

Веселин Чајкановић

САБРАНА ДЕЛА
ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

КНИГА ТРЕЋА

ПРИРЕДИО
ВОЈИСЛАВ БУРИК



СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА



БЕОГРАДСКИ ИЗДАВАЧКО-ГРАФИЧКИ ЗАВОД



ПРОСВЕТА



ПАРТЕНОН М.А.М.

*Веселин
Чајкановић*
О ВРХОВНОМ
БОГУ У СТАРОЈ
СРПСКОЈ
РЕЛИГИЈИ

БЕОГРАД 1974

ПОЛИТИКЈА

је спонзор овог издања

САБРАНИХ ДЕЛА ИЗ СРПСКЕ РЕЛИГИЈЕ И МИТОЛОГИЈЕ

Веселина Чајковича



- ПОСЛОВНА БАНКА СРПСКЕ КЊИЖЕВНЕ ЗАДРУГЕ

ПРЕДГОВОР

Књига о српском врховном богу је прва Чајкановићева велика синтеза (друге две остале су у рукопису, недовршене).

»Примљено на скупу Академије философских наука 18. XII 1939«, ово дело изишло је из штампе после годину дана, 1941, у серији Посебна издања СКА, књига СXXXII, Философски и филолошки списи, књига 34. Поново је објављено после тридесет и две године, 1973, у издању Српске књижевне задруге, као део изабраних списа Чајкановићевих под насловом *Мити и религија у Срби*. Сада, после осамнаест година, објављује се у СКЗ као књига трећа Чајкановићевих *Сабраних дела из српске религије и митологије*.

Написао је Чајкановић ову велику синтезу после тридесетогодишњег проучавања мита и религије, пошто је, почев од 1909, објавио низ радова из ове области у разним часописима и зборницима и у посебној књизи *Ситуације из религије и фолклора* (1924), преко 60 радова, краћих и дужих, који су на почетку поменутих *Ситуација* тачно означени као »претходни радови«, тј. као радови који претходе великим синтезама и без којих не би била могућа ни синтеза о врховном богу.

У »претходним радовима«, у којима је старинска српска вера реконструјана део по део, утврђиван је првобитни вид и смисао разних религијских појава, које потичу и из најдубље прошлости, из каменог и бронзаног доба, и које су, и после примања хришћанства, дуго биле у снази и често непромењене остајале у

умотворинама (нарочито басмама, пословицама, обредним песмама) и у обичајима српског народа до најновијега доба. У синтези о врховном богу – у коју су се улили «претходни радови» (нарочито о култу предака, о Божићу, о Слави, о светом Сази) – приказан је најважнији догађај у судару паганства и хришћанства: пораз српског врховног бога, српског националног бога, митског родоначалника целог српског народа. Он је са својим великим боговима морао да уступи место хришћанском Богу и његовим свецима, и тиме је остварен главни циљ хришћанске цркве. Али, у наизјадну за то, иако од цркве упорно прогонен и деградиран у најгорега злог демона, хиљадугодишњи национални бог српски није, у народним представама, нешто без трага: остали су нетакнути многи делови његовога царства, мањи демони и божанства, прастари обреди и обичаји, и чак су његова улога и својства великим делом преселени на главне хришћанске свеце, на светога Сазу у првом реду, али и на светога Јована, светога Аранђела, светога Николу, светога Ђорђа. «На прво место» – наглашава Чајкановић – «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 ревностни пропагатор Христове вере; у суштини, међутим, по својем карактеру и темпераменту, по митовима и веровањима који се за њега везују, припада он још старом, претхришћанском времену.» У народним представама хришћански свецци добили су пагански изглед примивши и неке особине старинскога врховног бога, а ђаво, «заво демон, противник Божић», за кога је црква прогласила старинскога врховног бога, постао је у народним представама сложена личност, обдарена вишим моћима митског родоначалника и способна да и добро чини. Тако се, на различите начине, испољила приврженост највећем богу бескрајног низа предака и склоност да се примање нове вере помири са чувањем старе.

