајући за правим смислом „до Бога", Чајкановић наводи (стр. 119—126) низ сведочанстава (наших и страних) која показују да се епски јунаци не боје Бога, и према томе закључује да **до** не значи **осим,** него **до** („локално: bis zu, usque ad"), и да изрека епских јунака значи: „не бојим се никога баш на целом свету, никога до Божје куће", тј. до неба високога и недокучивога.

Доњи свет у јами

Јама је, по схватањима нашег народа и других народа, доњи свет или приступ у њега — то је главни резултат овога рада (стр. 135—138), и он је ушао у рад **Доњи свет код старих.**

Туђ погреб

Реч је о пропису у хомољском срезу да „на погребу имају **дужност и право да учествују** само најближи крвни сродници, директна породица покојникова", да неко други „може учествовати само по нарочитом позиву", и да је погреб, према томе, „строго породична, приватна ствар" (стр. 113). Нарочита вредност овога прописа је у томе „што он, у историји религије, нема забележених паралела" (стр. 113). Одбацивши, као неуверљива, грчка и римска сведочанства која је навео Фистел де Куланж (стр. 144—145), Чајкановић закључује да је хомољски пропис „једини **јасан** остатак некадашњег општег правила **да је погреб чисто домаћи, приватан култни акт, и да су из њега туђинци искључени"** (стр. 145).

Oleum et opera

Овај рад (стр. 146—149) у вези је са радом „**И ту има његова масла**" (из 1910). Јасан је смисао познате латинске пословице „Oleum et operam perdere" („узалуд се мучити"), али није јасан постанак фигуре у њој (дословно: „зејтин и рад упропастити"). Међутим, како низ примера из упоредне историје религије показује, зејтин је „имао врло широку примену у култу, нарочито приликом приношења жртава", и то упућује на закључак да је oleum (зејтин) садржај жртве, а opera (рад) — жртвени обред. Кад је настала пословица, „прављена је, вероватно, алузија на неуспелу, непримљену жртву, којом су приликом пропала оба главна жртвена елемента: и теургична радња (opera) и либација у зејтину (oleum)".

Људски и животињски полаженик

Основна мисао у овоме раду (стр. 150—156) је да је, по веровању нашега народа, полаженик божански гост, тачније: божански предак, који долази у облику човека (млађе веровање) или у облику какве сеновите животиње: свињчета, петла, вола (старије веровање) — да донесе берићет и здравље. Према томе, као што је већ показано у раду **Неколике примедбе** (из 1921), празник Бадњи дан и Божић је „празник предака" (стр. 153).

Ово мишљење подвргао је критици П. Богатирјов. У првом делу своје обимне студије „**Полазник" у южних славян, мадьяров, словаков, поляков и украинцев. Опит сравнительного изучения славянских обрядов, Lud słowianski, Kraków**, 1932, 111, 1, стр. B 107—B 114, он износи разлоге против Чајкановићевог схватања, а у остала три дела (ibid., 1934, III, 2, стр. B 212—B 273) износи и тумачи веома богату грађу о полаженику код поменутих народа.

По њему, Чајкановић није доказао да је Божић „празник само предака. Несумњиво, како се види из читавог низа сведочанстава словенских и несловенских народа, у круг божићних празника ушли су обреди везани с култом предака, али, осим тога, у том кругу има много обреда који могу бити објашњени и које данас сељаци објашњавају друкчије. Ако се чак и претпостави заједно са Чајкановићем да у основи тога празника лежи култ предака, и тада морамо признати да су се томе празнику могли прикључити обреди који немају ничег заједничког са тим култом, а то нам не допушта да сваки обред који се у наше доба врши на Бадње вече објашњавамо из култа предака" (стр. B 109).

„Божићни обреди су конгломерат обреда, који имају различне циљеве, и који су преживели неколико низова религијских система, тако да не можемо хронолошки да утврдимо који је од тих система код овог или оног народа раније постојао. Исто тако не знамо да ли се сједињавао један систем с другим и да ли се овај или онај систем састојао из разних елемената: рецимо, из култа предака и култа животиња и т. сл." (стр. B 111). И на истој страни закључак: "не можемо да утврђујемо какво је било првобитно значење овог или оног обреда".

И мало даље (стр. B 113—B 114), на крају критике, опет у истом духу: „Сматрамо да је тражење значења како дотичног обреда тако и других обреда, при садашњем стању науке, осуђено на неуспех". А „садашње" стање науке представио је критичар — осим неколиким радовима о полаженику, и својим списом о магичним радњама у Прикарпатској Русији — само Димезиловим делом о индоевропској митологији (из 1924).

То дело (Le festin d'immortalite), једно између стотина дела која је Чајкановић познавао, у целини није могло за њега да буде откровење, а још је мање то могао да буде закључак — како га преноси Богатирјов — "да су антички, посебно римски обреди, како су показала последња истраживања, у поређењу са словенским, сачували знатно мање исконских индоевропских црта" (стр. B 112). Управо зато што је то знао, далеко пре појаве Димезиловог дела и из истих извора, Чајкановић је изабрао правац реконструкције старе религије „кроз српски материјал" и тога се правца — како показује наш хронолошки преглед — упорно држао, и постигао изванредне резултате, међу којима је најглавнији: да је српска религија претхришћанска. Уколико је у том правцу откривао религијске појаве старије од античких (нпр. белутак као прву фазу надгробног камена), допринозио је и успостављању исконског индоевропског значења.

Тако су радили и његови претходници, ближи и даљи, и тако је знатно пре њега утврђен — или бар с много разлога (нарочито етнолошких и археолошких) претпостављен — редослед фаза у развоју религије (божанства у животињском облику, божанства у људском облику, политеизам, монотеизам), као што је био утврђен и редослед фаза у развоју друштва (родовско, робовласничко, феудално, буржоаско), у развоју материјалне културе (камено, бронзано, гвоздено доба), итд. Држећи се овога редоследа (и све многобројнијих разлога, пре свега етнолошких и археолошких, на којима се он држао, и све многобројнијих резултата који су у оквиру њега постизани), Чајкановић није ништа лоше радио кад је ову или ону старинску појаву — нпр. у **Неколиким примедбама** (стр. 268) наш божићни празник и сличан римски — означавао као „остатке из најстарије индогерманске прошлости" (у конкретном случају као независне остатке), и кад је — не само у **Људском и животињском полаженику** (стр. 152) — териоморфног полаженика сматрао старијим од антропоморфног.

Међутим, Богатирјов критикује и један и други Чајкановићев поступак. Поводом првог вели (1.с.): „Ставши на гледиште да су божићни обреди индоевропског порекла, морамо најпре да успоставимо значење прасловенског обреда, затим праиталског или прагрчког, и тек после тога да приступимо успостављању исконског индоевропског значења. Тај основни захтев Чајкановић игнорише и сматра довољним објашњавање значења српског обреда истим или сличним обредом код античких народа". Поводом другога каже (стр. В 110): „Ствар је у томе што, ако се чак и држимо заједно с Чајкановићем тезе да се бог у облику животиње јавља пре антропоморфног божанства (што такође није доказано), ипак поједине обреде у вези с обожавањем животиња могао је дотични народ да позајми већ у доба кад су код њега постојала веровања у антропоморфна божанства".

Друга примедба погађа Чајкановићев одговор на питање који је полаженик старији, животињски или људски (Људски и животињски полаженик, стр. 152—153): „Одговор није тежак: териоморфни полаженик извесно је старији од антропоморфнога. Из историје религије знамо да су безлична божанства старија, и да су богови тек доцније добили људски облик, в. о томе многе примере у De Visser, Die nicht menschengestaltige Götter der Griechen, 21 идд. Ми смо чак у стању и да контролишемо како се териоморфни полаженик постепено губио и уступао место антропоморфном. Нама је процес мењања облика, метаморфисања, познат из других религија. За тај процес карактеристично је да старински животињски бог обично никад није потпуно ишчезавао, већ је са новим, људским божанством прављен компромис: старо божанство, на пример, постаје потчињена животиња, атрибут', новоме божанству (божанство грома било је најпре орао, који ‚води облаке'; кад је доцније бог-громовник добио људски облик, орао постаје његов агрибут; из истих је разлога вук атрибут Аполонов, змија Ескулапов, идт.), или ново божанство задржава по коју физичку особину старога (сатири, најпре јарци, задржавају и надаље козје ноге), или епитет (у Омира, Палада Атина још је ‚буљоока', а Хера ‚волоока'), или је жртва старога божанства (Адонис или Тамуз, који је некада имао облик вепра — свиња се и данас турски каже **домуз**! — **погинуо** је од вепра), или уопште стоји с њим у каквој било вези (богиња Артио **јаше** на мечки) итд.

Из једног обичаја на Косову можемо лепо видети како је та замена на сличан начин извршена. Ту домаћин, уочи Светога Игњата, овако каже својој чељади: ‚Ко сутра пре сунца не полази на коленима и на рукама и у зубима не донесе од дрвљаника шумку и каже: Добро јутро и чисти ви Игњат, за тога нема колача; а ко оде, два ће добити' (СЕЗ, 7, 277). Уз овај обичај примећује скупљач (Дена Дебељковић) да се то наређује само ‚из шале', и да наређење извршује само по које мање дете; али ми знамо да се као ‚шала' схватају многи обичаји само зато што им је заборављен прави религијски разлог, и што се не могу рационалистички објаснити. Из овога примера јасно се види да је полаженик, првобитно, доиста био у животињском облику, и због тога доцније људски полаженик иде четвороношке". Уз низ сведочанстава из опште историје религије, Чајкановић наводи и наш обичај да човек полаженик иде четвороношке, и на основу свега тога закључује да је животињски полаженик старији. Тај закључак је логичан.

Ако није доказано да је божанство у животињском облику старије од божанства у људском облику, још мање је доказано обрнуто. Како ће показати наш хронолошки преглед, Чајкановић, као и најбољи историчари религије, држи на уму чињеницу да за многе и многе религијске појаве нема писаних докумената и да се старост тих појава мора утврђивати на други начин, а нарочито поређењем етнолошких података о веровањима садашњих примитивних народа и података из литературе и археологије о веровањима старих народа. И он је, као ретко ко, не само код нас него и у свету, био упућен у многобројне изворе за историју религије старих народа (Сумеро-Вавилоњана, Египћана, Јевреја, Иранаца, Грка, Римљана), низа данашњих примитивних народа на разним континентима и, посебно, данашњих европских народа.

Од данашњих европских народа, особиту пажњу посветио је балканским народима (осим југословенских, Бугарима, Албанцима, Грцима) и Немцима (налазећи, нарочито у студији **О врховном богу**, највећу подударност између старе српске и старе Германске религије). Сразмерно томе, одиста је мању пажњу посветио западнословенским и источнословенским (пре свега, руским) изворима, и у неким случајевима то је шкодило његовим резултатима, али не и у случају полаженика (као што ће у наставку студије доказати сам Богатирјов).

Зашто би Чајкановић посумњао да су Срби позајмили божанства у животињском облику онда кад су већ имали свој пантеон богова у људском облику? Код толиких живих наших обичаја, зар то не би била сумња ради сумње? И од кога би позајмили? По Богатирјову, изгледа, од неког словенског народа с којим су заједно живели. Али зашто не, на пример, од Грка или Албанаца, с којима су такође заједно живели? Одиста, ова примедба Богатирјова је критика ради критике. Утврђивање позајмица у области историје религије — и кад се испитивач не ослања, као Богатирјов, на схватање сељака о обреду који врши! — веома је заметан посао. Бескрајан је низ истих појава не само код сродних и суседних народа него и код веома удаљених. Одсечена глава која живи у Чајкановићевом раду **Мотиви прве арнаутске песме о бој у на Косову,** на пример, не разликује се од исте такве главе у јужноамеричком миту (која говори, једе, креће се) у недавно објављеном митолошком делу Клода Леви-Строса (L'origine des manieres de table, Paris, 1968, стр. 73—91).

Прва примедба, која се односи на начин утврђивања исконског индоевропског значења, у исти мах је и оптужба да Чајкановић није водио рачуна о једном од „основних методолошких захтева" (стр. В 111). Према Богатирјову, идеалан поступак би био да се утврди прасловенско, праиталско, прагрчко значење, па тек онда индоевропско. Чајкановић, није извео такав поступак, али га није игнорисао, јер се потрудио да нађе античке паралеле, које могу, бар делимично, да садрже и праиталско, и прагрчко, и утолико индоевропско значење, и које су, сигурно, непобитан доказ да српски Бадњи дан са Божићем припада претхришћанској религији — што и јесте главни циљ критикованих радова, и што Богатирјов, занет критиком појединости, као да није ни приметио.

А шта је сам Богатирјов урадио пошто је капитулирао пред идеалним поступком? На крају првога дела (стр. В 114) образложио је шта ће и како да ради: „Ми ћемо поставити себи скромнији задатак, наиме: да дамо синхронични опис како самога обреда тако и схватања савремених сељака о њему, а исто тако да одредимо генетичку везу тога обреда код Јужних Словена са таквим обредима код Источних Словена (Украјинаца) и Западних (Словака и Пољака), и такође код Мађара".

У другој глави дао је описе обреда како их је нашао у штампаној и рукописној грађи и како их је сам забележио од сељака (III, 2, стр. В 212 — В 247). У трећој глави изложио је схватања сељака о обреду који врше (III, 2, стр. В 247—В 259), истичући да они обично одговарају: „тако треба" (III, 2, стр. В 248). У четвртом делу (III, 2. стр. В 259-В 273), на основу претходно изложенога, утврдио је, поред извесних разлика, следеће заједничке црте (III, 2, стр. В 264):

1. да полаженик свуда има исто или слично име (у српскохрватском: полаженик, полажајник, полазник, полазити; у мађарском: polázolni, polazolos; у словачком: polazy, polaziti; у украјинском: полазник; у пољском: podłaźnik);
2. да полаженика госте или дарују;
3. да долазак полаженика наговештава срећу или несрећу;
4. да полаженик може да буде само онај који први уђе у кућу;
5. да се у знатној већини случајева обред полажења врши у зимске празнике, углавном на Божић и Нову годину.

Ове црте — вели (III, 2, стр. В 266) — „говоре:

1. или да је тај обред један народ од другог позајмио,
2. или да су ти народи тај обред заједнички створили и доживљавали у доба свога заједничког живота".

Шта је од тога истина? С обзиром на то да је у српскохрватском реч **полазити** и данас у општој употреби, и „да у тај обред код Јужних Словена улази знатно више различних елемената", изгледа „да у првом реду извор тога обреда треба тражити код Јужних Словена".

Али могуће је и обрнуто, упркос поменутим разлозима и чак упркос томе што су обредне радње у вези са бадњаком — радње које чине језгро обреда полажења — „сасвим одсутне код

Мађара, Словака, Пољака и Украјинаца", јер могуће је да је код ових народа реч **полазити** изишла из опште употребе и да је одсуство обредних радњи у вези са бадњаком проузроковао нестанак отворених огњишта (III, 2, стр. B 267-B 268). И најзад: „Ипак, та чињеница да комплекс обреда полаженика, распрострањен на Балкану, имају само они Западни и Источни Словени који су географски сразмерно блиски балканским Словенима — говори у прилог томе да се тај обред ширио од балканских Словена према Западним и Источним, или да је, у крајњем случају, тај обред — како његов комплекс тако и назив — поникао негде близу Балкана" (III, 2, стр. B 269). Дакле, ипак, иако можда случајно, Чајкановић није погрешио што је, пошавши од „српског материјала" (очевидно, најбогатијег), ишао право на античке паралеле.

А што се тиче самог идеалног поступка, вреди скренути пажњу на три чињенице које Богатирјов утврђује на последњој страни своје студије (III, 2, стр. B 273):

1. обред полажења је заједнички за целу групу словенских народа који су га заједнички доживљавали а делом га и сада заједнички доживљују;
2. тај обред немају не само поједини словенски народи него и поједини делови словенских народа који га држе;
3. тај обред, под словенским именом, прима несловенски народ, тј. Мађари.

И све ове чињенице — наглашава Богатирјов — вреде не само за овај обред него и за друге појаве. Додајмо томе да је нешто слично утврђено и за античке народе, и не само за њих. А кад ствар тако стоји, поставља се питање да ли се до општег првобитног значења (индоевропског или кога другог) стиже само путем утврђивања првобитног значења у оквиру једног народа или расе. Историја, етнологија, археологија и друге науке доказале су да су се људи (народи и расе) одувек мешали и да се, због тога, до првобитног значења стиже — у највећем броју случајева — путем утврђивања старости ове или оне појаве без обзира на то да ли се она налази код сродног или несродног народа. Чајкановић је могао само у том смислу да „игнорише" идеални поступак — уколико је он искључив и наиван.

На крају, да споменем још једну методолошку замерку коју је Богатирјов учинио Чајкановићу у првом делу своје студије (III, 1, стр. B 111): „проф. Чајкановић, да би доказао своја мишљења, указује само на оне варијанте обреда које потврђују његову хипотезу (нпр., да је дотични обред у вези с култом предака), а не спомиње оне које не потврђују његове хипотезе". Не спомиње, на пример, да обредне и магичне радње ради плодности нису везане само за култ предака, а исто тако ни мед, вино, ораси. Очевидно, да не би било недоумице, могао је то да нагласи, мада је можда довољно што то није искључио (као познату ствар). У овој прилици, у тежњи да докаже да је српски Бадњи дан са Божићем претхришћански празник у оквиру прастарог култа предака, он је истицао детаље који то доказују. После више година, 1932, у студији **Неколике опште појаве у старој српској религији** (стр. 180), он ће сам образложити такав свој поступак у радовима о гостопримству и о људском и животињском полаженику: „Ја сам се нарочито старао да утврдим [...] да је нарочито било раширено веровање у епифанију **предака**".

Богатирјов је истакао и друге детаље, али ни он није могао да обиђе многе који сврставају обред полажења у култ предака. Напослетку, Чајкановић је у божићним празницима видео „празник предака", а не „празник само предака" (**само** је додао Богатирјов).

Свети Сава и вуци

Први Чајкановићев рад о св. Сави, занимљив за генезу схватања да су на овог хришћанског свеца пренесене неке функције паганских божанстава, посебно „териоморфног божанства у вучјем облику". Као што сам већ рекао, резултати овога рада ушли су у прва три поглавља студије о **Врховном богу,** међу којима друго има исти наслов.

Српске народне приповетке. Антологија (1925)

У овом приказу антологије Војислава М. Јовановића (стр. 306—310), и иначе занимљивом за Чајкановићеве погледе на народне приповетке, има и места која се тичу митологије и историје религије. Истичући да антологија, „пре свега, мора имати задатак да нас упути у **целокупну област** народних приповедака, да нас обавести о целокупној њиховој **садржини,** то јест, да нам покаже, у одабраним примерима, **све најважније мотиве и типове** народних приповедака", Чајкановић управо замера Јовановићу што није унео приче занимљиве са религијског и митолошког становишта: о змији младожењи, о захвалном мртвацу, о девојци без руку, о куми Смрти, са Ленориним мотивом, о Ћели, о Биберчету, о Ћоси и дивовима, о Богу и св. Петру, „и друге, нарочито по који примерак **јуначких** скаски, на пример: оне о Марку Краљевићу и Милошу Обилићу из Вуковог **Рјечника**".

Задушнице и сиротиња (1925)

Пригодан чланак (стр. 372—375), писан на основу ранијих радова (нарочито **Гостопримства и теофаније**), посвећен подсећању да је милосрђе о задушницама религијског карактера (у просјацима се, по старом веровању, налазе душе предака) и залагању да буде „помагана **сва** сиротиња".

Петнаест српских народних песама (1925)

Као и ранији, овај избор занимљив је и са гледишта историје религије и митологије:

1. Ко крсно име слави, оном и помаже,
2. Марко Краљевић и бег Костадин,
3. Женидба Влашића Радула,
4. Диоба Јакшића,
5. Почетак буне против дахија,
6. Бановић Страхиња,
7. Женидба цара Стјепана,
8. Женидба краља Вукашина,
9. Зидање Скадра,
10. Царица Милица и Владета војвода,
11. Пропаст царства српскога,
12. Мали Радојица,
13. Смрт Сењанина Ива,
14. Болани Дојчин,
15. Браћа и сестра.

Напомене (стр. 147—182) знатним делом се односе на религију и митологију: „о божанству које, лично и неочекивано, доноси помоћ своме штићенику, па га после нестане" (стр. 147), о слању јела и пића сужњима о слави и Божићу (стр. 148), о клетви (стр. 164—165), о магичном шибању (стр. 166), о повећавању броја удова или делова тела (стр. 168), о узиђивању људске жртве (стр. 171—174), о писму с неба (стр. 175), о вилама (стр. 176), о пророчким сновима (стр. 178), о ковачима-чаробницима (стр. 180).

Obiectus pectorum (1926)

У овом чланку, **Откривању груди** (стр. 49—53), на основу низа античких сведочанстава (из Хомера, Еурипида, Овидија, Сенеке, Тацита и др.), утврђено је да „откривање груди има за

циљ **да поткрепи молбу** и ништа више" (стр. 51). Тај „општепознати" мотив налази се и у нашим народним умотворинама. Он „није случајан. Он је увек у вези са **заклињањем,** као што се нарочито лепо види у српским примерима. Дојке, као и гениталија, имају магични, демонски карактер, извесну супранормалну снагу" (стр. 53).

Два старинска случаја асилије (1926)

Овај чланак (стр. 76—79) унесен је у Задругино издање због реткости појава о којима говори:

1. „да се невољник обраћа обичном човеку и, антиципирајући гостинску везу, ствара између њега и себе ‚крвни феуд" и на тај начин тражи асилију — такав случај" је „врло примитиван и, свакако, остатак из најдубље старине" (стр. 78);
2. тражење заштите на нечијем гробу, од мртвога — „то је црта тако старинска да стоји, може се рећи, на почетку сваке религије" (стр. 79).

Доњи свет код старих (1926)

Овај рад (XVIII, 517—525, 590-596; XIX, 46-53) унесен је у Задругино издање зато што је својеврсна синтеза веровања разних народа (нарочито античких) у загробни живот и што ће као такав бити веома користан читаоцу с обзиром на то да се Чајкановић претежно бави религијом у вези са култом предака.

Посебну пажњу заслужује почетак овога рада (XVIII, 517 — 520), где Чајкановић излаже погледе песника и визионара на доњи свет, који „су, највећим делом, или фикције у које нико није веровао, или теолошке спекулације, које су посвећени имали да приме за готово", а затим образлаже сопствени поступак: „Нас на овоме месту интересује какав је изгледао загробни живот према схватањима **народним** и шта је о њему знала жива религија старих народа. Скупљајући та народна схватања, ми се нећемо смети ограничити само на грчки и римски свет. Култ мртвих је један од најстаријих култова; он је толико старински и примитиван да неки научници (на пример, Херберт Спенсер) мисле да се из њега уопште развила цела религија. Због тога што је тако старински, он је, у својој суштини, прост; основне идеје на којима он почива познате су свима народима, и ми ћемо га зато боље разумети ако га посматрамо истовремено код разних народа. Пошто је нама најближа **наша** религија, најприродније је да у њој потражимо паралеле, кад год то буде могуће" (XVIII, 520—521).

Ово образложење је веома значајно, јер се односи не самона овај рад него на читаву Чајкановићеву истраживачку делатност у области религије и митологије: интересовао се увек за живу религију старих народа, посебно за култ мртвих, посматрајући разне појаве истовремено код разних народа и тражећи наше паралеле.

Исто тако особиту пажњу заслужује и крај овога рада (XIX, 51—53), јер показује, између осталог, да народ није могао да прими утехе о бесмртности душе које су му нудиле религија (и хришћанска) и филозофија. „Теорија да више вреди сигурна садашњица неголи несигурна сутрашњица" — „она је била примамљива и стварна, и могла је послужити као утеха и Гилгамешу и многим поколењима после Гилгамеша" (XIX, 53).

Ћорава Анђелија (1927)

Написан 14. децембра 1926, овај рад (стр. 31—36) садржи објашњење Вукових пословица у којима се помиње Ћорава Анђелија. То је „име демона ветра који је без једнога ока" (стр. 31). Како показују многи примери, ветрови се „радо и лако персонификују", замишљају се „у људском облику", а у народним приповеткама „се по правилу увек замишљају у људском облику" (стр. 32). Тако се на божанство ветра наилази и у религији и култу. „Раније

демоне или божанства ветрова, који су још одавно били антропоморфизирани и довољно познати", наследили су разни свеци: св. Пантелија, Три Јерарха, св. Павле, св. Стеван „Ветровити", чија истоименост са Стеваном Дечанским можда није случајна, јер је и он био слеп и имао „харовиту душу". — „Друга важна особина ветрова је да су они у вечитом покрету". Код нас се св. Пантелија назива путником као код Германаца Водан (стр. 33), који је у једно око слеп. „С обзиром на врло велику сродност међу германским и српским, и уопште словенским, обичајима и религијским схватањима, Воданов случај још боље утврђује нашу претпоставку о једнооком божанству у старинској српској религији". Једнооки су и руски љеши. „У старинској српској религији свакако је, дакле, постојало једно божанство које се манифестовало у олуји и ветру, и које је било слепо у једно око.

Ћорава Анђелија је само **једно** издање, хипостаза, тога демона, који може имати различита имена, особине, старост, различите дане кад му се чини култ, па чак и различити пол". Тај демон може бити и једног и другог пола, „час вештац час вештица, баба и бура". Назив Анђелија можда је „отуд што наш народ доводи понеки пут ветар у везу с **анђелима**". — Што се тиче једноокости, она није случајна, али није соларног карактера (стр. 34), ни иконографског порекла. Као и ветрови — који су хтоничне силе и станују под земљом, али се јављају и на горњем свету — „исто је тако Водан божанство које је у вези са оба света", и он „је можда слеп утолико уколико је у вези са доњим светом, тј. само једном својом половином". И Марко Краљевић, „позната митска личност (свакако, неко старинско божанство)", према народној причи, ослепео је на једно око кад је пало српско царство, и тако једноок био је пред своје повлачење у пећину или кад се већ нашао у њој — „дакле, стварно онда кад је већ припадао **ономе свету**". „Из истих је разлога без једнога ока и ‚ћорави" демон ветра" (стр. 35).

У везу с овим може се довести и познати словенски бог Велес, једнооки и са станом преко мора бог стада. Он је налик на Хермеса, „који је и бог што се јавља у ветру, и бог душа, и у исто време бог стада". Као и Хермес, он би могао бити и бог покојних душа. „Према митској симболици, овце би могле означавати душе", а као бога мртвих Велеса одређује и то „што станује **с ону страну мора**" (стр. 36).

Скраћен, лишен одличне аргументације, о томе говори овај изврсни рад, који није унесен у Задругино издање само због недостатка у простору. Поред осталог, нарочиту пажњу треба скренути на два места:

1. на закључак о веома великој сродности српско-словенских обичаја и религијских схватања, и
2. на митску личност Марка Краљевића.

Овоме би се могао додати и један детаљ, важан за тумачење фантастичних слика у народним песмама: наиме, да овца значи душу; с тим треба повезати оно што је Чајкановић рекао у **Петнаест српских народних песама** (стр. 178): „У религијској симболици звезда значи душу, живот људски, и пад звезда значи. погибију".

У Чајкановићева разматрања о ветру уклапа се и податак да се у ведској поезији, најстаријој индијској поезији, ветар и божанства ветра јављају у људском облику и као путници. **Вају**, ветар и жестоки бог ратник, овако је представљен у једној химни из **Ргведе:** „Ветар има моћна кола; треште као грмљавина. На небу остављају огњене трагове; на земљи подижу прашину. За Ветром хитају његове чете: иду му у сусрет као младе жене на састанак. Уједињен с њима на истим колима, бог приступа: он је краљ целе васељене. Идући путевима пространства, никад не почине ни један дан. Пријатељ Вода, прворођени, држач Реда, где ли се рађа, откуд је дошао? Дах богова, клица свемира, тај бог се креће по слободној вољи. Чује се његова бука, не види се његов облик. Искажимо пошту Ветру својом жртвом".

Док се облик ветра и бога Вајуа не види, Марути су лепи и бучни младићи, који помажу богу Индри. Они су заштитници одгајивача стоке и по свој прилици су симболи стада. Од њих се тражи киша, јер се верује да се јављају у олујним облацима које носи ветар (Le Veda, textes reunis et presentes par Jean Varenne, Paris, 1967, 1, str. 113, 117—118, 140—154).

Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану (1927)

Због недовољног простора ни овај рад (стр. 180—1S 7) није унесен у Задругино издање, мада је посвећен веома значајној теми: преношењу старинских митова на познату историјску личност.

На Стевана Високог пренесен је, прво, мит о божанству или херојy који, прерушени у просјака, путују по свету да испитају људску побожност и морал, да виде „како свијет живи, припознају ли и помажу ли згоднији сиромашнима", како каже Стеван немачком цару у једној нашој причи. „Стеван Високи је, дакле, према митској концепцији, путујући херој, који, у доброј намери, путује по свету и обилази људске домове — он је, према томе, из исте категорије из које и свети Сава, Херкул, Тор, Дионис, Озирис и други путујући богови и хероји" (стр. 180—182).

Друго, на Стевана Високог пренесен је мит о божанству које долази у госте и од кога смртна жена затрудни. Према причама и песмама, Стеван је на повратку из Москве у Србију свратио у Будим на конак и ту, на молбу мађарске господе, преноћио с девојком. потоњом мајком Јање и Јанка (Сибињанина), којој је на растанку поклонио прстен да га да сину кад одрасте. Сви елементи ове приче, како показују разни примери, познати су митологији, чак и појединост да син полази да с прстеном тражи оца тек кад је у игри с вршњацима, зато што је бољи и јачи, назван копиланом (стр. 182 — 185).

Треће, митски карактер има и прича да је Стеван Високи, вративши се из Московске у Србију, протерао Турке преко мора и бацио за њима свој буздован у море са клетвом да се Турци врате кад буздован изиђе на суво, али да је буздован одмах изишао на обалу и да се тада анђео јавио Стевану говорећи: „И ти можеш, и коњ ти може, али ти Бог не да!" Бацање буздована с клетвом је акт аналогне магије; о томе мотиву, који је прилично познат код нас, постоји велика литература (стр. 185—187).

„Из овога свега види се да је личност деспота Стевана још врло рано добила митски карактер. У том погледу деспот Стеван (као и свети Сава и Марко Краљевић) наследио је митове неког старијег путујућег божанства". Замена је била утолико лакша што је Стеван, из политичких разлога, одиста много путовао. „Важно је то да деспот Стеван није само локални јунак. Највише митова о њему забележено је далеко од његове уже области, у Херцеговини, Босни, на Приморју. У тим крајевима, по свој прилици, везан је за Стеваново име мит о рођењу Јанка и Јање; у сваком случају, у тим је крајевима Стеванова личност добила најизразитије митско обележје" (стр.187).

Carmen arvale (1927)

То је наслов студије (**Арвалска песма**) Милана Будимира, коју Чајкановић приказује (стр. 327—329) дајући неколико корисних саопштења из области историје религије. „Carmen arvale је позната, старинска римска обредна песма, коју су певала Арвалска Браћа (fratres Arvales) о празнику богиње **Дије**, у мају месецу. Текст је сачуван на камену, међу званичним актама Арвалске Браће, из године 218. после Христа" (стр. 327).

Важније примедбе (њих Чајкановић чини „као филолог који са другог гледишта испитује историју религије") односе се на карактер игре у култу (стр. 328) и на аутономност божанстава (стр. 329).

„Играње као такво не мора имати апотропајски карактер". „Играње у храму богиње Дије, о арвалском празнику, судећи по целој ситуацији, имало је други циљ: оно се дешава у храму, усред жртвених церемонија; после њега почиње заједнички обед; на столу око кога Арвалска Браћа играју, налазе се, вероватно, жртвени лонци — такво играње имало је, по свој прилици, циљ да **дозове** некога, какво божанство или демона". И у Старом завету „је циљ игрању Валових свештеника био **да дозову Вала.** По моме схватању, играње око жртвеника или жртве има за циљ да дозове божански нумен, па такав циљ има и играње у храму богиње Дије. Такав циљ (да дозове демоне плодности), а не апотропајски циљ, има и наше играње на гумну".

„Свако божанство и сваки демон аутономни су, сами себи довољни, у својој области" — то је честа мисао у Чајкановићевим радовима.

Занимљиве су и напомене (на стр. 329) о глогу као несрећном дрвету, о предметима за узимање мере, о грабанцијашима.

*

Исте године, 1927, и на истом месту, објавио је Чајкановић још два приказа: један о Јелићевој **Крвној освети** (стр. 330—331), други о Вилхаровом **Ђурђевдану и римским Парилијама** (стр. 331—332). У првоме, поред објашњења познатих из рада **Два старинска случаја асилије,** налази се и једна методолошка примедба: „Као предмет научног истраживања, крвна освета интересује не само правнике него и социологе и оне који раде историју религије. Према томе, ово питање мора да се проучава историјски и компаративно, и у исто време да се залази и у области других наука" (стр. 330). Као испитивач митологије и религије, сам Чајкановић често залази и у области других наука (нарочито сродних), а **његов је метод увек историјски и компаративан.**

У другоме приказу Чајкановић, између осталог, каже: „По моме схватању, сви ђурђевски обичаји су или **преанимистичке** радње (на пример, магичне радње у циљу да се превуче плодност из туђег тора) или се односе на **култ предака** (на пример, манипулације на реци)". Постоји вероватноћа да су функције **вучјег пастира,** старог божанства, „пренесене на **хришћанског** светог Ђорђа (можда из чисто спољашњих разлога: вучји пастир — као и германски Водан, са којим је он уопште сродан! — јавља се обично **на коњу,** а свети Ђорђе је такође светац--коњаник)".

Тацитова Германија (1927)

Уз превод, који је одличан, налази се и **Коментар** (стр. 35—59), где су, више или мање, објашњене многе појаве: нпр., шибање као честа казна у римској војсци (стр. 41), учествовање бога-заштитника у борби (стр. 42), откривање груди (стр. 42—13), животињске и људске жртве (стр. 43), гатање по птицама (стр. 44), крвна освета и гостопримство (стр. 49), итд. Посебан значај и превода и коментара овог Тацитовог дела одређује околност да се Чајкановић веома често на њега позива.

Српске народне умотворине (1927)

За овај зборник, посвећен заслужном Ђорђу Поливки, Чајкановић је — како каже у предговору (стр. XIII) — употребио 29 рукописних збирака (из архива Српске академије наука) и од њихових 1636 приповедака изабрао 212, а остале је одбацио „било зато што нису довољно лепе, или зато што немају фолклорног интереса, или зато што су фриволне".

Приповетке је распоредио угледајући се на Арнеа: у првом делу „најпре приче о животињама, па бајке, новеле, шаљиве приче; у другом делу (135—193) долазе најпре скаске (135— 165), легенде (166—169), веровања (170—187), примитивне приче (188—193). Приче 194—212 додате су накнадно".

Као што показују и многи наслови, највећи део изабраних приповедака везан је за мит и религију.

Изузетну вредност овоме зборнику дао је Чајкановић снабдевши га напоменама о збиркама и о тексту и списком реалија. **Напомене о збиркама** (стр. 453—494) дају преглед свих 29 рукописних збирака: осим података о скупљачима, приповедачима, месту и времену бележења, дају, укратко, и садржину приповедака које нису ушле у зборник и њихове варијанте и паралеле. **Напомене о тексту** (стр. 495—552) садрже варијанте и паралеле приповедака које су ушле у зборник. Ове напомене — како је за њих речено у предговору (стр. XIII) — „нису систематске ни потпуне, али ће, вероватно, и у овоме обиму бити корисне". Оне су драгоцене,

јер сваком испитивачу уштеђују бар толико времена колико је Чајкановић на њих потрошио: 2 године. **Регистар реалија** (стр. 556— 619) можда је најдрагоценији Чајкановићев прилог у овом зборнику, јер су њиме и приповетке и напомене припремљене за лаку употребу у научном раду. Појмови у регистру, као и приповетке и напомене о њима, огромним делом везују се и за митологију и религију.

Многе приповетке у овом зборнику, њихове варијанте и паралеле, и реалија у њима користио је Чајкановић као изворе за своје радове о религији и митологији, и тако их је сам увео у науку.

У било каквом изучавању народних приповедака мора се полазити од Чајкановићевог **Регистра реалија** у овом зборнику. Изучавање мита и религије такође не може се ни замислити без онога што је Чајкановић истакао под многобројним речима овога регистра (нпр.: ала, анђео, баба, благослов, Бог, вампир, вештица, вила, вода, враг, вукодлак, глава, голуб, грешник, девојка, демони, див, длака, доњи свет, дрво, дување, душа, ђаво, жаба, жена, забрана, земља, златан, злато, змај, змија, извор, име, јабука, јарац, језеро, камен, канибализам,. кожа, кола, коњ, крв, крило, крушка, лов, магични дарови, магично бекство, Месец, миш, море, мртви, небо, недеља, нечастиви, ноге, оживљавање, око, пакао, пас, пепео, петао, пећина, поп, претварање, прстен, псоглави, риба, рука, сакривање, смрт, суђенице, Сунце, тешки задаци, тица, трава, Турчин, цар, штап, итд. итд.).

У предговору Чајкановић је дао и једно значајно обећање: „Регистар мотива биће израђен накнадно: он треба да обухвати не само приповетке из овога зборника него све српске народне приповетке уопште" (стр. XIII). Такав регистар Чајкановић није објавио. У Народној библиотеци у Београду, где се уз његову библиотеку нашао и један део његових рукописа, нисам могао да установим ништа више од малог броја скица и одломака таквог регистра. Изгледа невероватно да је Чајкановић у тако малој мери испунио дато обећање у току низа наредних година, нарочито кад се има на уму да је већ до 1927, како се види из напомена, располагао доста широким прегледом мотива. Могуће је да су његови рукописи, приликом селидаба, раздвојени и затурени, и да је такву судбину имао и обећани регистар мотива.

Три српске пословице (1928)

Три пословице су: „Ко умије, тому двије"; „Боље је попа везати него за њим натезати"; „Дуговање Ћир-Мики". За историју религије интересантно је само објашњење треће („дуговати Ћир-Мики" = „бити луд"): „То је разуме се, свети Михаило, или арханђел Михаило. Он је био најважнији међу арханђелима [...]. Сасвим у супротности са својим првобитним карактером као светац-ратник [...], свети Михаило је, кроз много столећа, био на Оријенту и у Грчкој познат као светац-**лекар**. Нарочито су биле чувене и спасоносне **инкубације** по његовим црквама [...]. Инкубацијом су се најчешће лечиле **душевне** болести — довољно је подсетити на значај манастирске инкубације код **нашег** народа. Према томе, постанак горње пословице лако је замислити: дуговати (светом) Михаилу, жртву или молитву, значи имати потребу за лечењем у његовом храму, тј. **бити луд**" (стр. 61).

О инкубацији в. и белешку о раду **Инкубација под јасенком.**

Пресипање дукатима (1928)

У овом чланку (стр. 1—3), на основу спомена у нашим народним песмама о пресипању дукатима ради откупа људи и на основу сведочанства које је забележио Богишић о пресипању просом пса на гувну, Чајкановић претпоставља „да је и у старом српском обичајном праву **постојао сличан пропис** за откупљивање људи и стоке" (стр. 2) — сличан пропису који се јавља у германским паралелама: „Код германских племена постојао је јако старински пропис да убијену или украдену животињу: пса, мачку, лабуда, мора крвник пресути житом, и то жито оштећена страна узимала би као накнаду. Исто тако, убијеног човека морао би крвник да преспе

златом, и тиме би се искупио од крвне освете. Заробљеници и сужњи такође би могли бити искупљени на овај начин" (стр. 1).

Чланак, који је у посредној вези са религијом, нарочито је занимљив по следећем закључку: „да су германски и српски правни обичаји врло често слични или чак истоветни" и да се због тога „за објашњење српских обичаја смеју узимати у обзир германске паралеле, и обратно" (стр. 1) — као и у објашњавању мита и религије. Тако Чајкановић, још једанпут, даје образложење сопственог поступка у низу радова.

*

Исте године, 1928, и у веома сажетом **Прегледу римске књижевности** дошло је до израза Чајкановићево интересовање за мит и религију: кад говори о религијском карактеру најстарије поезије (стр. 211—213), о химнама боговима (стр. -267), о етиолошким митовима (стр. 270), о песми **Венерино бдение** (стр. 302), о Апулеју као извору за празноверице и враџбине (стр. 303).

Клицање предака (1929)

Унесено у Задругино издање, јер позивање мртвих предака у бој који воде живи потомци (стр. 651—654) представља појаву која можда најјасније показује смисао и снагу култа предака. Резултати овога рада саопштени су и у студији **Неколике опште појаве у старој српској религији.**

Магично седење (1929)

О магичној столици и магичном седењу (стр. 340—345). Према религијским схватањима примитивног човека, „седење има моћ да, по сили аналогне магије, везује људи и ствари једно за друго" (стр. 343). Исто то вреди и за јело. „Тезеј и Пиритој морали су остати у доњем свету зато што су ту, ма и за један тренутак, сели, исто онако као што је и Прозерпина морала остати у доњем свету зато што је у њему окусила јела" (стр. 345). Зато при „отварању" болесник (који „**бива симболички уведен у друштво мртвих, и после га побратим из тога друштва ослобађа**") не сме ни да једе ни да легне (стр. 343—344). Насупрот овом случају, има случајева кад се седење жели, да би се на тај начин неко везао за кућу: полаженик или гост (стр. 342—343).

*

Исте године, 1929, у чланку **Јеванђелије по Матеју** Чајкановић је рекао за Вуков превод да је „начињен према некритичном тексту", а похвалио је као тачан превод Димитрија Стефановића (из 1929). Ово помињем због тога што је Чајкановић био принуђен да на неким местима, тачности ради, поправља Вуков превод Новога завјета.

Српске народне приповетке (1929)

„Овај зборник" — каже Чајкановић у предговору (стр. VIII) — „требало је да обухвати све типове српских приповедака, нарочито оних из прве три групе, и да тако да потпуну слику српске народне приповетке. У току рада показало се да се то тешко може остварити, из више разлога, највише зато што за многе типове нисмо имали на расположењу довољно леп пример." Идући за лепим примерима, Чајкановић је изабрао 217 приповедака: 42 из Вукове збирке, 49 из свога зборника **Српске народне умотворине,** 126 из разних других извора (из збирке Вука Врчевића, из Босанске виле, Виле, Летописа Матице српске, и др.), и тако је направио

антологију која се разликује од Јовановићеве и Продановићеве, од најистакнутијих, управо по томе што су у њој знатно потпуније представљени типови српских народних приповедака.

Приповетке су распоређене у седам група: приче о животињама и басне (1—22), бајке (23—85), приповетке мушке (86—123), приповетке кратке, већином шаљиве (124—147), скаске (148—189), легенде (190—204), веровања (205—217).

У предговору (стр. V—VIII) Чајкановић је, између осталога, нарочито истакао, према значају за историју мита и религије, мотиве и јунаке (стр. VI—VII). „Мотиви у приповеткама често су врло старински (из религије, магије и култа, митологије)": **канибализам; људске жртве** (реци и животињама); **други свет** („који се час замишља испод земље, час на небу, или под водом, или с ону страну мора, или у гори — најзад, организовани доњи свет"); **моћ и знање повратника с оног света** („има већу моћ и веће знање него што је имао раније"). — „Јунаци у приповеткама су или људи, цареви и краљеви, грофови (у приповеткама из западних крајева), трговци, калуђери (остала занимања не виде се јасно), или су **натприродна бића,** змајеви, виле, дивови и ђаволи (ђаво је, често, заменио дива из старијих приповедака: обојица имају огромну снагу, предузимају киклопске грађевине и радове, глупи су и лаковерни, и зато их људи варају), аждаје (успомена на изумрле велике животиње? конструкција према фосилима тих животиња?), вештице (држе средину између људи и натприродних бића). Анђели се обично јављају у легендама и скаскама. Кепеци се јављају врло ретко, и то у приповеткама германског порекла. Српска специјалност су змајеви (који су најчешће потпуно антропоморфизирани, и имају чак и своја особена имена), и виле (које су задржале још свој старински карактер демона природе, и јављају се, по правилу, увек у множини)".

Осим онога што је у предговору речено о врстама (стр. V—VI) и пореклу приповедака (стр. VII), за испитивача су веома корисне и обимне **Напомене** на крају књиге (стр. 371— 415). За њих је речено у предговору: „У **коментар** унесени су кратки библиографски подаци, осим тога подаци који су потребни за прву научну оријентацију (при томе је вођено рачуна само о литератури која је важнија и лако приступачна). Коментар није смео бити врло велики; ипак, неке приповетке објашњене су исцрпније". Исцрпнија или мање исцрпна, многа објашњења — поред варијаната, паралела, мотива, јунака, реалија — садрже и податке из области мита и религије: на пример, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 36. 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 53, 56, 57. 58, 60, 61, 75, 76, 85, 89, 140, 164, 167. 170, 171, 174, 190, 198, 201, 215.

У гледању на типове приповедака Чајкановићу је, очевидно, био користан Анти Арне (Antti Aarne, Verzeichnis der Märchentypen, Helsinki, 1910), али је штета што није могао да узме у обзир и Владимира Пропа (Владимир Пропп, Морфология сказки, Ленинград, 1928). Пропова **Морфологија бајке** — како је показао J. Мелетински у свом раду **Структурно--типологическое изучение сказки** (поговор другом издању Проповог дела. Ленинград, 1969) — данас је „једна од најпознатијих и највише цењених књига у свету фолклорних студија". Проп је ишао за тим „да открије специфичност бајке као врсте, да би затим нашао историјско објашњење њеној униформности". Полазећи „од принципа према коме дијахроничном (историјско-генетичком) изучавању треба да претходи строг синхронични опис" и „изграђујући принципе таквог описа", Проп је открио „сталне (непроменљиве) елементе, увек присутне елементе", „који сачињавају структуру бајке". Насупрот својим претходницима, Проп „показује, с једне стране, дељивост мотива као и сижеа; с друге стране, одсуство јасних граница и чврстих критеријума за разграничавање сижеа, ако се тежи сигурном разликовању независних сижеа и њихових варијаната.