Изузимајући главног бога и велике богове, које је стално уклањала и уништавала, склоност ка помни-

рењу са старинском вером – на свој начин и за своје потребе – показала је у великој мери и хришћанска црква српска: она много шта не само да није прогонила него је, као своје, прихватила, одмах или постепено, и највеће празнике паганске између осталог, Божић и Славу, и тиме сама постала национална црква у највишој мери. Чувајући тако – уз племениту Христову науку о човекољубљу – и «драге и лепе обичаје» старинске – тј. сазнање и осећање, дух и душу бескрајног низа предака – она је омогућила поколењима потомака да буду у присном додиру са свим прошлим нараштајима до најдаљег претка, да се осећају као нераздвојени делови огромне и моћне заједнице помрлих и живих сународника. Тако се уобличио вера коју народ зове просто српска вера (на супрот турској и швабској). Она му је била јемство опстанка у тако честим злим временима, кад му се међу предводницима у спасење и слободу – уз хришћанске свецце: Симеона, Сазу и Лазара – привиђао и «спасилац на белој коњу», главног старински врховни бог.

Колико је такав свој вере и сујевеља права и чиста религија, о томе се може расправљати, али је ван спора да је то веома јако и трајно колективно осећање, које спаја чак ирелигиозне са религиознима. Без Чајкановићевих радова, нарочито без његове синтезе о врховном богу, то не би било тако очигледно.

ВЕСЕЛИН ЧАЈКАНОВИЋ

О ВРХОВНОМ БОГУ
У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

(ПРИМЉЕНО НА СКУПУ АКАДЕМИЈЕ
ФИЛОСОФСКИХ НАУКА 18. XII 1939)

Мојим драгим
Ружи, Марушки и Нуни

СКРАЋЕНИЦЕ

- ARW – Archiv für Religionswissenschaft
Bächtold-Stäubli – Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens
БВ – Босанска вила
Bolte-Polivka – J. Bolte und Georg Polivka, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig, 1913–1932, 1–5.
ГЕМ – Гласник Етнографског музеја
ГЗМ – Гласник Земалског музеја
ГНЧ – Годишњаца Николе Чупића
Dähnhardt – Oskar Dähnhardt, Natursagen, Leipzig-Berlin, 1907–1912, 1–4.
ЖСС – Живот Срба селака
ZNŽOJS – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena
Прилози – Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор
RJA – Rječnik Jugoslavenske akademije
СЕЗ – Српски етнографски зборник
СКГ – Српски књижевни гласник

УВОД

О старим српским боговима немамо ми, као што је познато, никаквих непосредних докумената – ни домаћих, ни страних, ни савремених, ни дошњих; немамо, другим речима, у рукама ништа. Очеvidно је, дакле, да ти богови, ако их је било и уколико их је било, припадају времену које је за нас првсторјско, 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 сазања и донекле реконструише нашу митску прошлост. На овом месту биће учињен покушај да се ближе одреди личност старог српског *архонтог бога*, његова природа, област и функције. У вези са овим, биће говора о архонтом богу код осталих Словена, и код других индоевропских народа.

Пре него што бисмо, међутим, учињили на какав покушај, морамо дати одређен одговор на једно начелно питање: наиме, да ли је стара српска религија *уобичајено имала за богове*. На то питање има се, јасно и без колебања, одговорити да су Срби, у времену које је претходило хришћанском, извесно имала представе о личним боговима. На овакав закључак дају нам јавно, 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, *My-*