Према Пропу, ни сижеи ни мотиви, упркос свом репетитивном карактеру, не објашњавају специфичну униформност бајке. Ма како то парадоксално изгледало на први поглед, они чине променљиве, варијабилне елементе бајке". „Проп је убедљиво показао да специфичност бајке није у њеним мотивима (ако не сви мотиви бајке, бар један велики број сличних мотива налази се и у другим врстама), него у извесним структуралним јединствима око којих се мотиви групишу". Проп „је открио да су **функције личности** стални и понављани елементи бајке", 31 функција 7 личности и тако даље (Vladimir Propp, Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux, et de E. Meletinski L'etude structurale et typologique du conte, Editions du Seuil, 1965 et 1970, стр. 202 идд).

У предговору (стр. V—VI) Чајкановић је констатовао да се не може установити тачна граница између сродних врста, али даље од тога није отишао. Додуше, Пропови резултати слабо су искоришћени и у радовима потоњих наших испитивача народних приповедака. Можда је томе разлог што се Пропово дело, мада преведено на низ других језика, још није појавило на нашем језику.

Још једно место из Чајкановићевог предговора захтева коментар — тврдња да је змај српска специјалност. А зар није, рецимо, и кинеска, с обзиром на то колико је (мада у друкчијем виду) присутан не само у усменој него и у писаној, неколико хиљада година дугој, кинеској књижевности? Ево како је, на пример, песник Хан Ју (VIII—IX век) описао змаја (у одломку **Змај и облак**); „Од влаге коју испушта змај постаје облак. Очевидно је да облак нема више натприродних особина него змај. Ипак овај, јашући на том облаку, лута неизмерним небеским пространством, сакрива сунце и месец, дели светлост и сенку, пушта гром и муњу и надзирава преображаје природе. Вода која пада на земљу плави брда и долине. И облак, дакле, има једну натприродну особину.

Чудновато; Змај је способан да дадне облаку једну натприродну особину. Што се тиче његове натприродне особине, извесно је да му је облак не може дати. — Међутим, ако је змај без свог облака, он је без ичег што би могло да учини стварном његову натприродну особину. С њим би изгубио свој ослонац; доиста, он то себи не сме да допусти. — И тим више је необично што он тај ослонац сам себи прибавља" (G. Margoulies, Anthologie raisonnee de la litterature chinoise, Paris, 1948, стр. 121).

О ускршњим обичајима (1930)

Овај рад (стр. 521—526) унесен је у Задругино издање зато што је занимљив и по теми и по обради. Иако је Ускрс, „за разлику од осталих празника, сачувао свој **црквени** карактер" (стр. 526), а сачувао га је зато што је „покретан празник, и може доћи или још пре Благовести или чак после Ђурђевдана, тако да се за њ нису могли згодно везивати старински обичаји из пролетње сезоне" (стр. 521). ипак за њега је везано неколико претхришћанских обичаја: бојадисање јаја (пренесено из култа предака), узимање нафоре, поливање водом или бацање у воду.

Вергилије и његови савременици (1930)

Многе странице ове књиге спадају у историју религије: о Вергилију чаробнику (стр. 9—11), о врзином колу (стр. 18— 20), о религији и култу (стр. 163—189). **Религија и култ** је читаво поглавље, којим су обухваћени различни римски обреди и веровања: враџбине, култ дрвета и животиња, божанства и демони, храмови, крађе светиња, Јупитеров првосвештеник, мантика, пророчанства, празници, заклињање, чишћење ватром, мртвачки култ, и др. У једном делу **Напомена** (стр. 190 —197) такође има података и објашњења у вези са митологијом и религијом.

Српска народна песмарица (1931)

Ову збирку саставили су Тихомир Р. Ђорђевић и Веселин Чајкановић од 79 песама из Вукове збирке, од којих највећи број има већу или мању везу са митом и религијом.

Кад се ова збирка упореди са збиркама које је сам Чајкановић саставио (в. горе), види се да су он и Тихомир Ђорђевић имали у великој мери исти научни интерес. Они су се и иначе у многом погледу допуњавали: резултати етнолога били су драгоцени историчару религије.

Свекрва на тавану (1931)

Овај рад (стр. 1—10) унесен је у Задругино издање због тога што ту Чајкановић и свадбени обред доводи у везу са култом предака. Исту везу успоставља и у поглављу „Свадбени ораси" у раду **Неколике опште појаве у старој српској религији.** Судећи по свему што је о свекрвиној игри рекао, одиста „је вероватно да је свекрвина игра на тавану, која је играна непосредно пред гозбу, извођена доиста зато **да би се душе предака искупиле на ту гозбу**" (стр. 8).

О увођењу невесте у нови култ као о главном циљу свадбеног обреда Чајкановић говори, видели смо, и у раду о положају жене код старих Грка. То је главни циљ и веома сложеног свадбеног обреда старих Индијаца, који је забележен у **Ргведи** и који је, дакле, један од најстаријих записаних свадбених обреда на свету. Тај обред има два главна дела:
један у невестиној кући, други у младожењиној. Очевидно, првим се невеста одвезује од старог култа, а другим се везује за нови култ, у коме постаје чинилац првога реда управо зато што ће рађати будуће припаднике тога култа. И у једном и у другом делу има и атрактивних и апотропајских речи и радњи, које треба да привуку добре и да одагнају зле душе. А најважнији је циљ целокупног свадбеног обреда осигуравање плодности. То нарочито јасно показују жртве и молитве седморици богова на крају обреда: од једнога се тражи да се из невестиног тела ишчупа оно што би убило супруга; од другога да из њеног тела ишчупа оно што би је лишило сина; од трећег да из њеног тела ишчупа оно што би убило стоку; од четвртог да невесту ослободи онога што је у њој рђаво, „али не од овог огњишта" (тј. мужевљевог); од петог и шестог тражи се то исто (дакле, најважније је да се невеста веже за мужевљи дом и очисти за рађање деце); од седмог се траже богатства (Le Veda, 2, стр. 4 ? 9—477).

Занимљиво је да је, према исто тако старим сведочанствима, свадбени обред и у Кини имао исти циљ: између осталог, младожења је одлазио младином оцу да би издејствовао сагласност њених предака, а затим је младу, у кући својих родитеља, представљао својим прецима (Schi-king, Liederbuch der Chinesen, übersetzt und erklärt von Victor von Strauss, Heidelberg, 1880, стр. 19).

Једна божићна легенда (1931)

Прва (знатно краћа и оскуднија) верзија овога рада (под истим насловом) објављена је у Новостима, Београд, 1923, 6—8. јан., где је објављен и чланак **Божић,** који је одломак из већих радова о овој теми.

На почетку чланка **Једна божићна легенда** (стр. 47—?1) Чајкановић се, мимо свог обичаја, упушта у утврђивање вредности религија. „Потпуна победа цркве коју је Христос основао", вели, остварена је зато што је то била „**најбоља** религија. Ни у једној религији није схватање божанства било тако јасно и одређено и, с друге стране, тако узвишено као у јудаизму и хришћанству; нигде на другом месту није била толико наглашена равноправност, без обзира на положај у друштву, на пол и на расу. Хришћанство је имало још и то преимућство над савременим мистеријама, какве су митраизам и Атисова и Изидина религија, што је његов култ био непосредан и прост, без несхватљивих симбола и обреда, каквима су иначе обиловале све мистерије старога века. Од јудаизма наследило је старо хришћанство искључивост, и она га је у свима вековима чувала од опасности да са другим религијама прави споразуме, и није му дала да, бар у својим циљевима, напусти свој монотеистички идеал.

Као и старозаветни пророци, и хришћанство је веровало у Бога као у **личност,** док је, у савременој филозофији, и у свакој религији која је била под утицајем филозофије, Бог само метафизички појам, **prima causa,** и ништа више. Нарочиту вредност и популарност давало је хришћанству његово схватање Бога као **милостивог оца,** код кога ће понижени и уцвељени наћи утехе и заштите, и који је готов да остави деведесет и девет оваца да би потражио стоту, залуталу и изгубљену — и кад је нађе, да би је чак метнуо себи на раме. ‚Господ је близу оних којима је срце сломљено' — овакво схватање Бога нема ниједна друга религија".

Међутим, не примећујући да пада у противречност, Чајкановић на крају чланка, пошто је изложио легенду и њене карактеристике, каже: „У једној ванредно лепој нашој народној приповетки, коју је Вуку саопштио Груја Механџић из Сентомаша, а којој је наслов **Ко мање иште, више му се даје,** прича се како је анђео Божји дао тројици браће на избор по једну жељу. Најстарији и средњи брат пожелели су богатство, а најмлађи, који је био од свију најбољи, пожелео је да од Бога добије жену од **праве крви хришћанске.** Онда му је анђео рекао: ‚О, то је тешко добити. У свему свету само три имају, две су жене, а једна је девојка, и њу просе двоји просиоци'.

Није лако, у бајкама, наћи жену од праве крви хришћанске, али исто тако, у историји религије, није лако наћи праву хришћанску легенду, којој никаква филолошка критика, никакве компаративне студије, неће моћи да оспоре аутентичност. Такве легенде су врло, врло ретке. У нашој народној књижевности ја знам само једну — то је ова што сам је овде саопштио."

Малобројност аутентичних хришћанских легенада сразмерна је степену у коме је народ могао да прими хришћанство, а он је то могао врло мало, незнатно, како је у низу радова утврдио сам Чајкановић. Како онда да се доведу у склад та чињеница и оцена да је хришћанство најбоља религија, са наглашеном равноправношћу, са култом непосредним и простим, „без несхватљивих симбола и обреда". Очевидно, народ је остао веран својим многобожачким веровањима и обредима зато што није могао да осети поменута преимућства хришћанства, а посебно наглашену равноправност, упркос којој су и у име које су вековима не само световни него и црквени великодостојници држали поданике и паству у најтежој обесправљености. Сем тога, ни монотеистички идеал, због своје апстрактности, није могао бити близак народу, како је то опет сам Чајкановић утврдио у више махова. Тај идеал није могао да прими ни песник старозаветне **Књиге о Јову,** један од најдаровитијих песника старога века: и он је желео да поразговара са Богом као човек са човеком, а тако нешто могуће је само у многобожачкој религији. Увођењем Исуса један Бог у Новом завету добио је посредника између себе и људи кога није имао један Бог у Старом завету, али такво помирење између једнобожачке и многобожачке религије било је сувише далеко од потребе да човек са Богом разговара као са човеком: да га храни и пои, да му пева и да му се моли, али и да с правом од њега очекује жељену помоћ.

Но, без обзира на ово, Чајкановићева обрада божићне легенде представља озбиљан прилог проучавању религије нашега народа (и претхришћанске), и зато је овде наводим у целини: „Хришћанство је, више но ма која друга религија, везано за личност свога оснивача. Код таквог стања ствари није никакво чудо што се за догађај Христовог рођења заинтересовала и црквена традиција и народна машта.

Христово рођење и догађаје око њега описали су, лепо и врло нежно, јеванђелисти Матеј и Лука. Али, осим овог канонског описа (који модерни научници упоређују са легендама о рођењу персијског бога Митре и мисирског бога Озириса), има по целом хришћанском свету велики број лепих апокрифних легенада. За Христово рођење заинтересовала се, у доброј или рђавој намери, цела васиона: и људи и животиње, и биље, и елементи. Мудраци са Истока — вероватно маги, Митрини свештеници — дошли су да се поклоне новорођеном Спаситељу; славуји су дошли да га својом песмом успављују; жабе су престале да крекећу (и зато су — каже легенда — изгубиле реп који их је унакажавао); палма се савила и пружила Богородици своје плодове; леска је покупила оно мало свога лишћа и заклонила је од непогоде; пшеница је сазрела истога дана кога је и посејана (да би се газда од њиве, кога ће гониоци Исусови питати **кад** је Исус промакао, могао право заклети да је прошао **још онда кад је пшеница посејана);** паук је исплео мрежу да би сакрио Исуса од гонилаца; камење, које је дотле расло. престало је да расте; звезде су обуставиле свој ток. Све то познавала је народна машта у детаљима.

Ја ћу овде испричати једну такву народну легенду и покушати да кажем нешто о њезином постанку. Изабрао сам једну која је међу свима најпознатија, која се прича међу свима хришћанским народима, и која је нашла израза и у средњовековној уметности. Та легенда гласи: ‚Само на Ђурђевдан коњи се сити напасу, па и то их боли трбух. Ево зашто је то. Кад је Богородица родила Христа и сместила га у јасле, за јаслима су били један во и један коњ. Во је својом њушком гурао сено те заклањао детенце, а коњ је све грабио те јео, и дете је остајало

голо. Зато га Богородица прокуне да се никад не може најести, осим на Ђурђевдан, па и тада да га боли трбух' (Милићевић, Живот Срба сељака, 121).

Ова легенда позната је многим народима, нарочито словенским. За њу се знало још у старом веку. Најстарији извор који је спомиње јесте Псевдо-Матејево јеванђеље. Ту се прича о волу и магарцу који су били поред Исуса; они су тада престали јести и поклонили му се. Коњ се уопште не спомиње.

Интересантна је генеза ове легенде. Она је постала по неспоразуму. У пророка Исаије, одмах у почетку прве књиге, каже се: ‚Во **познаје** (јеврејски **јадâ**) господара својега и магарац јасле господара свога, а Израиљ не познаје, народ мој не разумије'. Писац Псевдо-Матејевог јеванђеља, међутим, није читао Исаију у јеврејском оригиналу, него у грчком преводу **Седамдесеторице,** који на овом месту није тачан. Ту се, наиме, каже: ‚Во је **познао** (грчки **éгно**) господара својега' итд. Генерализације, поређења какво је ‚во познаје господара својега' итд., доиста се само онда могу осетити као поређења ако стоје у садашњем времену. Ако се место садашњег времена метне прошло, читалац ће лако помислити да ово није фигуративан одговор, него да се има у виду какав конкретан случај. Писац Псевдо-Матејевог јеванђеља — који је (као и сви црквени писци, почевши још од јеванђелиста) уверен да Исаијева књига обилује пророштвима о Месији — није ни сумњао да се ове речи односе на какав догађај из живота Исусова. И тако је створена легенда о волу и магарцу који су дошли да се поклоне Исусу.

Према овој легенди постале су све доцније варијанте. У многима од њих појачан је ефекат на тај начин што је податак да су во и магарац престали да једу протумачен као пажња према новорођеном Спаситељу, и онда би се још додало како су ове две животиње гурале сламу да покрију дете и грејале га својим дахом. А као контраст овим племенитим животињама унесен је у легенду коњ, који је себичан и мисли само на јело.

Што су ову легенду и Срби примили као своју, не треба нимало да нас изненади. Схватање које наш народ има о волу и о коњу потпуно се слаже са њиховом карактеристиком у овој легенди. Во је у старинској српској религији божанска животиња, коњ је демонска животиња; ‚коња ваља бити, а вола миловати' (Вук, Пословице, 2869). Во има свој култ; њему се, и то баш о Божићу, приноси колач на жртву, и ломи о његов рог; он се уводи и у кућу, као полаженик; он чак има и своје празнике (.зелени четвртак', па онда донекле сам Божић, Ђурђевдан, 2. јануар), о којима је забрањено хватати га у јарам. Са тим култом стоје у вези, од дана у недељи, среда и петак, јер се у неким крајевима тих дана пости ‚за волове'. Волу орачу неће жена прећи пут; во орач је једина домаћа животиња коју је вуку забрањено да напада, иначе ће он морати да вуче плуг; во се у источним крајевима Балканског полуострва назива ‚анђелом' или ‚оцем', и ови називи нису само израз оданости, ни проста символика, него имају и дубљи религијски смисао: во је сеновита животиња, и у далекој прошлости био је он инкарнација предака.

У народним приповеткама какве су, на прим'ер, ‚Со и хлеб' и 'Милош и дивоња', во са својим ‚рогом изобиља' има готово божанске особине; да то није случајно, можемо закључити из високог угледа какав је имао во у религији других Индоевропљана, на пример: у митраизму и браманизму. У космогонским легендама нашега народа во је чак нека врста божанског демијурга, и има важну улогу у стварању и одржавању света. У Босни се верује да ‚наша земља стоји на једном колосалном волу; кад во макне којом длаком, онда се потресе земља, а кад једном потресе ухом, онда ће бити страшни суд и све ће у прсак отићи'. ‚Цела земља је четвртаста и држе је на леђима четири бика' — причају Срби у Хомољу. Један је бик црн, други плав, трећи црвен, а четврти бео. Сваки од њих држи на леђима по један део света, тако: црни држи запад, плави југ, бели север, а црвени исток. Сва четири бика стоје у жутој и густој води, коју пију и којом се хране. Сваке године по један бик мора да се протресе по једанпут, па се онда и цела страна коју он држи мора затрести. Сељаци верују да су бикови из дана у дан све старији и слабији, и да мора доћи једном дан кад ће клекнути, и тада ће се већ и земља распући, кроз пукотине прокуљаће она жута вода и цео ће свет подавити. Стога кад се земља затресе, сељаци обично седну, нарочито старији, прекрсте се и гледају која се страна затресла. Ако закључе да је земљотрес дошао са запада, онда се прекрсте трипут и кажу: ‚Подржи, гароњо, за нашега живота'. Ако се затресе од истока, онда помену име црвенка; ако је с југа, онда помену плавчу; а ако је са севера, онда кажу име белоња.'

Коњ се, напротив, сматра за демона углавном рђавог. Али, према веровањима у јужној Србији, има коњску главу и змијско тело. Коњ вранац нипошто неће да наиђе на гроб вампиров и да га на тај начин ода — очевидно, зато што ‚врана врани очи не вади', и један демон не жели да нашкоди сродном демону. Мóра, која је исто што и вештица, дакле: зао, подземни демон, може имати коњски облик. ‚Приповиједа се' — вели Вук — ‚да је некаквога човјека тако морила мора да већ најпослије није могао заспати, и досади му се код куће живљети, него изјаше на свога бијела коња и побјегне у свијет не знајући ни куд ни камо; али му је и то било залуду, јер и на путу, како би сплопио очи, одмах мора на њ. Идући тако по свијету, дође на конак некакоме терзији. Кад после вечере терзија узме свој посао и стане шити, гост му се потужи како га мори мора, ‚него, вели, док ти радиш, лећи ћу овдје крај тебе, не бих ли могао мало заспати'. Потом се покрије гуњем и легне. Како заспи, одмах га мора притисне и кроз сан стане викати и као отимати се. Кад терзија то чује, дигне свијећу да види како се гост мучи, кад тамо, а то по његовом гуњу којијем се био покрио миче се велика бијела длака тако брзо као змија кад трчи. Кад терзија то види, он својијем ножицама, које су му се у руци десиле, длаку пресијече, и како се она престаде мицати, гост се одмах уђути, и тако је спавао мирно док ујутру сунце није огријало. Кад се пробуди, захвали Богу што је тако спавао и опоравио се, па одмах потрча коњу да га види и намири. Кад тамо, а то коњ у кошари лежи мртав. Пошто му терзија приповиједи како га је мора притискивала и како му је он длаку на његову гуњу пресјекао, онда дозна да је коњ био мора која га је притискивала и давила.' Из ове познате приче најбоље се види демонски карактер коња. Занимљиво је да ђаво обично има **коњске** ноге; према скаскама многих европских народа. коња је створио ђаво; код Иранаца, у коња је био претворен зли бог Ариман.

Колико је наш народ, доиста, редиговао, преудесио ову легенду према својим схватањима, види се лепо из тога што је из ње изоставио магарца. Магарац не вреди много. Њему не доликује толика част да буде сведок Спаситељевог рођења. Магарца одведи у Јерусалим, он ће опет бити магарац' — каже једна српска пословица. Због тога је он просто изостављен."

Три божићна обичаја (1932)

Овај рад (стр. 33—40) унесен је у Задругино издање као нов прилог проучавању веровања у вези са Бадњим даном и Божићем. У полаженику Чајкановић опет види инкарнацију митског претка (стр. 38), а и забрану давања ватре и позивање вука на гозбу тумачи као саставне делове култа предака: ватра се не даје, а вук се позива зато што се у њима замишљају душе предака. Дакле, као и раније, у радовима које је критиковао Богатирјов, Чајкановић је уверен да је Бадњи дан са Божићем, у свом првобитном виду, празник предака.

Божићни обичаји (забрана давања ватре, полаженик и позивање вука на гозбу), поменути у латинском рукопису из XV века као обичаји Пољака, — каже Чајкановић — „били су некад познати и другим Словенима; код Срба, сачувани су они до данашњег дана" (стр. 33). На овом месту „доиста имамо **најстарији спомен о полаженику код Словена,** но тај обичај је (код Пољака) „почео да се мења и губи — као што се може наслућивати из цитираног латинског текста — још у XV веку". „Код Чеха и Пољака има и данас извесних веровања која наговештавају да су и они некада знали за полаженика. Иначе је тај обичај данас заборављен" (стр. 37). Како се види из података које је објавио Богатирјов, код Пољака и данас постоје остаци овога обичаја, а исто тако и код Словака и Украјинаца, али је вероватно да је код ових народа рано почео да се губи — можда под јачим утицајем хришћанске цркве него што је био код Срба (поготову после XV века, у доба турске владавине).

„Хришћанство је" — каже Чајкановић на крају (стр. 40) — „прекинуло, доста нагло, природан развој словенског паганизма. Хришћанска догматика и морал били су савременији, и зато неодољивији, организација Христове цркве јача, и процес похришћањивања словенских народа извршен је релативно брзо и без великих потреса." И овде, као и у **Једној божићној легенди,** Чајкановић противречи сопственим резултатима, који показују, бар што се српског народа тиче, да процес похришћањивања уопште није извршен, а из историје знамо да тај процес ни код других није текао нимало глатко. Додуше, одмах затим Чајкановић се исправља:

„Видимо да је једна област наше старинске религије ипак продужила да живи и даље: то су старински култни обичаји, у које православна црква не само да није дирала него им је, када су то заслуживали, дала и своју ауторизацију и благослов". Али и ова исправка тражи исправку: православна црква је правила компромис зато што је то у одређеним историјским приликама морала, а колико је могла бити нетрпељива према паганским обредима — најбоље показује Вуково сведочанство у **Рјечнику** да су свештеници батинама разгонили **краљице,** које су на Духове уз песму изводиле прастару паганску игру.

На истом месту (стр. 40) Чајкановић изводи још два важна закључка. Први се тиче његовог поступка (не само у овом раду); „Кроз те обичаје [претхришћанске] могућно је конструисати, мање или више пстпуно, мање или више сигурно, нашу старинску догматику и култ". Други иде у прилог тражењу прасловенског значења: „Из чињенице да су наши обичаји, упркос знатној географској и временској удаљености, идентични са обичајима старих Пољака, сме се извести закључак да су они, и још врло многи поред њих, врло стари, у сваком случају заједнички словенски, и да се према томе могу сматрати за поуздан религијско-историјски материјал".

Напослетку, да и то узгред поменем, Чајкановићево мишљење да је „соларни карактер Божића уопште врло сумњив" (стр. 35) није у складу са божићним песмама, које су препуне сунчеве светлости, ни са Вуковим сведочанством у **Рјечнику** да се у Босни и Херцеговини на Божић ујутру виче: „Сјај, Боже и Божићу!".... Мада празник предака, Божић може имати нешто и од соларног карактера.

Неколике опште појаве у старој српској религији (1932)

То је прва већа синтеза Чајкановићева (из области мита и религије) пре студије **О врховном богу.** После двадесетак година проучавања, он је одлучно формулисао као општи закључак који је раније изводио поводом појединих појава (празника, обреда, веровања): „Као најглавнију карактеристику старе српске религије ваља споменути веома велики значај који у њој има **култ предака.** Сви празници у години, са Бадњим даном и славом на челу, групишу се око тога култа; кудикамо највећи број жртава, случајних и периодичних, намењен је прецима. Без претеривања може се рећи да се **цела српска религија своди на култ предака**" (стр. 168).

Из тог култа узео је теме за овај рад: мешовите жртве, јављање предака (у поворкама), пост, употребу ораха у свадбеном обреду, чување мртваца. Обрадио их је историјски и компаративно, али полазећи од српског материјала. Значај тога материјала, који је јасно истакао већ у предговору **Студијама из религије и фолклора,** овде је још јаче подвукао. У првом поглављу, о мешовитој жртви, рекао је: „Из српског материјала може се, дакле, утврдити да је панспермија карактеристична **за култ предака и мртвачки култ уопште.** Тај материјал обилат је; случајеви жртвовања панспермије многобројни су; обичај изгледа јако старински" (стр. 176).

„Од **нашег** материјала"пошао је и у другом поглављу, о епифанији предака, иако „обичај поворака, који је некада и код нас, извесно, свуда постојао, није се одржао у нашем народу" — „данас је тај обичај познат, углавном, само на периферији" (стр. 188). Од српског материјала, више или мање обилатог, пошао је и у осталим поглављима. Вредност тога материјала истакао је и у уводу: „Извесне појаве из области религије и култа" „нису и не морају бити искључиво српске", али „су у српској религији најбоље сачуване, па их је, према томе, у оквиру те религије најлакше уочити и објаснити"; „у српским изворима има доброг и поузданог материјала за решавање општих питања из историје религије" (стр. 167). А српски извори су „данашњи српски обичаји", који су, захваљујући томе што су Срби „у религијским схватањима и навикама врло конзервативни", не само „поуздан извор за испитивање прошлости" него, „за стару српску религију, готово и једини извор" (стр. 168).

У уводу, сем тога, назначио је Чајкановић и време религије старих Срба и њен однос према другим религијама. Време је „**пред примање хришћанства (дакле, пре VII, делимице до XII в.)**". У односу према другим религијама: „Она је **претежно индоевропска,** и у њој има највише елемената из индоевропског времена. Осим тога, може се констатовати **известан утицај митраизма и неоманихеизма;** у приморским крајевима може бити говора и о

античком (римском) утицају". Вероватно је да је на српску митологију и скаске утицала и „**религија народа које су Срби затекли кад су се доселили на Балканско полуострво**" (стр. 167)

Најважнијем закључку у овој студији — да је култ предака најглавнија карактеристика старе српске религије — иде у прилог и чињеница да је такав култ уопште карактеристичан за религију родовског друштва и да се одржава, у већој или мањој мери, веома дуго и у класном друштву — све док трају остаци родовских установа и схватања. — У старом Египту, на пример, први плодови су се приносили на жртву најпре душама предака рода, па затим душама предака вође, па најзад душама фараона — по реду како се родовско друштво преобраћало у робовласничко, али и у робовласничком до његова краја култ предака задржао је огроман значај, онакав какав је забележен у **Текстовима пирамида** (из XXVII—XXV века пре нове ерг): „Син сеје јечам и сеје пир и приноси жртву оцу", а „отац је дужан да штити кућу својих живих". „Стара вера у свемоћ умрлих предака" — истиче Матје — „чува се и даље у току читаве историје Египта, а **Текстови пирамида** веома јасно одређују узајамне обавезе живога сина и мртвога оца" (М. Э. Матье, Древнеегипетские мифы, Москва—Ленинград, 1956, стр. 57—60).

И у Кини од најстаријих времена култ предака имао је изузетно место. Тамо су људе код Највишег Господара заступали природни духови (неба и земље) и духови предака. У њих се веровало као што се у хришћанском свету верује у свеце и анђеле. Према схватањима старих Кинеза, људски духови продужују свој лични живот после смрти и пењу се на небо, одакле силазе кад им се приносе жртве и награђују потомке срећом и дугим животом. „Преци учествују у судбини својих потомака и брину се за њих све док су они достојни њихове милости", а како се никад не зна да ли су присутни, жртве треба редовно приносити — у првом месецу сваког од четири годишња доба. „Нарочито се поштују преци своје куће, особито шест најближих и најстарији, у свакој породици, од царске до најнезнатније. Они остају у тако блиском односу са живима да се ови сматрају дужним да их изриком обавештавају о свакој одлуци, сваком значајнијем догађају." Жртвени обред — који се одликује пијанством, наздрављањем и одздрављањем, весељем и смехом — обавља се на асурама на земљи (све као и код нас о божићним празницима), а претка коме се приноси жртва заступа тзв. „мртвачки дечак", првенствено унук, одевен у његово одело, „слика духа", који у име тога претка прима пошту и дели благослове (и који неодољиво подсећа на нашег младог полаженика и на накоњче).

Наравно, у даљем току историје, у робовласничком друштву, „духови најстаријих царева добијају нарочит положај" (баш као и у старом Египту фараони), и великаши стичу искључива права на извесне култне радње посвећене природним духовима, али култ предака остаје недирнут и све радње у вези са њим. обавља сам домаћин (јер „свештеничка радња беше ствар домаћина"). Но „ако је сваки домаћин имао право да приноси жртве прецима, само велики, на високим положајима, имали су право да приносе жртве и духовима заштитницима куће, само кнежеви царевине земљишту и земљорадњи, планинама и рекама своје области, и само цар још и небу или Највишем Господару, Земљи, четирма странама света, главним планинама и великим рекама царства" (Schi-king, стр, 8—15, 348, 365).

И код Индијаца из ведских времена култ предака био је изванредно развијен. Тамо бог мртвих није био нико други него први човек, предак човечанства, Јама, са два пегава пса чувара, од којих је сваки имао четири ока и који су чували пут и надзиравали људе. Њему су се упућивале молитве за срећан живот и приносиле жртве у **соми** (пићу од истоимене биљке), маслу и меду. Али, као саставни део култа предака, још је важнији обред који је пратио смрт умрлог члана породице у ведска времена и чији је циљ био да се покојнику продужи живот на ономе свету сличан земаљском.

Тога ради на ломачу поред покојника стављана је његова жена и бацан је његов лук (пошто је претходно сломљен), а на његово тело стављани су **разни предмети којима се служио за живота** (у десну шаку главна кашика, у леву помоћна, с леве стране дрвен мач, са десне стране кутлача за агнихотру — жртву коју су припадници виших каста приносили ујутру и увече, на груди кутлача за сталну употребу, на главу посуде за течност, на зубе пет каменова за муљање **соме,** са сваке стране носа две кашичице, на два ува две чиније за колаче, на трбух глинена чаша, на генитални органе дрвен клин, на бутине два дрвена комада за паљење жртвене

ватре, на ноге ступа и тучак, на стопала два решета; ако би покојник имао само један од ових предмета, он је ломљен на два једнака дела; сваки шупаљ предмет испуњаван је маслом помешаним са киселим млеком.; а син покојников задржавао је за себе два млинска камена и ритуална оруђа од бакра, гвожђа или печене земље) **и делови жртноване животиње,** краве или козе (марамица на лице, десни бубрег у десну шаку а леви у леву, срце и уз то две куглице од пиринча на срце, а затим сваки део жртноване животиње на одговарајући део покојника).

Али, са друге стране, као и код нас и код многих народа, поред ових мера за продужење покојникова живота, предузимане су и мере да се живи заштите од њега. Кад су га испраћали, напред су ишли стари а млади позади. По завршеном спаљивању, учесници су обилазили место спаљивања здесна налево и одлазили не осврћући се (ово сасвим као код нас) — и то сада млади напред а стари позади. На повратку загњурили би се једанпут у воду (и код нас се некад строго пазило да буде вода између насеља и гробља) и, изишавши из ње, узимали је у шаке и њено истицање пратили речима да је то вода тога и тога покојника, из тог и тог племена, из те и те породице. После тога су мењали одећу бацајући стару на север, а затим су седели поред воде до сумрака. Вративши се кући, додиривали су камен, огњиште, крављу балегу, пржено зрневље јечма, сезам и воду. А кад су потом закопавали урну, молили су земљу да буде нежна према покојнику, да га не повреди, али и да му не омогући устајање (Le Veda, 1, стр. 175—177; 2, стр. 477—484).

Према томе, и код старих Срба култ предака је могао бити, ако не цела религија, свакако њен најважнији део. Што се тај култ тако дуго и у таквој снази одржао — може се објаснити посебним историјским околностима. Хришћанство је народу натурено, као и ислам касније: нову веру примили су владари, па је тако она постала обавезна и за поданике, али већ зато што није била природна фаза у развоју религије, и што је утолико била несхватљива, морала је наићи на велике отпоре, који су се, углавном, изражавали у облику привржености старој вери. Томе је погодовао и нагли прелаз из родовског у класно друштво: ако је кмет морао бити подозрив према феудалцу уопште, морао је такав бити и према вери која му је од њега долазила.

Уз то, хришћанство у Србији као државна религија било је кратког века: ако се изузму тешке (и, у сваком случају, непогодне за верску активност) прилике на почетку и на крају постојања феудалне државе, једва два века у њој, а у буржоаској држави једва један век, укупно: три века. То је, одиста, кратко време да постане народна вера која се на стару не наслања, него јој се супротставља. Сем тога, мора се узети у обзир и то да је трећи век за утврђивање хришћанства био неупоредиво мање погодан него прва два, јер је то доба ширења научне и атеистичке мисли, а исто тако мора се узети у обзир и период од близу пет векова између старе и нове државе, доба турске владавина, кад се уз православно-католичку супротност појавила и хришћанско-муслиманска, и кад је српски народ, угрожен са свих страна, налазио излаз не само у привржености старој вери него и у враћању родовским облицима живота (задрузи и чак племенској организацији).

У томе периоду православна црква, и сама веома притешњена, и без образованих свештеника и калуђера, није могла много више него да на многа и многа паганска веровања удара печат хришћанства и православља (као знак распознавања према исламу и католичанству). У томе периоду, са друге стране, народ црквене култове преудешава према својим паганским потребама.

То најбоље показује случај светога Саве, једног од светаца Немањића, који су за себе и на оном свету резервисали царско место, баш као и древни кинески цареви и египатски фараони (у томе погледу нема разлике између хришћанског монотеизма и политеизма у старим источним деспотијама). Упоредо са црквеним култом светога Саве, стално јаким, шири се народни култ, у коме ова личност добија низ паганских обележја. То је Чајкановић први уочио и убедљиво доказао. Зашто је народ изабрао баш светог Саву, а не неког другог, то је питање на које је тешко одговорити. Можда зато што он, иако из владарске куће, није био владар, што је био прави верски човек, што је организовао цркву способну да надживи државу и да пружа отпор завојевачу, што је и у црквеном култу приказиван (и за живота и после смрти) као неуморни борац против завојевача, што је био нежан син, што је мирио завађену браћу, што су га Турци мртвог спалили да га учине безопасним, итд.

Два празника из животињског култа (1933)

Због недовољног простора, овај рад (стр. 11—39) није унесен у Задругино издање, мада је изузетно значајан за познавање старе српске религије. О култу животиња Чајкановић је, као што сам напомиње (стр. 37), говорио у низу претходних радова, посебно у расправама **Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић, Божићна слама, Студије из религије и фолклора, Неколике опште појаве у старој српској религији,** где је показао, како каже у уводу (стр. 11), „да животиње, дивље и питоме, у нашој старој религији имају изванредно угледно место"; да је мали број животиња „које не би биле демонске, или за које се не би везивала по каква етиолошка скаска, или које не би имале известан значај у гатањима, или које не би биле, стално или повремено, табуиране"; да су „териоморфни демони и божанства познати" „у свакој многобожачкој религији, и најпримитивнијој и најразвијенијој"; да су „код нашег народа многе животиње задржале свој велики углед, у добром или рђавом смислу, и до данашњег дана".

Међутим, у раду о коме говоримо и који је посвећен реконструкцији „два животињска празника из врло далеке прошлости" (стр. 11), пасјег и мишјег, обрађени су — на широкој компаративној основи — и многи други животињски празници и празници уопште код разних народа и у разна времена, а посебно код нашег народа.

У реконструкцији пасјег празника (стр. 11—26) Чајкановић, пошавши од Вуковог објашњења израза „пасја недеља" (тј. седмица) и прегледавши животињске празнике у другим религијама (вучји, коњски, мечкин) и у српској религији (сточни, мечкин, мишји, кокошји, коњски, вучји, „чак и празник **мува**"), стиже до претпоставке „да би у старом српском паганизму празник посвећен псима био **могућ**" (стр. 11—14).

Међутим, с једне стране, „пас је презрена животиња", а, са друге стране, „пас има известан значај у народној медицини, на пример, помоћу њега лечи се сугреб"; „он је и **пророчка** животиња, може да открије лопова, да предскаже смрт, ватру, рат", „да погоди која ће се девојка најпре удати"; „од паса се плаше демони, па и најјачи, какви су, на пример, Куга и Смрт"; од пса (нарочито црног) плаше се ђаволи и вампири; „пас може да укуне"; у псу се „налази демон заштитник целе куће или целога краја". „Да је пас истакнута демонска животиња доказ је и то што је његово име, покаткад, табуирано и што је он сам у извесним приликама неприкосновен". Овако супротна схватања о једној животињи „баш најбоље и доказују њену демонску природу"; то је привидна противречност — једна иста животиња „може бити, код једног истог народа, и света и погана: таква схватања о њој доказују да је она некада била табуирана и да је, према томе, имала демонске или божанске особине" (стр.14—18). „Да је пас, у најстаријем српском паганизму, доиста имао свој култ", на то упућују разне жртве које се приносе псима, јер „коме се упућују жртве, тај има и свој празник; празник, у ствари, није ништа друго" „него жртве и култни обичаји, који се периодички понављају, у форми која је традицијом освештана".

У култне обичаје спадају привилегије, бенефиције, слобода понашања у току празника и прогоњење на крају празника. „Код многих народних празника који се одликују разузданошћу, неограниченом слободом и преокренутим односима између старијих и млађих, господара и потчињених, завршна тачка у програму је терање зла, нагло и често безобзирно ликвидирање празника". „Ова појава лако се даје пратити код примитивних народа", „али са још много више доследности изведено је ово правило, код индоевропских народа, у култу предака." То је познато терање душа умрлих на крају задушница.

И како у пса може, по народном веровању, да уђе душа покојника, бијење пса (као и љуљање) има ритуални карактер: то је начин да се одагна душа покојника. С обзиром на време у које су се дешавали ови култни обичаји, „можемо сматрати као извесно да су у нашој старој религији, у зимској сезони, отприлике у данима пред данашњи Василијев дан, постојале feriae caninae", пасји празник. Други пак подаци (изгоњење бојем беснила, тј. злог демона) указују на то да је постојао још један пасји празник — у пролећној сезони, дакле: да су постојала два пасја празника (стр. 18—26).

У реконструкцији мишјег празника (стр. 27—36) Чајкановић полази од онога што се говори детету кад се загрцне: „Миш! Миш! Миш!" и од Вуковог објашњења: „Кад се дијете загрцне, обично му се рече, показујући прстом у висину да би горе погледало". Према примитивном веровању, душа позивањем може да се врати (а кад се неко загрцне, она је на граници преко које излази из тела). У овом случају каже се „миш" зато што се душа замишља у облику миша, који је у народној религији „одувек имао видну улогу". Многи подаци (из разних религија) показују „да је миш сеновита животиња и да се душа и живог и умрлог човека радо замишља у облику миша". „Мишевима се, даље, приписују особине, знања, радње, које иначе спадају у област предака: мишеви врло сигурно предсказују судбину", „они помажу домороце у рату", они су „поборници правде". Сем тога, по народном веровању, душа заспалог човека може да изиђе на уста у облику миша, а и вампир и ђаво могу да се претворе у миша. Према томе, узвик упућен детету кад се загрцне, „првобитно, био је магичан, и имао је за циљ да задржи душу која је у опасности да изиђе из тела" (стр. 27— 32).

„У вези са чињеницом да је миш сеновита животиња, моћи ћемо разумети неке старинске народне празнике: то је мишја субота (‚прва субота иза деветог уторника по Божићу'), која се строго празнује нпр. у Босни, и то су јесење задушнице, које су везане или за септембарски Михољдан или за Митровдан". „О тим задушницама **православна црква не зна ништа** — оне су, дакле, **чисто народни празник**", „остатак из старе вере", „празник душа. О томе празнику, у далекој прошлости, чинио се култ мишевима у којима су инкарниране душе предака и покојника уопште, онако исто као што се, у другим приликама (нпр., о Бадњем вечеру) приносила жртва душама предака које су замишљане у облику **тица**". Занимљива је и народна етимологија (Мишољдан итд.). С обзиром на то да се октобар назива **михољштаком,** може се закључити да су ове задушнице светковане најпре у октобру, кад се мишеви склањају из поља у село — налик на „изгладнеле душе покојника" (стр. 32—36).

*

Исте године, 1933, приказујући књигу Ст. М. Димитријевића **Свети Сава у народном веровању и предању,** Чајкановић скреће пажњу на „занимљиве податке о жртвеном ритуалу, на стр. 85 идд: када се, о Светом Мрати, коље црни петао, чврсто му се стеже кљун, ‚да не би крекао'. То је врло леп пример за старински жртвени пропис да жртва, у тренутку када је доводе на клање, не сме бити рђаво расположена и на тај начин одређи свој пристанак. Исто су овако Ифигенији, кћери Агамемноновој, када је доведена пред жртвеник, **завезана уста,** да се не би чула кобна реч, упор. Aesch. Agam., 236 ид."

Ein frühslavisches Märchenmotiv bei den Byzantinern (1934)

У овом чланку на немачком (стр. 112—116), чији наслов у преводу гласи: **Један рани словенски мотив из бајке код Византинаца,** претресено је грчко сведочанство из VI века (Псеудо-Цезаријево) да „Словени радо једу женске сисе" (стр. 112). Антропофагија је утврђена код разних народа, али код Словена је могла постојати далеко пре VI века. Грчко сведочанство, вероватно, тиче се мотива из бајке (о жени, која изгубивши храну добивену од мужа, сече дојку да му спреми обед), бајке која се јавља у више варијаната (стр. 113—114). Мотив је са старословенског истока. У српскохрватским причама „веома радо једу женске сисе" псоглави (они спадају у „познату групу прастарих демона лешинара, који се у псећем или вучјем облику редовно јављају у индогерманским религијама"). Сисе су секле или сагоревале Амазонке, да би лакше руковале оружјем, а оне се везују за Каспијско језеро, Кавказ, Црно и Азовско море, дакле: за старословенски исток (стр. 115—116).

*

Исте године, 1934, приказујући **Наш народни живот** Тихомира Р. Ђорђевића, Чајкановић је учинио више корисних примедаба (стр. 267—270), између осталог: о верском

синкретизму (исламских и паганских веровања код наших Муслимана), о једењу сиса, о „забрани да момак и девојка, ако славе исту славу, не могу ступити у брак" [„с обзиром на мотивацију (‚јер се сматрају као рођаци'), има, вероватно, исти религијски (или ‚социјални') значај као и позната забрана у тотемистичким друштвима да се не смеју узимати они који имају заједнички тотем"], о „чудноватим љубавним чинима", о казнама (за прељубу и оцеубиство), о Сатурналијама, о василици (која је, „по превасходству, **мешовита** жртва"), о мечки као старинском териоморфном божанству.

Посебну пажњу заслужује Чајкановићева оцена овог крупног Ђорђевићевог дела (стр. 268): „Читалац добија утисак да ниједан документат о нашој прошлости, ма у којој се књизи и ма у којој се кутији наших архива налазио, и ма како био забачен, није овде остао неупотребљен. Да подвучемо овде, примера ради, оригиналну вредност треће књиге, која је, извесно, једна од најпотпунијих студија о свадбеним обичајима, са много компаративног материјала. Такође одваја својом вредношћу и занимљивошћу седма књига, која је посвећена Циганима. Од појединих чланака нека је споменут чланак о преисламским остацима код данашњих Муслимана (VI књига, стр. 26—56); у њему има занимљивих и скоро невероватних примера за верски синкретизам у нашем народу; нарочито је важно што су ти преисламски остаци, које је г. Ђ. срећно констатовао, у највећем броју случајева несумњиви старински документи из области нашег паганизма".

У вези са последњим, о верском синкретизму код Муслимана, подсећам читаоца да је Чајкановић, ради реконструкције старе српске религије, у оквиру свога компаративног поступка, изузетну пажњу поклањао остацима паганизма код других словенских народа на тлу Југославије, и да је зато његова реконструкција старе српске религије у великој мери и реконструкција старе религије тих народа.

Светац на десном рамену (1935)

Резултате овога рада (стр. 20—23) Чајкановић саопштава или помиње у више других радова. Реч је о веровању у свеца или анђела заштитника. У народној песми **Како се крсно име служи** свети Аранђео стоји цару Степану на десном рамену. Према народном веровању, „сваки човек има свога анђела, који га прати од рођења до смрти, и стоји му на десном рамену" (стр. 20). Демоне заштитнике познају разне религије. „Није тешко да се одреди и првобитан значај тих наших светаца и анђела на десном рамену. Ти лични заштитници, како их замишља consensus gentium, **манистичког** су порекла — то су **душе, преци заштитници.**

И такво схватање налазимо свуда" (код Грка, у парсизму и јудаизму, код данашњих примитивних народа). У старој религији „Десно раме је било место за **претка** заштитника, а преци су, када је са Христовом религијом њихов култ ограничен и делом онемогућен, разним путевима прешли било у свеце било у анђеле: један сасвим природан процес, који се, за неке бар случајеве, даје пратити и у античким религијама". Као што је тамо херојски култ прешао у култ светаца, тако су код нас „преци, и уопште покојници, односно душе њихове, замењени понекад свецима, понекад анђелима" (стр. 21—22). „Добар демон, или душа каква, могу бити локализовани и у плећки животињској, и то је био разлог што је постало чувено српско гатање по плећки" (стр. 23).

Свети Сава у народним приповеткама (1935)

О изузетној популарности св. Саве сведочи „чињеница да су се за његову личност врло радо, и свакако врло рано, почели везивати мотиви из народних приповедака, **приповедни мотиви,** који се, иначе, јављају анонимно, и не познају ни географске ни хронолошке границе". Таквих мотива има много и они заслужују засебан рад. Да би показао „колико је такав један рад потребан, и колико су за њега изгледи повољни", Чајкановић у овом раду (стр. 121—127) скреће пажњу на три приповетке из Ђоровићевог зборника **Свети Сава у народном предању** (Београд, 1927): **Свети Саво и свети Паво, Свети Сава брани хришћанску вјеру** и **Свети**

Сава, мачка и ријека Сава, узимајући у обзир и варијанту друге из БВ, 12, 1897, 169, коју „мало који тежак не зна приповиједати" (стр. 121).

У ствари, Чајкановић је скренуо пажњу на три мотива: мотив **Хвитингтонове мачке** (стр. 122—125), мотив **магичног бекства** (стр. 125—126) и мотив **о стварању мачке из рукавице** (стр. 126). Последња два мотива је само регистровао, а први је обрадио на широј компаративној основи и, између осталог, утврдио — то је значајно и за историју религије — да је поменути мотив, мада „јако истакнут, ипак само један детаљ и ништа више", а да главну радњу чини пут у „мрачну земљу", у земљу мишева, у доњи свет, ради доношења благослова.