thum und Religion³, 3, 12 изд; K. 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 прелазак у хришћанство. У тој тези слажу се сви истраживачи, без обзира на правац коме припадају: и филозофи (од којих је довољно познати се на Вунта, о. с.), и етнологи који су испитивали религије данашњих «природних» народа⁴, и филозофи који посматрају ствари у историјској перспективи. »An ein zentrales Problem« каже Ото Вајрирајх (Archiv für Religionswissenschaft, 28, 1930, 343) – »das Werden und Wesen des Gottesglaubens, hat man gewaltige Arbeit gewendet, und trotz aller Verschiedenheit der Lager, aus denen 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.«* Историчари, археолози и лингвисти утврдили су да су богове познавали сви индоевропски народи – рачунајући ту, наравно, и Словене – и то несумњиво још у праиндоевропској заједници⁵. Да су Словени знали за богове, може послужити као доказ и сама реч *бог*, која је (нако можда позајмница из иранског) заједничка словенска (Weitzker, 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*, треба нарочито нагласити да се она у врло многим српским изразима јавља извесно у значењу *старишког, вретихришћанског бога* (в. примере у П. К. Булат, Из живота речи, Јужнословенски филолог,

* »На централни проблем, настајање и суштину веровања у бога, утврђен је огроман рад, и утврђен свој разноликости талора из којих потичу истраживачи и њихових погледа у појединостима, нине је постигнут главни резултат – да веровање у бога, дакле религија, није тек последња фаза дугог генетичког развоја, него да већ сасвим примитивна племена имају изражене представе о богу.«

2, 1921, 274 изд; 3, 1922–1923, 41 изд; такође и Б. Крстаћ, Окултни мотиви у нашим народним песмама, Прилози проучавању народне поезије, 1, 1934, 65; упор. и мој чланак »Не бојам се никога до Бога«, СЕЗ, 31, 1924, 119 изд). 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 величана 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 величани за старинске богове, пренесени сада, у мањем или већем обиму, на друге природне личности, у првом реду на данашње *свече*⁶. Према томе, у нашим настојањима да о старим српским боговима што сазнамо, морамо ми најпре поћи од култа данашњих наших светаци, и од традиције о њима. У тој области са највећом вероватношћом можемо рачунати да ћемо наћи остатке старинског пантеона и успомена на њ.

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 ревностни 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 Ђоровићевом зборнику (Владимир Ђоровић, 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 приповетке¹⁾ 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 Аполлоном – диновски закорачио с једног брега на други²⁾, није успео да и сам учини тако велики скок, већ се стрпоштао у долину (БВ, 12, 1897, 135 = Ђоровић, II, 103). Једно ни криво ни дужно чобанче претворно је у пса само зато што је лежећи јело (БВ, 16, 1901, 213 = Ђоровић, II, 111)³⁾. Неки сељаци из села

Бродска, у јужној Србији, показали су «из мистахалне и магичне свечане црне боје»; свети Сава прикључо је цело село, да се мисли не иновати, и да се тава сви осећају посе само црно одело (лист Врзар, 4. 1915. бр. 341-344). Читају једну велику варош прошло је сватац и учили су пронаћи у језеро само зато што ко је неко из те вароши садрно руднице (Братство, 5. 1891. 36 из). Због тога што му један човек у телу Смишница није дао хлеба, порекло је сватац страшно пролетомо на целни селом: да немају никак својих кућа, и тако га се потуцају по туђим кућама и па су узла жељани хлеба (Ст. Димитровић, Свети Сава у народним веровањима и предању, Београд, 1926. 119) И тако редом. Ратује се да је овако што тешко довести у склад са стваром и намањавати кришћанског сватаца, чији су главни атрибути били и стареџи¹⁰, и код којих је место брже дошла збрка¹¹. Напротив, гнев је једна од основних карактерних особина примитива, познатих божество су често им милостиви, жервама, уверљивим. Милост и жртве, и уопште све дуктис и катичне редове у пљачкињу, имају за крајњи циљ да сачувају због од лева бојева, разне деогит црквице. Свети Сава то овој својој врти не ниниче на кришћанског образац за гнев светог Саве ни у појмином «глезу» старозавештог Господар (о чему в. патритуру у Atomi Kdegg, Zom Sotep, чланак у Неполу-Нашок, Меленсукторџик, 21. 719), на чак ни у глезу ко Норог зивета (о коме в. ил. ст. 722 изд) гивне, ивица о немогућности и о мезо-стојању божјаског гнева и ике дошла у кришћанство из туса илора, него и граве филозофије, у првом реду из Платона; и њу су оца (ма темља Платонички и јелиственчки филозофски доктрина) продубили и учврстали црквином оди и милогетичари (упор. о овоме Max Pohlenz, Vom Zelle Gutes, eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christen-