На крају, у необичној присутности св. Саве у митологији и умотворинама Чајкановић види "још један разлог више за веровање да светосавска традиција у испитивањима наше митске прошлости има да послужи као полазна тачка" (стр. 126—127). У студији **О врховном богу** та традиција тако је и послужила, и из ње је извучен један од најважнијих резултата: да су функције паганских богова пренесене не само на старије и општехришћанске свеце (Николу, Јована, Ђорђа) него и на млађег и српског свеца, познату историјску личност.

Босиљак (1935)

Уз наслов стоји напомена: „Одломак из списа о религији и митологији растиња у Срба, који ће евентуално бити објављен у виду речника". То је, ако нешто нисам превидео, први спомен Дела које ће Чајкановић оставити у рукопису (**Речник народних веровања о биљкама**).

Колико због недостатка простора толико и због тога што је саставни део рукописног **Речника,** који треба да се објави засебно и у целини, нисам овај рад (стр. 4—9) унео у Задругино издање. Бележим само запажања општијег карактера, без многобројних примера различите употребе и без изванредног аналитичког поступка. „Босиљак игра изванредно важну улогу у магији, религији и култу, у медицини, у поезији српског народа" (стр. 4). „Босиљак дејствује као сигуран **апотропајон**″ (стр. 4—5).

„Као јак апотропајон, босиљак је неизоставан при различитим **лустрацијама,** које се изводе преко кађења босиљком, или преко пијења воде у којој је босиљак потопљен, или купањем у таквој води, или прскањем њоме" (стр. 5—6). „Као апотропајон босиљак има значајну улогу у теургичним радњама при **жртви и молитви**" (стр. 6). „Босиљак има угледно место и у **мртвачком култу,** можда и ту као апотропајон" (стр. 6—7). „По босиљку врши се и **гатање о удаји**" (стр. 7). „Босиљак има широку употребу у **врачбинама и народној медицини"** (стр. 8). „У народним лирским песмама спомиње се босиљак изванредно често, и то обично са анимистичким схватањима" (стр. 8—9). „Има два дана у години која су посвећена босиљку: то је Свети Макавеј (1. августа) и јесењи Крстовдан (29. августа). Тих дана босиљак се у цркви освећује, и после чува за религијске потребе и за лек" (стр. 9). „О босиљку се причају и разне **етиолошке скаске и легенде**" (стр. 9).

Хидромантија код Филипа Вишњића (1935)

У овом раду (стр. 93—97), који је леп прилог познавању старинских веровања, објашњена су два места из Вишњића: огледање у бунару (у **Смрти Марка Краљевића**) и огледање у тепсији са водом (у **Почетку буне против дахија**). У првом случају Марко је познао да ће умрети, у другом дахије су виделе себе без глава. Иста предсказања на сличан начин (у истопљеној масти или маслу, у огледалу) забележена су у разним приликама код нашег и код других народа. Код старих Грка су истовремено употребљавани вода и огледало: у извор посвећен богињи Деметри болесник је спуштао огледало до саме површине, да би видео себе „живог или мртвог". Усмерен само на воду, — истиче Чајкановић — „**српски начин гатања,** иако из много доцнијег времена, **оригиналнији је од грчког**", као што је и (ради врачања) хватање месеца у тепсију са водом у источној Србији оригиналније од хватања месеца у огледало у старој Грчкој (стр. 93—94).

Из изврсне анализе Вишњићевих примера (стр. 94—97) наводим најважније: „У Вишњићевом случају гатање се изводи с обзиром на мантичку снагу коју вода, сама по себи, садржи. И ова црта старинска је и у складу са старим веровањима. Из многих данашњих наших веровања и обичаја ми знамо, или можемо закључити, да је бунарска или изворска или речна вода сеновита, то јест, да у себи садржи душе, да је резервоар душа, а ми знамо да је мантика у вези са душама покојника и предака [...]. Нарочити култ чини се баш **бунару** (упор. нпр. походе бунару и жртве приликом свадбе и о разним празницима у зимској сезони). Све нам то доказује да је хидромантија у вези са Марком Краљевићем сасвим логична и, зацело, врло старинска. Она је, као што је већ речено, и сасвим примитивна, и није контаминисана елементима из других области дивинације, како се то иначе са хидромантијом дешавало.

Али могуће је да цела ствар има и много дубљу **митолошку** позадину него што би то у први мах изгледало.

Откуда уопште овде **вила,** и због чега баш она скреће пажњу Марку Краљевићу на пророчки бунар? Могло би се рећи да је то зато што је она Маркова посестрима [...]. Али је могуће и друго тумачење. Вилина област, њен стан, јесте планина Урвина; у стиху 19 јасно се каже: ‚Кличе вила **с Урвиие планине**'. Могуће је да је бунар који се налазио на врху планине Урвине припадао тој истој вили, да је она, дакле, била локални демон тога извора. Ми, доиста, знамо да су виле чуварице вода у планини [...]. У овом случају хидромантија би била извршена не на ма којој води, него на води светој, посвећеној женском демону. При томе не треба сметати с ума да женски демони вода и женска божанства вода махом имају пророчку моћ [...]. Вила је, дакле, локални демон воде на Урвини; као таква зна она будућност, открива је Марку Краљевићу и позива га да се на њеном пророчком бунару и сам осведочи.

Хидромантија у песми „Почетак буне против дахија" [...] предузета је у сличним околностима у којима и она прва [...].

У супротности са сасвим простом радњом у случају са Марком Краљевићем, употребљен јÍ овде, за сазнавање судбине, сложенији метод. Не долази више у обзир само вода, као мантички елеменат, или евентуално демони који води припадају, него се хватају божанства и демони са стране, и на њих врши пресија да нам открију судбину. Тепсија није од бакра, као иначе увек (упор. Вук, Рјечн., s. v.), већ изузетно од стакла (в. стих 57). Имамо, дакле, хидромантију у вези са магијом. Овде се узимају у помоћ астрална тела [...]. Да се небеска тела могу ‚хватати' и скидати на земљу, то је веровање које је врло старо [...]. Штавише, кад врачаре свлаче месец на земљу, раде то на исти начин на који се ради и код Вишњића: оне га хватају у **тепсију с водом** (упор. опширан опис у СЕЗ, 19, 1913, 39), и. опет као код Вишњића, у тренутку кад се помрачује. И тај начин свакако је врло старински [...].

Али док је пракса, као што се даје лако утврдити, оријенталско-византијска, теорија тумачења је старинска српска. Вишњић, као човек из народа, није познавао све појединости ‚демонистичке' хидромантије; и уместо да његове дахије у магичној тепсији виде imagines deorum и umbras daemonum [слике богова и сенке демона], из којих би на компликовани начин сазнали будућност, налазе они ту на крају крајева само оно што се најпре може наћи у традиционалној српској хидромантији — своје слике без главе, дакле: оно што су евентуално могли сазнати из воде и без пресије над астралним демонима.

У сваком случају, и један и други Вишњићев пример заслужују пажњу не само због своје јасноће него и због тога што су оригинални и што им није лако наћи паралеле ни у општој историји дивинације."

Последња Чајкановићева напомена тиче се хидромантије у песми **Од Крајине бани** из Филиповићевих **Косовских божура:** „Када су млади, весели јунаци, на путу за косовски бој, одмарали се у јелаку и запевали песму, загоркиња вила заплакала се:

Јер у води виде судбе путе:
Мртви бани крај Ситнице ћуте'.

Филиповић је, свакако, имао у виду ону врсту хидромантије каква је у Неготину позната (в. горе), и о којој је он могао бити обавештен као дугогодишњи учитељ у источној Србији: такав начин, уосталом, и најподеснији је када је реч о јунацима из Крајине".

*

Исте године, 1935, приказујући **Гласник Етнографског музеја** (стр. 223—228), Чајкановић је објаснио „пропис да се у Галичнику све свадбе обављају само о Петровдану, а у другим местима о Светоме Илији, или о Великој Госпојини, или о Светој Петки: дакле, о данима светаца којима код осталих индоевропских народа одговара нпр. Тор, који је Hochzeitsgott по превасходству, односно Хера, ζυγια или γαμοστολος и Јунона pronuba" (стр. 227) — значи: божанства која удешавају брак.

По греху родитељ (1936)

Овај рад (стр. 192—202) унесен је у Задругино издање као значајан прилог објашњавању религијских схватања о браку. Чајкановић каже да „би ову тему требало израдити засебно, на основу систематски покупљеног материјала" (стр. 195), а овде, на основу низа података, утврђује „да је грех, по првобитном схватању, доиста **религијска** мрља, макула, која настаје **услед додира са мртвачким демонима**", и „да је грешност телесног акта и зачећа у томе што се том приликом мора, на неки мистичан начин, **доћи у додир са душама предака**" (стр. 198). Сем тога, од значаја је и закључак да је наше далеке претке, иако „**стварање** живота мање интересује примитивног човека", „зацело занимала мистерија зачећа живота" (стр. 199).

Das Rätsel von Trebenište (1936)

Загонетка Требеништа (стр. 137—148), написана почетком 1934. на немачком и посвећена Николи Вулићу, тиче се питања коме народу и којој друштвеној класи припадају нађене ствари у гробовима из Требеништа. Помоћу историје религије дат је одговор: Галима и њиховој елити. Међу нађеним предметима има и грчких и варварских: прве су Гали опљачкали у храму у Делфима, а други су били њихови. И једни и други су у вези с посмртним обичајима.

Трн и глог у народној српској религији (1936)

И ово је **—** као и **Босиљак** — одломак „из једног необјављеног рада о религији и митологији биљака и дрвета", тј. из **Речника народних веровања о биљкама.**

И овде (стр. 125—130) на самом почетку истакнута је **вредност српског материјала:** „Религија биљака и дрвета била је код старих Срба јако развијена. У том погледу Срби, додуше, не чине изузетак према осталим европским народима, код којих су биљке и дрвета, у далекој старини, имали такође висок углед; ипак, од значаја је чињеница да се од те религије сачувало код Срба и до данашњег дана више остатака, и **јаснијих** остатака, него код многих других народа. Бадњак и ‚запис' — да само њих споменем — имају и данас култ који није према оном старинском ни смањен ни измењен. Уз радове које су у овој области дали Бетихер, Манхарт и, најбољи данашњи истраживач, Хајнрих Марцел, науци ће добро доћи, за познавање опште религије растиња, и српски материјал, који је богат и поуздан" (стр. 125).

Затим су изложена, веома аргументовано, веровања у вези са трном (стр. 125—127) и глогом (стр. 128—130). „Трн, или драча, врло је моћан утук против свих злих демона", „садржи толику моћ колику **девет** других магичних биљака заједно" (стр. 125). „Као апотропајон, утук, трн се нарочито радо употребљава у борби против мртвачких демона, и против покојника чији повратак желимо да онемогућимо" (стр. 126). „Трну се покаткад приписују особине које иначе налазимо само код митских биљака": веровање да бели трн има на крају корена црвен котур и да може момку који га ископа помоћи да се ожени, али да „корен при копању иде све дубље и дубље у земљу" (стр. 127).

„Још моћнији утук против вампира, вештица и злих демона уопште, ма у каквом се облику јављали, јесте **глог**" (стр. 128). Зато „се глог врло често ушива у амајлије", „да би се дете одржало" (стр. 129). Глог „се понекад назива светим дрветом", а у митологији има космички значај: „Сва земља стоји на гранама великога глога, и за тај глог везан је велики црн пас. Тај пас једнако глође глог, па кад га скоро сасвим преглође, он стане вући из све снаге да би га преломио. Тако настаје земљотрес. Али земља ипак не пропадне, јер онда свети Петар прекрсти штапом, и глог опет постане цео" (стр. 130).

Посебну пажњу заслужује **синкретизам** у вези са глогом: „Из бајања и врачања у вези са глогом јасно се види да је глог сматран као дрво сеновито. На њему бораве демони који су у стању да пошаљу болест. Уочи младог уторника врачара однесе под какав глог у пољу малу погачицу, вина, соли, цвећа, коњску потковицу или клинац, и заклиње демоне на глогу, sive feminae sive mares [било да су жене или мушкарци], да приме жртву и оставе болесника на миру.

Узгред можемо споменути да у овом случају имамо занимљиву **везу између магије и култа.** Демонима се, с једне стране, приноси **жртва** (погачица, вино, вода, со, цвеће), да би се одобровољили и са њима начинио савез, али у исто време, као да ничега није било, они се магичним начином **терају** (јер се од потковице, и од метала уопште, а нарочито од гвожђа, плаше демони: отуда, на пример, пропис да се лековита биљка не сме вадити из земље ножем, да не би демон, који је у биљци, побегао). Манипулације са клином, међутим, у противуречности су са свим овим. јер је њима смер да болест **прикују** за дрво (како су то радили још Римљани). Случајева оваквог унутрашњег синкретизма, спајања обичаја који су и хронолошки и садржајно различити, има код нас доста" (стр. 129).

*

Исте године, 1936, приказујући **Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи** Симе Тројановића,. Чајкановић објашњава магични карактер везивања звона (стр. 404): „имало је **првобитно** (а није га, као што је Т. мислио, добило тек у току времена) магични карактер: циљ му је да се нешто, по сили аналогне магије, веже (упор., нпр.,. магично везивање, фиксирање клетве: ‚куне па у црно завезује')".

De numinibus apud Serbos coniugalibus (1937)

О божанствима брака код Срба (стр. 165—181), на латинском језику, значајан је прилог познавању народних веровања и умогворина у вези са свадбеним обредом.

Старо је и распрострањено веровање — вели Чајкановић. у уводу (стр. 165) — да су домаћи богови присутни на свадби и да, примајући жртве, дају свој благослов новим супружницима. Осим тога, неки народи су имали и друга божанства брака (Грци, Римљани, Германци). Како ствар стоји са Србима — то је предмет ове студије.

Прво поглавље (стр. 165—171) посвећено је вилама, о којима се говори и у више претходних радова. Оне **су божанства која удешавају и чувају брак**; то потврђује Вуково сведочанство да су их младићи и девојке у Будви, на вилином. гумну, призивали тражећи венац (од које речи је изведена реч венчање); то потврђују и многи други подаци из обичаја и песама, из којих се види да виле магичним травама и другим магичним начинима изазивају љубав, помажу да се нађе и задржи брачни друг итд. **Извесно су виле словенског порекла и веома стара божанства,** иако су се и код старих Грка у оквиру свадбеног обреда приносиле жртве нимфама, иако и код нових Грка девојке шаљу дарове нераидама на одређена. места — да би им ове помогле да се што пре удаду. Има разлога који упућују на то да су **првобитно виле имале карактер божанстава доњег света** или **мана**.

У другом поглављу (стр. 171—175) — с обзиром на то да су погодни дани за свадбу: крсно име, Петровдан, Свети Илија, Велика Госпојина и Света Петка — изведен је закључак да су **на ове свеце пренесене функције паганских божанстава брака,** каква су Хера код Грка, Јунона код Римљана, Тор код Германаца. Везивање свадбе за крсно име јасно указује на

веровање да су преци заштитници брака, а с тим је у складу и обичај да се свадба прави увече или ноћу, пре сунца, у доба које припада душама умрлих. И свеци нису ништа друго него преци преобраћени у свеце (о томе је реч и у чланку **Крсна слава,** в. доле).

У трећем поглављу (стр. 175—181) приказана су нека **дрвета као божанства брака:** граб, маслина, врба. У народној причи **Моћна сабљица** описано је како се момак и девојка венчавају обилазећи око граба. То ритуално обилажење карактеристично је за свадбени обред уопште, а кад се томе још дода и веровање да ће се о девојку која носи грабову гранчицу грабити момци и да се на грабу скупљају душе покојника, не може бити сумње да је граб у старини сматран за божанство брака. На божански карактер граба упућује и име манастира Грабовца (које спада у исту категорију као и име манастира Ораховице и називи места: Ђедов нос, Бабин поток, Петров врх): вероватно је ту у паганско доба било светилиште (граба, ораха, мушког претка, женског претка, Перуна — који је замењен Петром). — Маслина је везана за законит брак као и граб, а врба за незаконит.

На крају студије истакнута је, још једанпут, **вредност српског материјала** (стр. 181).

De nucibus in Romanorum nuptiis usurpatis (1937)

О употреби ораха на римској свадби (стр. 94—101), на латинском, у ствари је — како сам Чајкановић напомиње — мало измењено поглавље **Свадбени ораси** из студије **Неколике опште појаве у старој српској религији.**

*

Приказујући седму и осму књигу **Гласника Етнографског музеја у Београду** (стр. 126—130), Чајкановић чини низ занимљивих напомена: о демонским биковима, о јуначким песмама у славу предака, о демону рудника, о идолу, о времену свадбе, о врачању и гатању, о бауку, о струги.

De diis et daemonibus Serborum medicis (1938)

У раду **О српским боговима и демонима лекарима** (стр. 149—151), на латинском језику, приказане су три врсте божанстава лекарства: прво, богови и демони који су постојали већ у словенској и индогерманској прошлости и који спадају у најстарија домаћа божанства; друго, страни демони, већином нижи и пре у вези са магијом него са религијом, пореклом са Истока (из Египта, Вавилона, Ирана, Јудеје), у хеленистичко доба помешани са класичним божанствима, до Срба дошли преко Византије или Италије; треће, хришћански свеци. Све три врсте веома се разликују: највећи углед имају божанства из прве врсте, демони из друге су и многобројни и угледни, а „хришћанска религија није много допринела народној медицини Срба".

У продужетку приказана су божанства из прве врсте: душе покојних предака, животињска божанства (вук и змија), божанства у људском облику (виле и куге), и на крају сам врховни бог (коме се приписивало лечење очију и по коме је добило назив Видово врело). Душе покојних предака и изазивају болести и лече их. Виле лече ране, очи, месечаре и болеснике у које је ушао демон. Куге, такође, и изазивају болест и лече је. Ову двоструку улогу, која је веома занимљива, имају и виле: на пример, у познатој Вуковој песми **Марко Краљевић и вила Равијојла** иста вила је и ранила и исцелила Милоша Обилића.

Poetae Serborum epici quid et de interitu et de renovatione mundii sibi finxerint (1938)

Српски епски песници о пропасти и обнови света (стр. 475—494), историјско-компаративна студија на латинском језику, значајан је прилог проунавању не само митологије и религије него и народне поезије.

О пропасти света причало се не само у нашем народу него и у многим другим народима — од Индије и Персије до западне и северне Европе. Отуда је за испитивање нашег причања о овој теми неопходно поређење са примерима и сведочанствима других народа, а нарочито — као и у другим приликама — са религијом и митом северних Индогерманаца, с обзиром на то да је прича о пропасти света позната како Германцима тако и Галима, да је и код једних и других слична по облику и садржини, да се — то нас се највише тиче — и код једних и других често јавља у епским песмама (стр. 475—477).

Израз **последње време** налази се не само у нашим епским песмама него и у руским пророчанствима и у германским песмама (стр. 477). Код нас је пропаст света тема не само митолошких него и историјских песама, а и у једнима и у другима везује се за косовски пораз и ширење хришћанства, које је потиснуло стару српску веру и старе богове. Како су се косовски пораз и догађаји после њега наметнули епским песницима, то је већ Вук уочио, али треба имати на уму и то да епски песници, мада славе нове догађаје, ипак слична дела, облике и колорит из старих песама сједињују и усклађују са сличним у новим песмама. Тако су песници, певајући о косовском поразу, преудесили стару причу о пропасти света, занемаривши њен прави смисао. Да се нешто слично догодило и са песмама о потискивању старе и примању нове вере, сведоче три заједничка предмета у епским песмама и у хришћанским проповедима о пропасти света: нестајање доброг владања и побожности; тешка времена, несреће, болештине, глад и друге казне које људски род трпи због греха; борба између старих и нових богова, и победа нових богова и обнова света (стр. 478—481).

Поређења са Германцима, Галима и источним народима указују на исти есхатолошки мит, с чијим се првобитним обликом слажу следеће појединости:

1. пропаст света оглашава и претходи јој нестајање доброг владања и побожности;
2. свет ће пропасти на много начина (звезде ће пасти с неба на земљу, небо ће се проломити и срушити, итд.);
3. појављује се страшна аждаја (и рат против Турака од почетка означава се као рат против аждаје, или змије, или гује);
4. последње време је и време последњег боја између богова и демона рођених из Хаоса: тај бој се започиње у дан који је унапред одређен, на одређеном месту, на пољу равном и широком, и у њему гину заповедници и једне и друге војске, а то се све подудара са косовским бојем, који и ситније појединости везују за германске и галске паралеле: сазивање војника, ухођење непријатеља, ратник убитачног погледа (наш Срђа Злопоглеђа), крв до људских бедара и коњских трбуха (стр. 481—486).

Обнову света — тј. поправљање како материјалног стања тако и морала и правде, ков облик и поредак ствари — обрађују или наговештавају сви митови о пропасти света, европски и источни. Свеци који у нашим песмама после пропасти старог света деле благо и управу над новим светом нису ништа друго него из нашег првобитног мита после победе над старим боговима нови богови, које је хришћанство преобратило у свеце. На Лазара су у песмама пренесене функције врховног бога из последњег боја са демонима рођеним из Хаоса у првобитном миту, јер је приказан као победник који је задобио небеско царство. Улогу тога бога имају и оне епске личности које, у пећини или другде, чекају дан последњег боја и победе: Марко Краљевић, свети Сава, Иван Црнојевић, „спасилац на белом коњу" (стр. 486—188).

Како показује поређење српских песама са страним митовима, наши епски песници познавали су мит о пропасти и обнови света већ у претхришћанско време (стр. 488—494).

Једна књига о Мојсију (1938)

То је приказ књиге **Мојсије** Арона Алкалаја (стр. 469— 470), из кога треба истаћи две примедбе:

1. да је писац, приказујући Библију у књижевности и уметности, „покупио савесно све што су у овој области дали југословенски књижевници и уметници, почевши још од наших средњовековних апокрифа па до данашњег дана";
2. да се писац „држао Гункелове и Гросманове школе, која данас, међу филозофима и фолклористима, има највећи кредит". Последња примедба, која открива Чајкановићеве научне узоре, посебно је значајна.

Инкубација под јасенком (1939)

Инкубација је магично спавање болесника у храму или на ком другом светом месту, за време кога дотично божанство доноси исцељење лично интервенишући или саопштавајући лек у сну. У старом веку били су у том погледу на гласу храмови бога-лекара Ескулапа, а у византијско доба арханђела Михаила (в. горе). Ова инкубација код нас може бити и туђег порекла. „Има, међутим, једна врста инкубације која је специјално наша и много старија од ове црквено-византијске. Та инкубација не врши се у храму, него на другом светом месгу — под једном светом биљком. Она је, очевидно, остатак из врло древне прошлости, из времена када српски народ још није знао за зидане или од дрвета сграђене храмове."

Јасенак има „бело или црвенкасто" цвеће, „са пурпурним цртицама", на врху стабла у облику подугачког грозда, а „на стаблу, гранама, а нарочито на ложи, има пуно звездица, које садрже мирисаво етерично уље, те зато, кад се протрља, биљка лепо мирише. Ово уље и само испарава при топлим и сувим летњим вечерима, правећи над самом биљком круг од мирисаве магле. Кћи чувеног ботаничара Линеа посматрала је и видела да се ова мирисава магла може и запалити. Код нас има јасенка око Београда, код Смедерева, код Ниша (Мих. Бобић).