tum, Göttingen, 1909). Најприродније је, у овои случају, помињати на старинске бојне индоевропски народи, ни Ниару, Водин, Донари, којима – да се послужи ми Платонички термином Еукар, Timaeus, p. 69 st и припадну дево судијство¹², и чија се мисл и господство у глеву и минифестује. И за други цркви легенде у којима се налази млади гнев (такође су марицито легенде о светог Илији, упор. илр. ZN2OUS, 1. 1896. 349 из; «3 пел светог Илије»; 3. 1898. 261 ил. СФР. 41. 1927. 24 99, 10; стр. 488, XXI, 2, и др.; упор. и глево светог Јована; СЕЗ, 1. с., № 138; светоса Архангела БВ, 13, 1898, 42 – Ђуровић, II, III) увек треба претоставити да су изгледе према леком старејем, претеритиванском образцу.

Али традиција негује за светог Саву и изговорије оловине. У једној приповести из Темница (Братство, 12 13, 1908, 147 – Ђуровић, II, 125) прича изказо је свети Сава удромачко тиду кога тико рећи ни за шта Неподобна кос; «због асасан прикључега дива, недово је бе обривни на неким глеву. Свети Сава запела га, маи шаклеи се, дашто је шокими нос¹³, и овај му одговори да не није кос што је Букучио кос, него кос што дже нос. «3а тогаз се одговори наљути свети Сава, да занонеи по поназ палис сит се додичим илорим и аким мразем». И гнућег дана грешни кос домота је докућни нос, тер му је од мрзаз уплева жена, и ни се как дво већ скоро сирмо. И тек тада светог Саву мени-лово се и вратио јело време. – У овој краткој историји имамо изванредан пример за божанско домота, за ово чувено го дево рџеором, рећи аркаст који се код кришћанског сватаца не може ни замислити¹⁴, али који је утолико више карактеристичан за митовску религиозност. Тај пример толико је занимљив да би могло ићи у уобичај за историју религије. Чувено «Завиц» старих богова, коју је лепо уточио још Херини¹⁵ «Зар не видиш» рекао је Арпабит Ксеркус – «како би гађа гривом слми велике шавотине и не даје ми да се ратује, а маже не ниничују глевои шета. И

¹⁰ исламичкош (ГОТТИМ ИОР) и стање без страха (духовна мрт)

¹¹ место глево зивета милош

¹² стариче страсти

како громови ударају само у велике грађевине? Очевидно је да бог ужава у томе да сруши све што се мало више издигао (Herodot., 7, 10). Индојски 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 седмирице мудраца, написана на Аполоновом храму у Делфима, *ὑβὴν οὐκ ἔστιν*, 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 *μηδὲν ἄγαν* («ништа сувише»), *μέτρον ἀρίστον*, *βίη τὸ πρῶτον*,* и многе друге (упор. Sam. Wide-M. P. Nilsson, Griechische und römische Religion, Leipzig-Berlin, 1922, 240; Hermann Kleinknecht, Párvaitov, Stuttgart, 1929, 19 ид; Kurt Latte, о. с. 271)⁶⁰. У српској причи о косу, с обзиром на то да је у њој главни мотив *τὸ θεῶν εὐνοικρῶν* имамо ми, у носној радњи, очевидно неко божанство из паганизма: садржина приче остала је онаква каква је била и раније, само је главна личност променила име.