Цела церемонија инкубације под јасенком, како нам је описују Вук (у Рјечнику) и Мих. Бобић (у часопису Карацић), изгледа овако. Још рано уочи Ђурђевдана, односно Спасовдана, дођу у шумицу они који су довели болесника, одаберу јасенак, који мора бити потпуно цео и недирнут, и обавију га пешкиром, „за знак да је заузет". Пошто сунце зађе, доведу ту болесника и наместе му постељу, али тако да глава болесника дође под саму биљку [високу 50—80 сантиметара]. Одмах више главе стављају чанак с медом и погачом, чашу вина и чашу воде, ‚као вечеру вили', и кад болесник легне, упали се воштана свећа и забоде у земљу. И сада, или ће се болесник излечити на тај начин што ће му вила (или виле) доћи на сан и излечити га, па му чак рећи и дан када ће оздравити, или ће му оставити какав било лек под јасенком (какав трун или листић у меду, или у вину или води; или какву бобицу или црва, на које ће се евентуално наићи кад се под јасенком закопа), или ће откинути врх јасенку и тиме дати на знање да ће болесник оздравити. Ујутру се болесник одмах заложи медом и напоји вином и водом. Са сваким болесником долази и момак или девојка са којима ће се болесник побратимити или посестримити".

Чајкановић — служећи се, као и увек, компаративним поступком, објашњава неке појединости из ове „процедуре лечења". Прво, по старом и распрострањеном веровању, биљка је или стан божанства или само божанство (в. исто доле: **Култ дрвета и биљака код старих Срба).**

Друго, осим других жртава, везаних нарочито за култ предака, приноси се на жртву и пешкир. Са истим циљем обавијали су се тракама, пешкирима, платном дрвета и биљке и храмови у античко доба, а код нас цркве, иконе, крстаче, огледала (у које се могу склањати душе и демони). „Обавијање јасенка пешкиром је, дакле, жртва која се чини демону и јасенку."

Треће, виле, које су познате видарице (в. горе), лече на разне начине: или саопштавају лек у сну (као и Ескулап и хришћански светац), или остављају лек (трун, бобицу итд.), или учине лековитом саму жртву окусивши је. Последњем начину Чајкановић поклања највећу пажњу. Божанства су, каже он, похлепна на жртву, а и обавезна да је приме, па је, према томе, то и најсигурнији начин да се изнуди лек, с обзиром на „старинско веровање да је јело од кога су окусили божанства и демони лековито. У једној народној приповетки некакав очајан

болесник излечио се најзад ‚мрвама са трпезе за којом су свети ручали'. Због чега се бадњиданski мед и бадњиданска јела уопште остављају за лек? Због тога што су од њих окусиле душе предака, којима је цела бадњиданска вечера и намењена. Из истог разлога лековита је и пшеница која се баца о свадби и о литији: и она је ‚као жртва' намењена демонима који се замишљају да су у тим приликама присутни. Утолико ће, дакле, пре бити лековито јело и пиће од кога је вила окусила, и због тога се оно и даје болеснику одмах чим се пробуди". Четврто, побратимство и посестримство "су у инкубацију унесени из другог једног начина лечења, који се зове ‚отварање болесника', и који се дешава под сасвим другим условима и почива на сасвим другим принципима".

Спавање под јасенком код нас, „у хронолошком реду старије од инкубације у Ескулаповим храмовима", Чајкановић истиче као „недирнут остатак из магловите прошлости нашег народа; занимљив документат и за општу историју религије, утолико што се код других народа не може наћи за њега аналогије". И у овом случају, дакле, Чајкановић подвлачи вредност српског материјала за историју религије.

De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus (1939)

Рад **О неким заједничким демонима у новогрчком и српском празноверју** (стр. 416—126), на латинском језику, посвећен је темама које је Чајкановић обрађивао и у претходним радовима и у студији **О врховном богу:** вампирима (стр. 416—418), српским вилама и грчким нераидама (стр. 418— 419), вражбинама у вези са Месецом (стр. 419—420), каликанцарима (стр. 420—125).

И на почетку (стр. 416—417) и на крају (стр. 425) Чајкановић истиче корист од компаративног проучавања религије народа који су се у знатној мери рано измешали и у току векова један на други утицали. Боље очуваним празноверицама једног народа могу се објаснити и реконструисати у првобитном виду лошије очуване празноверице другог народа.

По новогрчким празноверицама, вампири су приватни и домаћи демони, којима указују поштовање или их прогоне искључиво чланови једне породице. Код Срба једва да има трага од таквог схватања, али, у накнаду за то, српско веровање да вештица не може постати пре него што поједе срце неког сродника истоветно је са новогрчким веровањем о вампиру. Са друге стране, кад чувају мртваца, садашњи Грци верују да ће његово тело да оживи у вампиру ако га пређе нека животиња, али не знају зашто, док Срби у тој прилици посебну пажњу обраћају на кокошку, пса или миша, јер су то сеновите животиње, у чијем се облику вампир најчешће и јавља. За разлику од старих Грка, који су мртваца чували да би заштитили њега самога, нови Грци и Срби чувају мртваца да заштите себе. Према томе, новогрчки обичај је словенског порекла.

Српске виле и новогрчке нераиде као божанства брака потичу из индогерманске прошлости (в. горе: о божанствима брака).

Врачање са Месецом у околини Ћевђелије потиче из грчких извора: да би довела Месец на земљу, гола врачара јаше на вратилу као на коњу, а Месец, кад се спусти, претвори се у краву, која рикне од жалости, и ако то ко види или чује, остане без ума или без руку и ногу. Друго врачање са Месецом — у источној Србији помоћу тепсије с водом, а у Грчкој помоћу огледала — већ је приказано у **Хидромантији код Филипа Вишњића.**

Новогрчки каликанцари појављују се међу људима у току дванаест дана између Божића и Богојављења, жртве им се приносе или на огњишту испод димњака или у самом димњаку, најчешће узимају облик вука или вукодлака. Они су демони доњег света, оживели мртви. Немају везе ни са једном врстом демона из античке религије. Њихов вучји облик указује на словенско порекло (в. горе: о св. Сави и вуцима, о животињским празницима). „Мислим" — каже Чајкановић „да новогрчки **хроми демон** није нико други него онај **прастари бог Срба и Словена, али сасвим лишен некадашњег угледа и сјаја,** кога је грчка празноверица преузела и присвојила заједно са многим другим демонима из словенске празноверице."

Старинска религија у нашим дневним листовима (1939)

У овом раду (стр. 164—183), као и у многим другим, Чајкановић полази од савремених празноверица.

У уводу — говорећи о дневним листовима и судским и полицијским извештајима као изворима за историју религије — наглашава **„да су многи преступи и злочини или резултат народних религијских схватања или у какавој било вези са њима",** и на тај начин сугерише да би испитивања у овом правцу (социолошка и друга) морала бити од значаја.

Од четири поглавља овога рада најкраће је последње (стр. 182—183), **о сахрањивању у кући,** које је, у ствари, до-пуна рада **Сахрањивање под прагом** (податком о сахрањивању недоношчади у кући).

У првом поглављу (стр. 16?—170), **о божјем суду крвљу,** у компаративној анализи, објашњено је веровање да крв тражи освету, да из рана убијеног потече крв кад му се приближи убица и да се зато неосвећена крв и не сахрањује, да крв и из земље може да завапи за осветом, да се крв чувана у каквом суду ускомеша у часу освете (проври, прокључа).

У другом поглављу (стр. 170—174), **о онима који пазе на гра̀д,** између осталих мера за одстрањивање града, нарочито је истакнута она из бачког Таванкута, где чувар једног посебног звона има дужност да предосети опасност од града и да звони све док она не прође. „Ко би веровао да се у једном културном крају, у пуном двадесетом веку, може да нађе овако примитиван остатак празноверице?" „У средњем веку постојало је у средњој Европи нешто слично", „али најпотпунију паралелу имамо код старих Грка", од којих и потиче термин „они који пазе на град". Код Грка је, међутим, демону града приношена жртва, а код нас се он гони. Грчки обичај припада религији, а наш магији. „Према томе, наш обичај, иако пуне две хиљаде године доцније забележен од грчког, у ствари би био примитивнији и **старији** од њега." Али други један наш обичај у одстрањивању гра̀да (да се облацима показује дете, или пиле, или прасе) сродан је грчком, па је вероватно да им је и порекло исто — из индоевропске старине. Код нас је занимљив још и синкретизам старијег и млађег обичаја.

У трећем поглављу (стр. 174—182), **о првинама,** објашњено је веровање нашег народа да ће задесити несрећа породицу ако се њен члан венча или опоји у новој цркви. „Овакво сујеверје, иако потпуно одговара старинским схватањима, врло је ретко, и, у овој форми, може се рећи да је јединствено. Паралеле које се дају навести не поклапају се потпуно са нашим случајем; поред тога, оне су релативно млађег датума, и констатоване су не у живој народној религији, него у скаскама. Паралела из старога века не би могло ни да буде, јер антички храм и стари храмови уопште нису били синагоге, зборнице, него је то било божји стан; венчање и опело у храму не би се могло ни замислити, јер су то све обреди из чисто домаћег култа. При свем том, веровање о коме је реч аутентично је и логички производ старинских схватања" (стр. 175—176), која су утврђена код многих народа и по којима: „свака нова грађевина тражи жртву, и то пре свега **људску** жртву"; „жртви даје нарочиту вредност и значај оно што је у временском реду **прво**" — због чега се „првине или добровољно жртвују, или ће их божанство или демон сам узети" (стр. 176—179). Дух животињске или људске жртве постаје заштитник нове грађевине, а жртва бива онај који први наиђе кад се почне градња или који први ступи у нову грађевину — по веровању не само словенских него и германских и романских народа (стр. 179—180). Према томе, и младенци и мртвац који би се први нашли у новој цркви постали би њена жртва, њен дух заштитник (стр. 181).

*

Исте године, 1939, у Чајкановићевој редакцији и преводу (и са његовим критичким напоменама) објављен је спис Ивана Томка Мрнавића **Живот светога Саве,** издан у Риму 1630, те је тако овај важан извор за историју српске религије постао приступачан ширем кругу научних радника.

Крсна слава (1940)

Велики значај славе у српској религији истакао је Чајкановић већ 1921, у раду **Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић.** У овом чланку, „на основу славске **терминологије**", даје одговор на питање да ли је слава празник хришћанског или паганског порекла.

За овај празник постоји неколико назива, међу којима су најпознатији слава, крсна слава, крсно име, светац. Најпопуларнији је назив слава и „најлакше се даје разумети". „По својој етимологији, слава има најпре апстрактно значење — то је почаст, honor или laus, па онда, као технички израз, чување успомене, помен. Чување успомене, међутим, у свечаној форми и у одређено време, у дане који се периодички понављају, није се могло замислити без жртава, и зато је реч слава убрзо добила конкретније значење жртвене гозбе [...]. Према свему овоме, полазећи од термина славе, смели бисмо претпоставити да је овде реч не о црквеном празнику, него о празнику из старе вере."

Израз **крсна слава** „је довољно аутентичан, што се види већ и из чињенице да поред њега, за овај празник, постоји и паралелан израз **слава Божја,** па онда **крсни дан** и **крсница,** и да се жртвени колач и свећа називају **крсни колач** и **крсна свећа**". Ти изрази, „очевидно, могу значити само славу, то јест, жртвени обред и гозбу која се намењује крсту, односно колач и свећу који се такође намењују крсту. Питање је сада коме то крсту. И овде је могућан само један одговор: слава је чисто домаћи празник, домаће мистерије, и пошто је, као таква, намењена неком божанству, не може ништа друго доћи у обзир него онај прост, **дрвени крст,** који се, као највећа светиња, налази у свакој српској кући" и „који је старији и важнији и од саме иконе" (јер ње често и нема у кућама).

О томе „шта је у ствари тај крст и кога представља" Чајкановић понавља оно што је рекао у студији **Да ли су стари Срби знали за идоле?** и наглашава следеће: „За решење питања добићемо извесне сугестије из култа, односно из церемонија "приликом: најстарије и најважније славске жртве — жртве у вину. Такве жртве, винске либације, карактеристичне су и за култ предака — јер покојницима треба вино, које је замена за крв, а крв је живот — и за култ врховног националног бога. Код Германаца жртву у вину добија највећи национални бог, Водан; код Словена такође највећи национални бог, Световид (или друго које име). Код Срба славске жртве у вину, које су праћене благословом и молитвом, иду, по правилу, [...] овим редом: прво ‚за славе Божје', па онда ‚за часне крсте и крсна имена' [...].

На првом месту спомиње се, дакле, Бог и изриком каже да слава припада њему; на другом месту спомиње се светац. Бог би овде могао бити, и извесно и јесте, старински српски национални бог, с обзиром на то да је тај бог у далекој прошлости доиста и називан овим старинским, заједничким словенским именом; светац би такође могао бити првобитно старински домаћи заштитник. домаћи лар". На то упућује и једна аналогија из старог грчког култа: прва здравица се напијала Зевсу (тј. великом националном богу), а друга херојима (тј. прецима). Према томе, „крсна слава првобитно је била празник митског претка и свих предака, и у исто време празник највећег националног бога; као што је и наш старински празник који је претходио Божићу био празник и врховнога бога и свих предака".

Без одговора остало је питање да ли је домаћи крст представљао врховног бога или митског претка.

Култ дрвета и биљака код старих Срба (1940)

Унесен је у Задругино издање зато што је изврсна синтеза Чајкановићевог дугогодишњег рада о улози дрвета и биљака у миту, легенди и религији, а посебно Чајкановићевог рада на необјављеном **Речнику народних веровања о биљкама.** Иако веома сажета (стр. 112—122), ова студија садржи све важне карактеристике митологије и религије растиња.

Особиту пажњу треба обратати на оно што је речено о ставу цркве према старом култу растиња и о основном смислу тога култа. „Култ дрвета и биљака **једини је од старих култова са којим се црква, нарочито наша православна, брзо и безусловно измирила,** тако да он данас у њој има нарочито своје место и своју символику" (стр. 112). „**Цела религија дрвећа и**

биљака" почива на „уверењу да се еликсир живота ипак налази у тајанственој снази светих дрвета и магичних биљака" (стр. 122).

Прича о човеку који је преварио смрт (1940)

Ова прича „чини саставни део великог међународног циклуса, од кога најстарији познати пример имамо у миту о Сизифу". „Има два начина да се Смрти доскочи: један је сасвим пријатељски, преко **преговора и компромиса,** при чему се човек показује вероломан, а Смрт отмена, благонаклона, великодушна; други начин много је радикалнији: Смрт се, **на силу и преваром,** лишава слободе, везује, евентуално и малтретира; у томе стању она је беспомоћна, и бива ослобођена тек на интервенцију Зевсову, или Божју, или пошто обећа да неће дирати онога који ју је заробио" (стр. 142—143).

У овом раду (стр. 142—149) реч је „**о пореклу и отаџбини** прича овога другог типа". На основу убедљиве упоредне анализе магичних дарова, веровања да се Смрт лепи за неке воћке (посебно за крушку), везивања Смрти за крушку, везивања Смрти магичним везама (стр. 143—147), закључено је: „није немогуће да порекло приповедног мотива о Смрти везаној за крушку треба тражити у **Источној Европи, на првом месту у словенским крајевима,"** док је вероватно да мотив о везивању Смрти магичним везама води порекло из „**грчко-оријенталских митова**" (где окове праве ковачи, чаробници на гласу) — митова који су били „извор за наше и уопште европске народне приповетке о превареној Смрти или превареном ђаволу у којима главну улогу има **ковач**" (стр. 148-149).

За испитивача народних приповедака од значаја је и Чајкановићево мишљење о „**постанку** приче о везивању Смрти за крушку": „Прича је првобитно била сасвим једноставна и састојала се, као махом примитивне приче [...], из једног мотива. У њој је, најпре, била испричана само магична радња и ништа више; у доцнијем развоју повећан је број мотива, унесени су извесни ретардативни додаци, дата је нова тенденција и бурлескни тон, какав иначе готово увек срећемо у причама о старим божанствима и демонима, и о хришћанским свецима" (стр. 147).

Божић, његово порекло и значај (1941)

Објављен у броју од 1. јануара 1941 (стр. 57—64), рад је написан 1940. Унесен је у Задругино издање зато што чини целину са другим радовима о Божићу, који је и овде приказан као „празник из **наше старе вере**", „празник **из култа предака", празник кад се очекује долазак великог националног бога** (у првобитаом вучјем облику и у познијем људском - облику).

Кад је писао овај чланак, Чајкановић је већ био завршио студију **О врховном богу,** где је сажето саопштио и везу врховног бога са Божићем, али је у овом чланку то шире обрадио да би довео до краја реконструкцију прастарог Божића као празника из култа предака. Божић је — наглашава он (стр. 57) -— „био првенствено **празник из култа предака".**

„Али је наш народни Божић и доста сложен празник. Популаран и угледан какав је одувек био, привукао је он себи и неке друге, засебне празнике, и извршио њихову ликвидацију. Какви су то празници били — имаће тек да се утврди." Али је, према томе, природно да су се у божићни култ предака могли уклопити и неки елементи ликвидираних празника ван тога култа. Можда је то малени уступак Богатирјову? Али њега Чајкановић и не спомиње, па ће бити вероватније да је ова његова примедба начелног карактера, заснована на обиљу сваковрсног синкретизма.

Изоставио сам неколико последњих реченица из овога чланка, које су не само пригодне него и у супротности са претходним текстом. У њима Чајкановић као да се извињава „најбољој међу најбољим религијама" што јој је отео и пренео у далеко паганско доба најпопуларнији празник.

Српска религија и фолклор у годишњици (1941)

Веома корисна библиографија (стр. 94—96), са значајним упозорењем на крају (стр. 96) „да је врло потребно обратити већу пажњу на **прозну** народну традицију, на бајке (Zaubermärchen) и скаске, и то нарочито на оне из централне и западне Србије, из јужнога Баната и са Косова (јер је то најмање скупљано); такође и на проучавање **виших** појава из наше старинске религије (пантеон; старинска религиозност; односи према старим балканским религијама)". С обзиром на то колико је у овим правцима урађено, упозорење није много изгубило од свога значаја.

О врховном Богу у старој српској религији (1941)

На почетку ове студије (од преко 200 страна) забележено је: „Примљено на скупу Академије философских наука 18. XII 1939." У њу су се улили, у већој или мањој мери, скоро сви претходни Чајкановићеви радови из религије и митологије, на које се он често и поименце позива.

Овде је он — како је приметио и Растислав Марић (Гласник Етнографског института Српске академије наука, књ. II—III, 1953—1954, стр. 73) — поред „закључака о српском врховном богу, његовој природи, области и функцијама", „изложио **основне принципе свога рада**".

Ми смо видели да је он о принципима свога рада говорио и у другим приликама, посебно на почетку **Студија из религије и фолклора.** У складу с тим је и оно што је рекао у уводу и на другим местима студије **О врховном богу.** Скрећем пажњу само на најважније. „О старим српским боговима немамо ми, као што је познато, никаквих непосредних докумената — ни домаћих, ни страних, ни савремених, ни доцнијих; немамо, другим речима, у рукама ништа. Очевидно је, дакле, да ти богови, ако их је било и уколико их је било, припадају времену које је за нас преисторијско, и да се питање о њима не може ни решавати уобичајеним историјским методом. При свем том, наш положај, ма колико да је неповољан, није безизлазан. Наука о религији ипак је у могућности да другим путевима дође до потребних сазнања и донекле реконструише нашу митску прошлост" (стр. 3).

„Историчари, археолози и лингвисти утврдили су да су богове познавали сви индоевропски народи — рачунајући ту, наравно, и Словене — и то, несумњиво, још у праиндоевропској заједници" (стр. 4). „Ми, опет из науке о религији, довољно знамо да овакве ствари не ишчезавају тако лако, и да су међу њима нарочито отпорни култни обичаји и веровања [...]. Према томе, у нашим настојањима да о старим српским боговима што сазнамо, морамо ми најпре поћи од култа данашњих наших светаца и од традиције о њима. У тој области с највећом вероватноћом можемо рачунати да ћемо наћи остатке старинског пантеона и успомена на њ" (стр. 5).

Показавши такве остатке у народној традицији о св. Сави, Чајкановић истиче да нам, уз „**испитивање традиције о данашњим свецима**", „стоји на расположењу и **други фолклорни и религијско-историјски материјал** (епске и лирске песме, народне приповетке, пословице, загонетке; народна веровања; култни обичаји), у коме има врло много старине, и, најзад, **религија и митологија других народа који су нам етнички или географски блиски**", и закључује: „Водећи рачуна о свему овоме, ми ћемо овде покушати да, **интерпретирајући данашњу нашу грађу, реконструишемо личност некадашњег нашег врховног бога**" (стр. 16). „За истраживања о нашем врховном богу по себи се разуме да су нам од нарочито велике користи подаци и аналогије из **словенских** религија, утолико пре што унапред можемо рачунати с тим да су најважнија божанства и демони и многа религијска схватања остали појединим словенским народима још из прасловенске заједнице" (стр. 47).

С тим у вези, начелно, Чајкановић критикује колико „нетачну идеју код многих, чак и еминентних словенских истраживача, да словенским веровањима треба по сваку цену тражити или туђ извор или их свести на interpretatio christiana" (јер је та заблуда „кроз деценије сметала

развоју науке о словенској религији") толико и „потпуну равнодушност коју су словенски истраживачи (изузев научника какви су Пољак Витолд Клингер и Чех Нидерле) показали према компаративним религијским студијама", и закључује: „**Несавремено је радити само са текстовима и форсирати их, и нелогично примењивати искључиво историјски и филолошки метод проучавања у науци којој у скоро потпуној мери недостају писана документа из времена паганизма!**" (стр. 48).

Важност **компаративног метода** Чајкановић истиче и при крају ове студије: „Наше претпоставке о старинском српском врховном богу добијале су, као што смо видели, врло често своју потврду у чињеницама из општесловенског паганизма — уколико нам је он познат — и из паганизма других индоевропских народа. Али исто тако, с друге стране, смемо очекивати да ће резултати до којих смо дошли у **српској** области моћи да послуже као коментар, или допуна, за познавање великог хтоничног бога — који је имао све услове да се развије у главног националног бога — код других Словена и других индоевропских народа" (стр. 157). Према томе, **основни принципи су: да се данашња наша грађа (традиција, фолклор итд.) интерпретира паралелно са религијом и митологијом других народа,** да се примењују три метода: историјски, филолошки и компаративни, и да се користе резултати које су постигли историчара, археолози, лингвисти, етнолози.

Ових принципа, у већој или мањој мери, с већим или мањим успехом, држали су се у Чајкановићево доба и држе се данас сви озбиљни историчари религије. То су, одиста, основни принципи за реконструкцију старијих облика религије, али њима би се — то вреди не само за Чајкановића — могло додати, бар као споредно, обавезно вођење рачуна о резултатима које постижу социологија, психологија, филозофија.