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 – Ђоровић, II, 78). Свети Сава, путујући, сиратио 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 прокаљује 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 магарца. Светога Саву су од пута одраћала још четри калуђера, али је светац и њих претворно у магарце, и кренуо се на пут. Одмах затим разведри се. Тек тада смислио се светац и повратио калуђерима људски облик, препоручивши им «да се више не мешају у Божју работу, јер, Бог који облачи, он и ведрне»⁶¹. Иди прича о томе како је свети Сава *благословио лењу девојку*, која је «немарно лежала» поред пута док је светац пролазио и једна 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 Вала, 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)⁶². Иди друга једна прича, из Горње крајине (БВ, 12, 1897, 199 – Ђоровић, II, 48), у којој свети Сава допушта да потпуно пропадне и у пакао оде човек који је био «јакو 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 мацдарина, тешко је угодити: они су хуљљиви; њихове жеље и правне намере немогуће је разумети. Колико песимизма има у једном авалинском псалму, нађеном у развалинама Асурбанишалове библиотеке:

Ово 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 Pfiff, Aber-

* у свему је мера најбоља, мислити савршенске мисли

glaube 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 сазнања.

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. Добročинства 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 срије сир, да плете ужета, да отвара прозоре, да кује гвозђе, 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 *шлемоформним* божањствима – 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 целог 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 добročинствима која чини *бојевницима*, 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 добити⁹. Свети Сава је и ту бог *давалац* или *даровалац* (о овом термину упор. Ј. Ерделановић, О почетима вере и о другим етнолошким проблемима, Београд, 1938, 205) у старинском смислу, *κλυτοδοτής, δατήρ δῶν**, какви су, на пример, грчки Хермес и германски Водан¹⁰.

Ако, после овога што смо покушали да утврдимо о значењу и пореклу моралних особина нашег свеца, пожемо даље, неће нам бити тешко да нађемо и директне доказе да међу веровањима која се за свеца Сава 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. Ђоровић, II, 1), које је узвишено у тајанственост, подсећа нас на велики циклус старинских легенда о рођењу богова и хероја (в. материјал у Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen, 1910, 3 ил 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«¹¹. За легенду о светом Сави који је жабама у некој локви у Херцеговини забрањено 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 = Ђоровић, III, 55; сличне скаске о жабама у планини Карпини, и у Врдару између Скопља и Тетова, забележио је прота Ст. Димитријевић, 118), имамо паралеле у легендама и митовима о Персеју, Херкулу, Аугусту (Aelian. Nat. an., 3, 37; Antigon. Histor. mirab. IV; Sueton. Aug., 94. Упореди и сличне легенде о светом Бену, светом Франи Асикшом, светој Сенорини и др., в. Otto Weinreich, Studien zu Martial, Stuttgart, 1928, 157 ил). У једној сарајевској легенди (БВ, 16, 1901, 350 = Ђоровић, 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 Дионитра стављала у ватру малага Деметона (Homer. Hymn. in Cer., 240); и са истим циљем: Деметон је требало да добије бесмртност, а изабраних светогг Сава да се посвети («и то дете посветио се, донста, и то је свети Никола»)». Као што је Аполон 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 »сагрешно нешто, и Бог га казнио да дванаест година [служи некога попа да] ради на земљи и да се мучи као сваки најамник« (Ђоровић, II, 127)¹². Да би сличност била још већа, и Аполон је чувао Адмету *својоу*, која је под његовим надзором *веома лепо напреговала* (упор.

* давалац богатства, давалац добара

Apollo. 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 светог Саве: »Пон га послаше најпре да чува стоку... Млека, сира, скоруша много; овце се блистале« (Ђорђевић, I. c.). Најзад, можемо додати да је једна група митова о савласку светог Саве у доњем 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 светој Сави има толико да заслужују да буду засебно проучени.

После свега овога јасно је да у традицији о светом Сави има, доиста, претхришћанских елемената, и да је она, према томе, извор, евентуално врло поуздан и врло богат, за *исцрпљивање наше стварне религије*.

До истог резултата доћи ћемо ако проучимо и легенде о другим свецима, верована о њима, и њихов данашњи култ.

Сама реч свеци, када се употреби колективно, може значити двоје. То је или скуп, *сабор* појединих светиња (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 («Свечи благо дјеле») 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 *Благуљивети* «светаца», без икакве ближе ознаке, чак и без икакве алузије који су и какви су то свеци (на

пример, у приповетки »Сиромаш постао цар«, СЕЗ, 41, 1927, №92: »дође Бог па прати свецџе, па све му то ушнети што је имао: стока полишала све, да не може горе бити«). Најзад, реч *свецџац* у јединици може означавати *домашњег* свецџа – славу или крсно име (упор. мој рад »Свецџац на десном рамену«, Прилози проучавању народне поезије, 2, 1935, 20 ил.). Од свих схватања о свецима, хронолошки и генетички најстарије је оно *колективно*. Већ сама та чињеница да се свецџи јављају само у множини – довољно доказује велику старину и примитивност њихову; најпримитивнији демони донста јављају се обично у множини (упор. ипр. шумске и полске демоне у Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1, 72 ил., па онда наше виле¹² и суђаје). »Свецџи« у овом колективном значењу нису ништа друго него *бокојивци* или *бреци*: такви »свецџи« 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 ил.); они могу изазвати болести (кад се неко разболи, каже се да је »награсао, или му је други уртао, или свецџац наудио«, БВ, 2, 1887, 24) – а то су све особине и функције карактеристичне за претке и покојинке (упор. и мој рад »Свецџац на десном рамену«, I. c.). Све су ово, наравно, представе веома хришћанске него паганске. Уосталом, и *сабор свецџаца*, који смо малочас споменули, свакако је представа још из претхришћанског времена. Саборисане уз *širielzu* (ипр. Вук, Пјесме, 2, 21; Петрановић, 2, 3) сасвим одговара старинским схватањима. У жељу и нијељу састоји се, углавном, све блаженство у рају примитивних народа (упор. ипр. 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 ил.; в. и СКГ, и. с., 18, 1926, 520. Упор. такође и германски Валхалу); за трпезом саборишу још вавилонски богови (в. мој рад у СКГ, и. с., 11, 1924, 48); сакралне гојбе познате су и у вишим

* *селенкс у доњем свет*

религијама, и практикују се нарочито радо у мистеријама (упор. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum⁷, Tübingen, 1912, 155; Hugo Herding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen, 1903, 185 итд), 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, замислен 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 Смрљани планини, највећој планини на свијету» (СЕЗ, 32, 1925, 280, § 126). Ко овде не би потражио паралелу у сабору грчких богова на Олимпу? Очеvidно је да су све ово прастара веровања, старија од хришћанства.

Али исто тако и код *војединах* 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 Аранџео одговара грчком Хермесу и германском Водану. И тако даље. Јасно је да су се данашња наша 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 доста 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 старине¹⁰, и, најзад, религија и митологија других народа који су нам стички или географски блиски. Водећи рачуна о свему овоме, ми ћемо овде покушати да, интерпретирајући данашњу нашу грађу, реконструирамо личност *некадашњег нашег архонног бога*.