Између многобројних закључака (о преношењу култова, функције, атрибута, епитета и других одлика врховног бога на хришћанске свеце и ђавола, о разликама између паганских и хришћанских схватања, о синкретизму итд.), које је довољно истакао сам Чајкановић, истичем као посебно значајан закључак о ставу хришћанске цркве према паганској религији: „У борби са старом вером, хришћанској цркви био је главни циљ да уклони и онемогући **велике** богове; мање важна божанства и демони остављени су, углавном, на миру. По себи се разуме да је најјачи напад био уперен на врховног бога. Не могући да га потпуно елиминише, црква је од њега начинила злог демона, противника Божјег. Главни бог из старе вере проглашен је за ђавола" (стр. 103). „Народ са јединственом истрајношћу и доследношћу одржава култни церемонијал старинског националног бога онде где је црква оставила паству самој себи" — каже Чајкановић објашњавајући култ на гомилама камења (стр. 138).

Необјављени рукописи

На једном месту у студији **О врховном богу** (стр. 146) Чајкановић каже да није ни издалека искористио „сав материјал, религијски и фолклорни, који се на то божанство односи". Не само овај материјал него и многи други, сабиран у току деценија, искористио је у радовима о српској религији које је оставио у рукопису. Према Марићевом сведочанству (1. с.), он је „приступио изради једног систематског прегледа те религије", али „рад није стигао да заврши". Као што сам већ рекао на почетку, постоје два рада, па ми није јасно зашто Марић помиње само један (и то без имена). Будући да је **Речник народиих веровања о биљкама** систематски преглед само религије биљака (састављен из краћих или дужих чланака о огромном броју биљака, чак и о кукурузу, на који су пренесена стара веровања), биће да је Марић имао на уму **Стару српску религију и митологију,** која је систематски преглед целокупне старе вере, о чему сведоче и наслови појединих одељака:

Увод. —
I Извори.
II Унутрашњи синкретизам.
III Општи феномени:
1. „Духовна сила",

2. „Не ваља се",
3. Чистота и нечистота,
4. Анимизам,
5. Тотемизам.
IV Домаћа религија и култ:
1. Душа,
2. Особине душа,
3. Места на којима душе бораве,
4. Инкарнација и материјализација душе,
5. Функција душе,
6. Погребне церемоније,
7. Култ предака,
8. Домаће мистерије,
9. Крсно име.
V Безлични демони и божанства:
1. Религија и култ камена,
2. Религија и култ дрвета и биљака,
3. Религија и култ животиња.
VI Демони у људском и полуљудском облику:
1. Вампир,
2. Вештица,
3. Мора,
4. Виле,
5. Суђаје,
6. Ала,
7. Аждаја,
8. Здухачи,
9. Змај,
10. Дивови,
11. Куга,
12. Анђели,
13. Ђаво,
14. Демони болести,
15. Ветрови,
16. Мање познати демони (џини, псоглави, караконџуле, демон воде, бабице, мацарули, дрекавац).
VII Небеска тела:
1. Сунце,
2. Месец,
3. Звезде.
VIII Пантеон:
1. Дабог,
2. Баба,
3. Перун.
IX Култ:
1. Жртве,
2. Молитве,
3. Храмови,
4. Идоли,
5. Празници.
X Побожност и верски морал.
XI Туђи утицаји.
XII Магија.
XIII Дивинација.

XIV Закључак.

Чајкановић је, осим у документацији и неким ситнијим појединостима, довршио одељке I—VII, чији су наслови и поднаслови дати онако како стоје на одговарајућим местима у рукопису (нешто друкчије него у плану књиге). За остале одељке (VIII—XIV) постоје само наслови у плану књиге. Завршени део, који у систематском прегледу садржи и нов материјал и нове резултате, треба да се објави у засебној књизи, као и **Речник народних веровања о биљкама,** и да се тако учини приступачним за научну употребу.

*

У својим радовима о миту и религији, а посебно у студији **О врховном богу** и у рукописима, Чајкановић је навео огромну литературу, страну и нашу, каква се може срести само код најређих ерудита. Али, ако не код нас, у свету нашло се много посленика у овој области и после Чајкановићеве смрти, који су објавили велики број дела (засебно или у часописима) о старим и новим проблемима, тако да је библиографија за последњу четвртину века нарасла до обима за изузетну ерудицију.

Између многих, да наведем само нека од тих дела: Georges Gusdorf, Mythe et metaphisique, Paris, 1953. — S. Mayassis, Mysteres et initiations de l'Egypte ancienne, Athenes, 1957. — Jean Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Egypte, Paris, 1958. — Mircea Eliade, Mythes, reves et mysteres, Paris, 1957; Aspects du mythe, Paris, 1963 (код нас Mit i zbilja, Zagreb, 1970). — Claude Levi-Strauss, L'Anthropologie structurale, Paris, 1958; Le totemisme aujourd'hui, Paris, 1962; La pensee sauvage, Paris, 1962 (код нас Divlja misao, Beograd, 1966); Mythologiques, Paris, 1964—1971 (Le cru et le cuit, 1964; Du miel aux cendres, 1966; L'origine des manieres de table, 1968; L'homme nu, 1971). — Roland Barthes, Mythologies, Paris, 1958. — Martin Vermaseren, Mithra, ce dieu mysterieux, Paris—Bruxel-les, 1960. — Michel Mourre, Les religions et les philosophies d'Asie, Paris, 1961.— E. O. James, Pehistoric Religion, London, 1957; Myth and Ritual in the Ancient Near East, London, 1958; The Cult of the Mother-Goddess, London, 1960. — Joseph Campbell, The Masks of God: Primitive Mythology, New-York, 1959. — Myth and Mythmaking (уредник Henry A. Murray), New-York, 1960. — E. Buess, Geschichte des mythischen Erkennens, München, 1953. — Joseph L. Seifert, Sinndeutung des Mythos, München, 1954. — Jan de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, München, 1961. — М. Э. Матье, Древнеегипетские мифы, Москва—Ленинград, 1956 (код нас Staroegipatski mitovi, Sarajevo, 1963). — С. А. Токарев, Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века, Москва—Ленинград, 1957. — Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системм (Древний период), Москва, 1965. — А. Д. Сухов, Философские проблемы происхождения религии, Москва, 1967. — У наведеним делима читалац ће наћи шире библиографске информације.

У многобројним студијама о миту и религији које су се појавиле после Чајкановићеве смрти бачена је нова светлост и на питања којима се он бавио. Колико сам видео, његове тезе и закључци, у највећем броју случајева, потврђени су новим материјалом и резултатима, али су тиме, исто тако, створене и могућности да се нека питања поузданије интерпретирају него што је он могао, и то ће представљати тешку обавезу за приређивача његових рукописа.

Нове студије о миту — како је рекао Елијад (на крају књиге **Видови мита**) за читав XX век — чине „једно поглавље у историји савремене мисли". У њима су критички изложена тумачења мита од антике до данас, претресени различни методолошки поступци, анализиране нове теорије о миту, проучавана структура и функције мита, приказани различни видови мита, тумачени односи мита према фолклору, науци и уметности (посебно књижевности), разматрани облици прелаза митске мисли на рационалну.

За рад у свим правцима у којима је наука о миту и религији кренула Чајкановићево дело, без икакве сумње, представља изванредну основу.

Војислав Ђурић

БИОГРАФИЈА ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА

Рођен је 28. марта 1881. у Београду, где је завршио основну, средњу и Велику школу.

Како каже Растислав Марић (**Гласник Етнографског института Српске академије наука**, књ. II—III, 1953—1954, стр. 67—73), који ми је главни извор за ову биографију, „Чајкановић је још у средњој школи заволео класичне језике и класичну старину уопште, па је, по положеном испиту зрелости у Првој мушкој гимназији (1899. године) студирао класичну филологију на Великој школи, на којој су већ предавали професори Васић и Вулић. Завршивши студије у Београду, као државни питомац одлази у Немачку на усавршавање. У Лајпцигу је четири семестра, поред класичне филологије код Бругмана, Хирта и Имиша, изучавао и стари словенски код Лескина и јеврејски код Крамера. Из Лајпцига одлази у Минхен, где, поред осталих, слуша Христа, Пелмана и Фолмера, а нарочито Крузијуса и Крумбахера, код којих је положио и докторат. 1908. године постао је доцент за латински језик на Филозофском факултету у Београду, настављајући научни рад у правцу у коме се био упутио код Крузијуса и Крумбахера".

Учествовао је у балканским ратовима и у I светском рату као резервни официр. У току рата, због болести, провео је једно време у Бизерти, „где је, с француским инжењером, поручником Албером Офором, основао **Штампарију српских инвалида,** у којој су се српски инвалиди обучавали типографском занату. Ту, у Бизерти, уређивао је лист **Напред** с књижевним додатком **Из старих ризница** и **Библиотеком листа Напред** (изашло 25 књижица различите садржине), у коме је објавио неколико врло добрих репортажа о животу наших избеглица и војника у Африци. Из Бизерте прелази на Крф за уредника **Српских новина,** у чијем су додатку, **Забавнику,** тада објављивани различити књижевни састави и научне студије, а затим одлази у Париз и Лондон, да ради у тамошњим библиотекама".

Непосредно после рата, „он је, поред редовне дужности, једно време вршио и дужност начелника Одељења за вишу наставу Министарства просвете и дужност управника Државне штампарије". Године 1919. изабран је за ванредног, а 1921. за редовног професора. Следеће, 1922, године изабран је за дописног члана Српске академије наука. У то доба изабран је и за хонорарног наставника Упоредне историје религије на новооснованом Богословском факултету. Сем тога, тих година својим личним залагањем много је допринео изградњи Универзитетске библиотеке и снабдевању семинарских библиотека и лабораторија (као „члан Одбора за грађење Универзитетске библиотеке" и као „члан комисије која је, у Немачкој, на рачун репарација, набављала књиге и опрему").

У наредном периоду, осим на Универзитету и у Академији, активно је учествовао у раду низа научних, културних и просветних установа. „Неколико година узастопце био је биран за декана Филозофског факултета. Био је у управи Српске књижевне задруге, Задужбине Николе Чупића, Друштва св. Саве, члан Главног просветног савета и Комисије за полагање професорског испита, а једно време и председник Народног универзитета, који је био основао професор Никола Вулић. Да би се научним радницима олакшало информисање о стручној литератури која се у Београду може наћи у јавним и већим приватним библиотекама, предложио је оснивање Централног каталога Универзитета у Београду и по његовом оснивању постао његовим управником".

Од посебног је значаја Чајкановићев наставни и научни рад на Универзитету. У једном извештају из 1914 (**Научни и школски рад Веселина Чајкановића, стање на дан 31. јануара 1914**) сам је себе најтачније окарактерисао као наставника:

„Од својих предавања највише подвлачим тумачење класичних аутора: при томе тумачењу имао сам прилике да правим најразличитије екскурзе по целокупној науци о старини. Наглашавам ово и због тога што се, иначе, баш ствари које сам најиздашније обрађивао са катедре — енциклопедија и методологија класичне филологије, приватне старине, религија и култ, фолклор — и не виде из прегледа предавања, пошто о њима нисам држао систематске курсеве. У тим својим тумачењима ја сам: напустио бесцињну и бескорисну **граматичку** интерпретацију и увео у праксу интерпретацију модерну и научну; разбијао класичистичке предрасуде, и давао централно место јелинизму; у свакој прилици скретао пажњу на велику важност Оријента, и увек, кад год сам за то имао повода, давао упутства и детаље из области

семитске филологије; ја сам, најзад, осећао да класична филологија — која је и у светској науци спремала раднике за остале млађе науке: за византологију, семитску филологију, словенску филологију, историју религије. фолклор, итд. — има код нас, где се класични језици уче недовољно или никако и не уче, да спрема раднике за **српску науку.** Нарочито сам истицао и истичем важност такве примењене класичне филологије, надам се, не без резултата". Овако је Чајкановић радио и кад сам ја слушао његова предавања 1931—1935). Тумачио је, између осталог, Тацитову **Германију,** али тако да су пред слушаоцима оживљавали не само стари Германци него и Римљани, Грци, Египћани, Вавилоњани, Јевреји, Персијанци, Индијци, а посебно наши преци, са својим обичајима, обредима, чинима, тежњама и заблудама. Одиста је суверено владао целокупном науком о старини.

Без имало претеривања истакао је Марић лепе људске особине које су красиле Чајкановића као наставника: „Студенте је необично волео, и код њега, и као професора и као декана, за њих није постојало одређено време пријема. Изванредно предусретљив у опхођењу, увек је био спреман да помогне и посаветује. Својим опхођењем умео је да придобије студенте за рад на науци којој се сам био посветио и сталним указивањем на њихове погрешке и недостатке њиховог рада упућивао их у методе научног рада. Због тога није ништа необично што је скоро сваки девети студент који је од 1919. до 1941. године код њега положио дипломски испит положио и докторат, а тезе које су они израдили не показују само владање методом научног рада и познавање предмета, него су знатни доприноси науци".

Овакав Маријев суд можда сам ја обавезнији него ико да потврдим. Већ годинама осећам потребу да испуним ту обавезу не само ради Чајкановића и ради себе него и ради јединственог примера, и бојећи се да ми се неће пружити друга прилика, чиним то сада. Мене је Чајкановић **натерао** да израдим докторску дисертацију. Одрастао на селу, у обичајима и празноверицама из бронзаног доба, које нисам морао да сазнајем из књига, ваљда сам му се учинио погодан за науку о старини. Али он је уложио толико труда и времена, и толико стрпљења, око ћудљивог младића какав сам био, да се ја сада, кад сам превалио шездесету, и чудим и стидим. На разговоре је звао он мене, није ми давао прилике да га молим! Отворио ми је широм врата своје чудесне библиотеке, могао сам да се послужим сваком књигом из ње! Пошто сам био гимназијски наставник и нисам имао довољно времена за рад у току дана, омогућио ми је да радим ноћу у библиотеци Семинара за класичну филологију! Кад сам се нашао у неприлици око набављања нових књига са стране — једна је коштала 600 динара (колико и крава!), а ја сам имао нешто мало више од 1000 динара месечне плате и породицу на врату - он ме је замолио за услугу да такве књиге набављам о његовом трошку за његову библиотеку; Али то није све. Кад је прочитао прве две главе моје дисертације **Тужбалица у светској књижевности** (у првобитном облику), рекао ми је да то није наука, да је то, можда, добро за **Српски књижевни гласник,** али да наука тражи: не да сам тужим, него да тумачим тужбалицу. Ја сам се, наравно, увредио и заћутао.

После извесног времена, кад на дисертацију више нисам ни мислио, он ми је приредио незаборавно изненађење (на почетку пролећа 1938). Са другог преподневног часа позвао ме је директор Шесте мушке гимназије (Станислав Вулић) да одмах дођем у његову канцеларију. Прекинути предавање било је толико необично да сам помислио да ме тражи полиција.

Кад тамо, Чајкановић седи, смеје се и подсмева ми се. Очитао ми је такву лекцију о дужности да је ни Метузалем не би заборавио. И тада сам се, поврх свега, још и прописно обрукао. Кад је полазио, пожурио се директор да му придржи капут, а ја сам стајао смешно укипљен, јер је добар део мога нараштаја у оваквој људској пажњи према старијем видео губитак личног достојанства. Рекао је: „Ја сам стари војник, капут ми нико не придржава; а ако би то и било потребно, има овде неко млађи". Тај неко млађи био сам ја. Стид због ове бруке растао је у току година упоредо са захвалним дивљењем изузетном професору, иако се никад у неким стварима с њим нисам могао да сложим.

Марић је описао Чајкановића и као истакнутог ратника, али у овој прилици пре свега треба истаћи оно што је Марић рекао о условима за научни рад у Чајкановићево време и о његовом залагању да се ти услови побољшају: „Услови за рад на науци о класичној старини у Србији, у време када је Чајкановић почео свој рад, нису били најповољнији. У Србији није постојала ниједна библиотека у којој би се могле наћи најпотребније књиге и часописи.

Библиотека Семинара за класичну филологију и историју старог века, основана последњих година прошлог века, била је тако мала да није могла послужити ни настави ни спремању студената за испите. Благодарећи заузимању професора Чајкановића, она је, пред крај треће деценије овог века, била снабдевена збирком текстова, часописима и другим потребним књигама тако да је био достигнут ниво сличних установа на страни, што је утицало и на квалитете наставе и развој научног рада. И недостатак могућности објављивања резултата научног рада спутавао је, све доскоро, развој класичних студија [...]. Тек кад се те чињенице имају у виду и узму у обзир број радова које је Чајкановић објавио и оставио у рукопису и дисциплине на којима је радио, може се правилно проценита значај његовог рада и његов допринос науци и нашој националној култури".

Чајкановић је умро 6. августа 1946. године у Београду.

Војислав Ђурић

БИБЛИОГРАФИЈА ВЕСЕЛИНА ЧАЈКАНОВИЋА[1])

[1]) Објављена у Гласнику Етнографског института Српске академије наука, књ. II—III, 1953—1954, стр. 74—79, ова библиографија је не само непотпуна него и са многим погрешкама. Исправљена је према подацима које је (у Народној библиотеци) прикупио Властимир Ђаковић. Пун наслов **Прилога је Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. — Примедба приређивача.**

1. Менехми Тита Макција Плаута (превод с латинског), СКГ, XIV, 1905, 930—942; XV, 1905, 32—16, 121—130, 216—219, 291—303, 368—378.

2. Хвалиша, комедија од Плаута, превео др Данило Трбојевић (приказ), СКГ, XV, 1905. 537—541, 615—621.

3. Quaestionum paroemiographicarum capita selecta.Tubingae, MCMVIII, 38 стр. (докторска дисертација).

4. О наслову једне арамејске прераде Езопових басана, Глас СКА, LXXXII. 1909, 21-26.

5. Херонда, СКГ, XXIII, 1909, 190—203.

6. Један лист из брачне философије код старих, СКГ, XXIII, 1909, 614—619.

7. Др Никола Вулић, Monumentum Ancyranum, СКГ, XXII, 1909, 228— 229.

8. Hrvatske narodne poslovice, uredio sveć. Vicko J. Skarpa Starograđanin. U Šibeniku 1909, СКГ, XXIV. 1910, 218-224.

9. Pisandrea, Глас СКА, LXXXIV. 1910, 239—247.

10. О једној митолошкој басни у Федра, Глас СКА, LXXXIV, 1910, 248—253.

11. Über die Echtheit eines serbisch-byzantinischen Verlobungsringes, Byzantinische Zeitschrift, XIX, 1910, 111—114.

12. Фрагменат једног апокрифног јеванђеља, Духовна стража, 1910 1—8.

13. Über ein punisches Sprichwort bei Augustin, Orientalische Literaturzeitung, 1910, 436—437.

14. О трагичном песништву и позоришту код Грка, СКГ, XXIV, 1910, 429—438, 521—533.

15. Филолошки листићи. И „И ту има његова масла", СКГ, XXIV, 1910, 779—780.

16. Заручни прстен краља Стефана Радослава, Нова искра, 1911, св. 1, стр. 28—29.

17. О реду и изворима Доситејевих басана, СКГ, XXVI, 1911, 485—190.

18. О Доситејевим грчким и римским изворима, Споменица Доситеја Обрадовића, Српска књижевна задруга, књ. 134, Београд, 1911, 53—83.

19. О жени у Грка и Римљана, СКГ. XXVII, 1911, 518—526, 615—621, 682—696.

20. Paroemiographica, Босанска вила. 1912, 175—177.

21. Paroemiographica, Сремски Карловци, 1912, 8 стр.

22. О читању Библије, издање Хришћанске заједнице студената Београдског универзитета, бр. 6, Београд, 1912, 16 стр.

23. О Зенобијевој збирци пословица и њеним изворима. Студија из области античког фолклора, Споменик СКА, LII, 1914, 50 стр.

24. О грчким и римским изворима Доситејеве збирке басана, ГНЧ, XXXIII. 1914, 91—131.

25. „У Бога су вунене ноге, а гвоздене руке", Старинар, VI, 1911,
153—157.

26. Научни и школски рад Веселина Чајкановића. Стање на дан 31. јануара 1914, Београд, 1914, 8 стр.

27. Српски народни обичаји из среза омољског, сабрао их и описао Сава Мил. Милосављевић, СКГ, XXXII, 1914, 232—234.

28. Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза. Милоша (други прилог), скупио др Тих. Ђорђевић, СКГ, XXXIII, 1914, 232—234.

29. G. Gerland, Der Mythus von der Sintflut, СКГ, XXXII, 1914, 240.

30. Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos, Wandlungen eines Novellenstoffs, СКГ, XXXII, 1914, 551-552.

31. Квинт Хорације Флак, живот и песнички му умотвори. Написао др Ђорђе Дера, СКГ, XXXII, 1914, 872.

32. Напред. Лист за војнике и избеглице, Бизерта, 1916—1918.

33. Из старих ризница, Додатак листа „Напред", Бизерта, 1917—1918.

34. Извод из француске граматике и француски разговори (с поручником Албером Офором), Библиотека „Напред", 1, Бизерта, 1916, XX и 144 стр.

35. Француско-српски речник (с поручником Офором), Библиотека „Напред", 2, Бизерта, 1917, XXI и 148 стр.

36. Женидба Максима Црнојевића, српска народна песма (с коментаром), Библиотека „Напред", 4, Бизерта, 1917, 55 стр.

37. Тита Макција Плаута Менехми (превод с латинског). Из старих ризница, Бизерта, 1917.

38. Из Бизерте. Успомене и утисци, Забавник, Додатак Српских новина, 15. јули 1918, 1—3.

39. Из српског фолклора. Примедбе уз неколике пословице (1. Кошта га као св. Петра кајгана; 2. Нуде се као Грци у апсу; 3. Ако немаш злотвора, мајка ти га је родила), Забавник, Додатак Српских новина, 15. август 1918, 19—20.

40. Из српске релижје и митологије. 1. Мајка 1уговића, Забавник,. Додатак Српских новина, 15. септембар 1918, 19—20.

41. Тита Макција Плаута Трогрошни дан, Из старих ризница, Бизерта, 1918 (превод с латинског).

42. T. R. Georgevitch, Parthenogenesis in Serbian Popular Tradition, Folk-Lore, 19 (1918), 58—65, Забавник, Додатак Српских новина, 15. август 1916, 26-27.

43. Notice sur l'imprimerie des Mutiles Serbes de Bizerte (Извештај о штампарији српских инвалида у Бизерти), Bizerte, 1918, 26 стр.

44. Notice sur l'iniprimerie des Mutiles Serbes de Bizerte (Извештај о штампарији српских инвалида у Бизерти), Bizerte, 1918, 26 стр. Забавник, Додатак Српских новина, 15. август 1918, 32 (потписан Septimius).

45. Српство у Африци. Споменица листа „Напред", Библиотека .Напред", 5, Бизерта, 1918, XIII и 160 стр.

46. Српска читанка за почетнике, Библиотека „Напред", 6, Бизерта, 1918, VII и 128 стр.

47. A l'hopital. Guide de conversation francais-serbe (У болниии. француско-српски разговори), Библиотека „Напред", 8, Бизерта, 1918 (с поручником Офором).

48. Српске народне песме. I Песме косовске, Библиотека „Напред", 9. Бизерта, 1918, 84 стр.

49. Српске народне песме. II Песме митолошке. Библиотека "Напред", 10. Бизерта, 1918, IV и 232 стр.

50. Из старе српске историје, Библиотека „Напред", 11, Бизерта, 1918, VI и 99 стр.

51. Стара српска религија и митологија (чланци из речника и збирке пословица Вука Караџића), Библиотека „Напред", 13, Бизерта, 1918, 216 стр.

52. Пет српских народних приповедака, Библиотека „Напред", 16, Бизерта, 1918, 24 стр.

53. Одабране дечје песме Јована Јовановића Змаја, Библиотека „Напред", 17, Бизерта, 1918;

54. Petit lexique français-serbe de l'agriculteur. Кратки речник француско-српски за земљораднике, Библиотека „Напред", 18, Бизерта, 1918 (с поручником Офором).

55. Тита Макција Плаута Аулуларија и Менехми. Превод с латинског, Библиотека „Напред", 19, Бизерта, 1918, III и 104 стр.

56. О атонском кодексу грчких пословица са једним новим Есхило-вим фрагментом, Глас СКА. XCVI, 1920, 197—207.

57. Архив за историју религије, СКГ, I, 1920, 237 (потписан Septimius).

58. Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић, ГНЧ, XXXIV, 1921, 258—288.

59. De argumento et fontibus proverbii Serbici 4 Vuk, Прилози, I, 1921, 65—70.

60. Из наших народних пословица. Примедбе и коментар, Прилози, I, 1921, 203—211.

61. Једна исправка текста у Вуковим пословицама, Јужнословенски филолог, II, 1921, 130—131.

62. Dr Alfred Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, München, 1918, Прилози, I, 1921, 113.

63. Religionsgeschichtliche Bibliographie, herausgegeben von Carl Clemen, Jahrgang, I-II (1914, 1915), III—IV (1916, 1917). Leipzig und Berlin, 1917, 1919, Прилози, I, 1921, 113.

64. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnak, Прилози, I, 1921, 114.

65. Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen von Gustav Anrich, Band I, II, Leipzig— Berlin, 1913—1917, Прилози, I, 1921, 114.

66. Музеј округа ужичког, Прилози, I, 1921, 257.

67. Johann Georg Herzog zu Sachsen, Der Heilige Spyridon, seine Verehrung und Ikonographie, Leipzig—Berlin, 1913, Прилози, I, 1921, 258.

68. Hippolyte Delahaye, Les origines du culte des martyrs, Bruxelles, Прилози, I, 1921, 258.

69. Miracula Sancti Georgii, recensuit Joannes B. Aufhauser, Lipsiae, 1913, Прилози, 1, 1921, 258.

70. Др Лазар Мирковић, Православна литургика или наука о богослужењу православне источне цркве, I, II, Сремски Карловци, 1918—1920, Прилози, I, 1921, 258—259.

71. Hermann Gunkel, Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, 1921, Прилози, I, 1921, 296.

72. Johannes Bolte und Georg Polivka, Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm, I—III, 1913—1918, Прилози, I. 1921, 296—297.

73. Живот и обичаји народни, књига XII. Живот и обичаји народни у крагујевачкој Јасеници, у Шумадији, од Јеремије М. Павловића, СЕЗ, књ. 22, Београд, 1921, Прилози, I, 1921, 297.

74. Плаут на истмијским играма, Споменица педесетогодишњице професорског рада С. М. Лозанића, 1922, 68—70.

75. Rudolf Hirzel, Der Name, ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen, Прилози, II, 1922, 127.

76. Dr Ivan Kasumović, Hrvatske i srpske narodne poslovice spram grčkih i rimskih poslovica i krilatica, Zagreb, 1912, Прилози, II, 1922, 284—288.

77. Dr Ivan Kasumović, Još jedna rukovet naših paralela k rimskim i grčkim poslovicama i poslovičnim izražajima, Rad JAZU, 222, 1920, Прилози, II, 1922, 288—289.

78. Dr R. Goetz, Das religiöse Element in der serbischen Volksdichtung, Internazionale kirchliche Zeitschrift, 3, 1921, Прилози, II, 1922, 296.

79. Friedrich v. der Leyen, Das Märchen. Zweite, vermehrte Ausgabe, Leipzig, 1917, Прилози, II, 1922, 296—297.

80. Мил. Ј. Мајзнер, Дубочке русаље, последњи трагови из култа Велике мајке богова, Београд, 1921, Прилози, II, 1922, 312.

81. Ludvig Deubner, Magie und Religion, Freiburg i. Br., 1922, Прилози, II, 1922, 314.

82. Имена од урока, ГНЧ, XXXV 1923, 152—163.

83. Божићна слама, Прилози, III, 1923, 123—132.

84. Мотиви прве арнаугске песме о боју на Косову, Архив за арбанаску старину, језик и етнологију, I, 1923, 68—77.

85. Убијање вампира, СКГ, IX, 1923, 268—284.

86. Тита Макција Плаута: Одабране комедије, Српска књижевна задруга, књ. 175, Београд, 1923, VI и 212 стр.

87. Др Тих. Р. Ђорђевић: Serbian Habits and Customs, Folk-Lore, 28, 1917; Parthenogenesis, Folk-Lore, 29, 1918; The Killing of the Old Men in the Serbian Popular Tradition, Folk-Lore, 29, 1918, Прилози, III, 1923, 318.

88. Српске народне приповетке, одабрао и средио Тихомир Остојић. Друго издање. Београд-Сарајево, 1923, СКГ, X, 1923, 542—543.

89. Isidor Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum Giessen, 1920, Прилози, III, 1923, 286—287.

90. Божић, Новости, Београд, 6—8. јануар 1924, 5—6.

91. Heinrich Günter, Buddha in der abendländischen Legende?, Leipzig, 1922, Прилози, III, 1923, 287.

92. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn, 1921, Прилози, III, 1923, 287.

93. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Zweite Auflage, Leipzig, 1920, Прилози, III, 1923, 287.

94. Вук Ст. Караџић, Црна Гора и Бока Которска, Београд, 1922, Прилози, III, 1923, 307.

95. Volksmärchen von Kabylen, 1 Band, Jena, 1921, Прилози, III, 1923, 321.

96. Karl Spiess, Das deutsche Volksmärchen, Leipzig und Berlin, 1917, Прилози. III, 1923, 321.

97. K. Classen, Über den Ursprung der Germanen, Stuttgart. 1920, Прилози, III, 1923, 322.

98. Bruno Meissner, Apotropäische Hunde, Orientalische Literaturzeitung, XXV, 1922, 201, Прилози, III, 1923, 322.

99. Otto Weber, Altorientalische Siegelbilder, Band I, II, Leipzig, 1920, Прилози, III, 1923, 325.

100. Martin Hell. Eine Bronzeaxt aus Cattaro, Wiener prähistorische Zeitschrift, 1920, Прилози, III, 1923, 325.

101. Victor Hehn, Das Salz, eine kulturhistorische Studie, Leipzig, Прилози, III, 1923, 325.

102. Студије из религије и фолклора, СЕЗ, XXXI, 13. Београд, 1924, VII и 182 стр.

103. Једна божићна легенда, Новости, Београд, 6—8. јануар 1924, 5—6.

104. Бадњи дан и Божић, СКГ, XI, 1924, 40—19, 124—132.

105. Народни универзитет, СКГ, XIII, 1924, 467—469.

106. Наш народни живот, збирка студија др Тих. Р. Ђорђевића, Српска књижевна задруга, књ. 17, Београд. 1924, СКГ, XII, 1924, 235—236.

107. Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1919. Im Auftrage des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde, hrsg. v. E. Hoffmann— Krayer, Berlin—Leipzig, 1922, Прилози, IV, 1924, 333.

108. Погребне песме, с грчког превео др Лазар Мирковић, Сремски Карловци, 1920, Прилози, IV, 1924, 333.

109. Friedrich Kluge, Die Ostereier in Deutschland, ARW, XXII, 1923-1924, Прилози, IV, 1924, 334.

110. Josef Mesk, Über Phlegons Mirabilia, I—III, Philologus, 80, 1925, Прилози, IV, 1924, 334.

111. Јеленко Петровић, Печалбари, нарочито они из околине Пирота, Београд, 1920, Прилози, IV, 1924, 334.

112. Јеремија М. Павловић, Дојран и Дојранско језеро, Београд, 1925, Прилози, IV, 1924, 336.

113. Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chantepie de la Saussaye. Vierte... Auflage, Tübingen, 1924, Прилози. IV, 1924, 336.

114. Dr Niko Županić, Srbi Plinija i Ptolemeja, pitanje prve pojave Srba na svetskoj pozornici sa historijskog, geografskog i etnološkog stanovišta, Београд, 1924, Прилози, IV, 1924, 322—323.

115. Каскалов дућан, Прилози, V, 1925, 241.

116. Задушнице и сиротиња, СКГ, XVI, 1925, 372—375.

117. Петнаест српских народних песама, Из старих ризница, 1, Београд, 1925, 187 стр.

118. Р. Врховац, Карактер и рад Ђуре Даничића. Издање Матице српске, Нови Сад, СКГ, XIV, 1925, 551—532.

119. Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku. СКГ, XV, 1925, 79.

120. Гласник Скопског научног друштва, књига I, свеска 1, Скопље, 1925, СКГ, XV, 1925, 230—231.

121. Dr Edmund Schneeweis, Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, Wien, Verlag des Vereins für Voikskunde, 1925, Прилози, V, 1925, 318—322.

122. Српске народне приповетке. Антологија. Приредио др Војислав М. Јовановић, издање Г. Кона, Београд, СКГ, XVI, 1925, 306—310.

123. Српски етнографски зборник, XXXII, 14. Уредили Јов. Ердељановић и Вес. Чајкановић, Београд, 1925, III и 439 стр.

124. Plautus poeta an Isthmiis interfuerit?, Прилози, IV, 1926, 46—18.

125. Obiectus pectorum. Прилози, VI, 1926, 49—53.

125. Два старинска случаја асилије, ГЕМ, I, 1926, 76—79.

127. Ћорава Анђелија, Sborník prací věnovaných Vaclavu Tillovi, Praha,
1927.

128. Доњи свет код старих, СКГ, XVIII, 1926, 517-525, 590-596; XIX, 1926, 46—53.

129. Трагично песништво и трагична позорница. Предговор за Есхил и Софокле, Одабране трагедије, превео Милош Ђурић, Српска књижевна задруга, књига 195, Београд, 1926, III—XIX.

130. Милан З. Влајинац, Пољска привреда у народним пословицама, Београд, 1925, Прилози, VI, 1926, 326—327.

131. Никола Вулић, Противуречности у Омира и у нашој народној поезији, Глас СКА, 114, Београд, 1925, Прилози, VI, 1926, 305—306.

132. Новица Шаулић, Српске народне приче, из збирке народних приповедака, књига прва, свеска II, Београд, 1925, Прилози, VI, 1926, 329—331.

133. Б. Сарија, Развитак Митрине култске слике у дунавским областима, Београд, 1925, Прилози, VI, 1926, 327—328.

134. Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама, издао др Герхард Геземан, професор Универзитета у Прагу, СКА, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I, 12, СКГ, XVIII, 1926, 147—148.

135. Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану, Богословље, II, 1927, 180—187.

136. Пресипање дукатима, ГЕМ, II, 1927, 1—3.

137. Српске народне умотворине. књига I. Уредио Веселин Чајкановић, СЕЗ, XLI, 1, Београд, 1927, XIV и 637 стр.

138. Тацитова Германија (превод и коментар), ГНЧ, XXXVI, 1927, 110— 166.

139. Свети Сава у народном предању, спремио Владимир Ћоровић, Београд, 1927 (Из старих ризница, 2), СКГ, XX, 1927, 299—301.

140. Н. Вулић и Л. М. Сухотин, Историјска читанка старог века, Београд, СКГ, XX, 1927, 394—395.

141. Гласник Скопског научног друштва, књига прва, свеска друга, Скопље, СКГ, XX, 1927, 559—560.

142. Српски народни обичаји у Ђевђелијској Кази, прикупио и описао Стеван Тановић, СЕЗ, 40, Београд, 1927, СКГ, XXII, 1927, 146.

143. Милан Будимир, Carmen Arvale. Посебна издања СКА, 61, Београд—Земун, 1926, Прилози, VII, 1927, 327—329.

144. Албин Вилхар, Ђурђевдан и римске Парилије, Гимназија у Зајечару, Годишњи извештај за школску 1925/26 годину, Прилози, VII, 1927, 331—332.

145. Латинска читанка за шести разред, Београд, 1927, 110 стр.

146. Три српске пословице, ГЕМ, III, 1928, 59—61.

147. Преглед римске књижевности, ГНЧ, XXXVII, 1928, 210—326.

148. Латинска читанка за седми разред, Београд, 1927, 112 стр.

149. Латинска читанка за осми разред, Београд, 1928, 125 стр.

150. Латинска читанка за шести, седми и осми разред. Метрика. Коментар. Речник, Београд, 1928, 144 стр.

151. Магично седење, Зборник у част Богдана Поповића, Београд, 1929, 340—345.

152. Клицање предака, Šišićev zbornik, Zagreb, 1929, 651—654.

153. Српске народне приповетке. Уредио Веселин Чајкановић, Београд, 1929, VIII и 418 и V стр.

154. Јеванђелије по Матеју. С грчког текста превео протопрезвитер др Димитрије Стефановић, Београд, Британско и Иностранo библиско друштво, 1929. У истој серији и исте године: Јеванђелије по Марку, Јеванђелије по Луци, Јеванђелије по Јовану, Богословље, IV, 1929, 327—330.

155. Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, knjiga 26, Zagreb, 1926—28, Прилози, IX, 1929, 206—208.

156. Гласник Етнографског музеја у Београду, књига I—III, 1926—1928, Прилози, IX, 1929, 202—206.

157. Jana Peisker, Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja. Iz rukopisa preveo dr Ivo Pilar, Zagreb, 1928, Прилози, IX, 1929, 226—267.

153. Јеремија Павловић, Малешево и Малешевци. Етнолошка испитивања, Београд, 1929, Прилози, IX, 1929, 268—269.

159. Вергилије и његови савременици, Српска књижевна задруга, књ. 222, Београд, 1930, IV и 197 стр.

160. Публије Вергилије Марон, СКГ, XXXI. 1930, 271—277.

161. О ускршњим обичајима, СКГ. XXIX, 1930, 521—526.

162. Свекрва на тавану, ГЕМ, VI, 1931, 1—10.

163. Српска народна песмарица (из Вукове збирке), Из старих ризница, 3, Београд, 1929, 392 стр. (са др Тихомиром Ђорђевићем).

164. Једна божићна легенда, СКГ, XXXII, 1931, 47—51.

165. Латинска читанка за шести разред. Друго издање, Београд, 1931, 105 и III стр.

166. Свето Јеванђеље по Јовану, London, Scripture Gift Mission, Прилози, XI, 1931, 241—243.

167. Неколике опште појаве у старој српској религији, ГНЧ, XII, 1932, 167—228.

168. Три божићна обичаја, СКГ, XXXV, 1932, 33—10.

169. Преглед римске књижевности, издање Чупићеве задужбине, 74, Београд, 1932, IV и 110 и III стр.

170. Ст. Димитријевић, Свети Сава у народном веровању и предању, Богословље, VIII, 1933, 284—285.

171. Зборник за етнографију и фолклор Јужне Србије и суседних области, књига I, Богословље, VIII, 1933, 285—286.

172. Никола Вулић, Неколико питања из античке прошлости, Богословље, VIII, 1933, 286—287.

173. Два празника из животињског култа, Глас СКА, CLIII, 1933, 9—10.

174. Једно значајно археолошко откриће (N. Vulić, Nouveaux monuments mithriaques de la Serbie. Paris, Leroux, 1933), СКГ, XL, 1933. 612—613.

175. Циганске народне приповетке. Сакупио др Тихомир Р. Ђорђевић, Београд, 1933, СКГ, XII, 1934, 536—538.

176. De feriis quibusdam in prisca Serborum religione ferinis, Bulletin de l'Academie royale serbe des lettres, l, Belgrade, 1934, 39—56.

177. Српски етнографски зборник, књига I, четврто одељење, 1. Уредио Веселин Чајкановић, Београд, 1934, VII и 356 стр.

178. Тихомир Ђорђевић, Наш народни живот, књ. I—VIII, Београд 1930—1933, Прилози, XIV, 1934, 267—270.

179. Свети Сава у народним приповеткама, Богословље, X, 1935, 121— 128.

180. Светац на десном рамену, Прилози проучавању народне поезије, II, 1935, 20—23.

181. Ein frühslavisches Märchenmotiv bei den Byzantinern, Revue internationale des etudes balkaniques, I, 1934, 112—116.

182. Босиљак, ГЕМ, X, 1935. 4—10.

183. Хидромантија код Филипа Вишњића, Зборник у славу Филипа Вишњића и народне песме, Београд, 1935, 93—97.

184. „Feriae ferinae" (одговор Д. Ђ. Карапанџићу на чланак „Један чланак Академијиних издања", Народна одбрана, 23. VI 1935), Прилози, XV, 1935, 308—317.

185. Гласник Етнографског музеја у Београду, књига IV—VI, Прилози, XV, 1935, 223—228.

186. Аристотел о песничкој уметности. Са грчког превео и објашњења и регистар додао др Милош Ђурић. Увод написао др Владета Поповић, Београд. 1934, СКГ, XIV, 1935, 75.

187. Др Милош Ђурић, Сапфа и етика њене партенофилије, Београд, 1935, СКГ. XLV, 1935, 75.

188. По греху родитељ, Прилози проучавању народне поезије, III, 1936. 192—202.

189. Трн и глог у народној српској религији, СКГ, XLIX, 1936. 125—130.

190. Das Rätsel von Trebenište, Revue internationale des etudes balkaniques, II, 1936, 137—148.

191. Edmund Schneeweis, Grundriss des Volksbrauchs der Serbo-Kroaten, Celje, 1935, Slavia, XV, 1936/1937.

192. Сима Тројаноаић, Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи, Београд, 1935, Прилози, XVI, 1936, 403—404.

193. De nucibus in Romanorum nuptiis usurpatis. Прилози, XVII, 1937, 94—101.

194. De numinibus apud Serbos coniugalibus. Зборник лингвистичких и филолошких расправа у част А. Белићу, Београд, 1937, 165—181.

195. Вуков рад на скупљању народних умотворина, Политика, 6. X 1937, 2.

196. Гласник Етнографског музеја у Београду, VII—VIII, 1932/33, Прилози, XVII, 1937, 124—130.

197. Neugriechische Volkslieder, gesammelt von Werner von Haxthausen. Urtext und Uebersetzung herausgegeben von Kari Schulte und Gustav Soyter, Wien, 1935, Revue internationale des etudes balkaniques, III, 1937—1938, 267—268.

198. Poetae Serborum epici quid et de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint. Прилози, XVIII, 1938, 475—194.

199. De diis et daemonibus Serborum medicis, Медицински преглед, 1938, 149-151.

200. Једна књига о Мојсију. Арон Алкалај: „Мојсије", Београд, 1938, СКГ, LIII, 1938, 469—170.

201. De daemonibus quibusdam neohellenicae et serbicae superstitioni communibus, Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, I, Studi bizantini e neohellenici, vol. V, 1939, 416—126.

202. Живот светога Саве епископа, сина Симеона Стефана краља Рашке, од Ивана Томка Мрнавића, Посебна издања СКА, CXXV, друштвени и историски списи, књ. 50: Светосавски зборник, књига 2: Извори, Београд, 1939, 118—141.

203. Инкубација под јасенком, Правда, 8—11. IV 1939.

204. Старинска религија у нашим дневним листовима, ГНЧ, XLVIII, 1939, 164—183.

205. Прича о човеку који је преварио смрт, Прилози, XIX, 1939, 142— 149.

206. Из мога школовања, Споменица о стогодишњици Прве мушке гимназије у Београду, 1839—1939, 372—374.

207. Facultas animalium colloquia intelligendi quo modo et concedatur et auferatur, Страни преглед, IX—X, 1940, 1—ć.

208. Florilegium latinum in usum scholarum, Belgradi, 1940, XI и 135 стр.

209. Култ дрвета и биљака код старих Срба, СКГ, LX, 1940, 112—122.

210. Да ли су стари знали за Америку?, Правда, 4—7. јануар 1940.

211. Божић, његово порекло и значај, СКГ, LII, 1941, 57—64.

212. Српска религија и фолклор у „Годишњици", ГНЧ, L, 1941, 94—96.

213. О српском врховном богу, Посебна издања СКА, књига CXXXII. Философски и филолошки списи, књига 34, 1941, 208 стр.

Растислав Марић

ПОГОВОР

Избор радова за ово издање објашњен је у **Белешкама о Чајкановићевим радовима из митологије и религије.**

Објављивани у разна времена и у разним приликама, Чајкановићеви радови се разликују не само по правопису него и по аргументацији. Они који су објављивани у **Српском књижевном гласнику,** на пример, и у дневним листовима, за ширу публику, углавном су без научног апарата. Други, који чине већину, имају двоструку аргументацију: у самом тексту и у напоменама ван текста. Први радови, каквих има и у овом издању, много су приступачнији, и они су ме навели на мисао да из текста друге врсте радова извучем аргументацију и спојим је са засебним напоменама, те да тако текст учиним приступачнијим ширем кругу читалаца (у оквиру Задругиног кола), али кад сам то покушао, увидео сам да бих — зато што је научни апарат урастао у текст (као његов органски део, преплетен с њиме и неодвојив од њега бар у највише случајева) — морао да правим крупне измене не само у напоменама него и у одговарајућим деловима основног текста, да их такорећи сам напишем, онако како је Чајкановић поступио у првој врсти радова ослобађајући се научног апарата. Очевидно, што може писац није допуштено редактору. Зато сам свој посао свео на исправљање штампарских грешака и на правописно уједначавање.

У исправљању штампарских грешака помогао ми је асистент Владета Јанковић, који је проверио многобројне наводе на грчком и латинском упоредивши их с оригиналом.

Правописне измене вршио сам према садашњем правопису, али поштујући у највећој могућој мери Чајкановићев. начин писања. Оставио сам и погрешан назив (за Македонију)

Јужна Србија, употребљаван и у литератури којом се Чајкановић служио, па скрећем пажњу читаоцу да под тим називом има на уму **вредност македонског материјала.** Извесне недоследности отклањао сам, углавном, доследно спроводећи оно што је он сам чешће употребљавао: на пример, **употребљава** место **употребљује.** Тако сам поступио и у области интерпункције и у транскрипцији античких имена. Највеће тешкоће имао сам са заградама (многобројним, често погрешно штампаним или изостављеним) и са бројевима за напомене (такође понекад изостављеним и често недовољно одвојеним од многих других бројева). Што се тиче напомена, такође сам доследно спровео оно што је сам Чајкановић најчешће радио: дао сам их све на крају, иза текста (прикључујући додате напомене у студији **О врховном богу** бројевима на које се односе, с ознаком: а, б, в итд.). Ради растерећивања текста и ради уједначености, употребио сам нове скраћенице, али по угледу на Чајкановићеву ЖСС (**Живот Срба сељака**).

Испод звездица преводи страних текстова, уколико није назначен преводилац, потичу од приређивача. Преведени су, углавном, само они текстови који чине саставни део Чајкановићеве реченице и од којих зависи разумевање његове мисли; нису преведени текстови који су као аргументација намењени специјалистима или чији је смисао он сам укратко саопштио. У тумачењу неких античких места пружио ми је драгоцену помоћ академик Милан Будимир. Посебну захвалност дугујем и Народној библиотеци СР Србије, која ми је помогла у проналажењу и ксерографисању Чајкановићевих текстова.

Војислав Ђурић

В. Чајкановић

МИТ И РЕЛИГИЈА У СРБА

Рецензенти
Милан Будимир и Бранко Тавела

Издавач
СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА

Графичка опрема
Стојан Милеуснић

Коректор
Нада Рибар

Штампа
Штампарија „Култура",

Београд