СВЕТИ САВА И ВУЦИ

Има једно веровање познато у многим српским крајевима, које светог Саву доводи у везу са вуцима. Према том веровању, свети Сава о своје дану сазна у планини све звукове 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 легенда. Некакав чобанин – прича се у тим легендама – случајно се у планини десно када је свети Сава сазвао све звукове и делово им храну. Од страха кад је видео онолику множини звукова, побегао је он на дрво. »Пошто свети Сава сав илен разреда, стигне и један сакати вук, који није могао стићи на време, те оста без плена. Не укљући му шта дати, свети Сава му рече: Ено теби оног човека што је на дрвету. Свети Сава оде, а и сви звукови 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 звука превари. Саче гуњче, напуни га грањем и лишћем, па га баца у поток што је био под дрветом. Вук помисли да је човек скочио у поток, појури за гуњчетом, а човек побегне у нударску колибу. Пошто колибу затвори, легне спавати. Али вук поткопа колибу, излуче човека и поједе га.« (Тих. Р. Борђевић, 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, 295 ид; Wilhelm Hertz, *Der Werwolf*, Stuttgart, 1862, 15; СЕЗ, 31, 1924, 158; J. Polivka, *Vlčí pastýř*, *Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi*, Praha, 1927, 159 ид), што је очевидан доказ да су и веровање и етимолошка легенда врло стари. Наш народ везује ту легенду и за неке друге зимске сведе, нарочито за светог Аранђела и светог Мрату (СЕЗ, 1. с.; Ђоровић, 161; Ст. Димитријевић, 80 ид; СЕЗ, 41, 1927, 483), понекад и за светог Ђорђа (нпр. СЕЗ, 32, 1925, 379, § 116), или за »човека на белу коњу« (Н. Шаулић, Срп. нар. приче, Београд, 1925, 134), али за светог Саву најчешће. И из других неких етимолошких легенда види се да је свети Сава тај који вуцима одређује нафаку, упор. нпр. БВ, 13, 1898, 139 = Ђоровић, II, 106; ЗНЗОЈС, 11, 1906, 132; Весник Српске Цркве, 30, 1925, 713 над. У нашој народној традицији вуци су, иначе, стални пратници светог Саве, његово *xpиштво* (Милићевић, ЖСС, 180) – или *керони* (Ђоровић, 161), као што су, у германској митологији, вуци хрстои Воданови (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*², 557)³⁾. Односи између светог Саве и вука интимни су и пријатељски: свети Сава назива звука *другом*, и још му даје благослов да увек може изабрати најбољу овицу (БВ, 13, 1898, 139 = Ђоровић, II, 106). Очевидно је, дакле, да је веза између светог Саве и звукова врло чврста, и да за њу морају постојати нарочити разлози.

Да та веза, дојста, 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 култури. 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 својем 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 *zinnbildlich* од вукова»¹¹. «Стога се његов дан строго празнује» и пости по читаву недељу дана пред празник. Из света овога – из легенда и из културних обичаја – јасно је да је свети Сава, према старинским схватањима српског народа, *zinnbildlich* божанствено вукова, или «вучји бастилар»; а то значи, другим речима, да је у српском паганizmu божанствено вучје божанствено, чије су функције временске доцније на светлота Сава.

Код оваког стања ствари могућно је да се начини претпоставка и о *Брироди* и *зачуја* тог старинског божанства које се иза светог Сава 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 средњег света, какве су етрурска и мисарска. Хтонична божанства и демони јављају се често у вучјем облику: етрурска бог доњег света има вучји облик, в. Lily Weiser-Aall у ARW, 30, 1933, 219; Озирис је пред Изиду, када се спремао за борбу са Тифоном, изишао из доњег света у облику вука (Diodor. Sic., 1, 88); атински херој Лякос имао је такође вучји облик (В. Nagrost, 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 ид. и Gruppe, Bericht über die Literatur 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 d. r. «Kynanthropie» handelnde Fragment des Marcellus von Side, Leipzig, 1896) има за наслов: Die Beziehungen des Wolfes zu den Dämonen des Totenreiches*. Вук као ставовник онога света претпоставља се и у једној

* Односи вука с демонима мртвачког царства

нашој басни, у којој вараца закљиче болест да «одступи» од болесника и иде «у гору пустињу, у јаму бедану, ће колет не поје... ће вукови завијају, и из душе урлакају» (СЕЗ, 50, 1934, 43)¹². 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 Паузазија (6, 7, 11), има вучји облик; у бесном вуку који се појавио у Пелоповом тору била је, по свој прилици, душа његовога брата Фока, кога је он убио (в. Ovid. Met., 11, 366 ид. и Gruppe, o. c., 806); у вуцима који су пред битком код Леуктре покладали спартанске свете козе (Plut. Pelopid., 20 ид.) биле су душе двеју девојака које су Спартанци обешчистили (в. Denekeo 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 ид. 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*¹³. 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 Кучиња се верује да се сваки вампир мора за неко време претворити у вука (в. СЕЗ, 48, 1931, 292; упор. и СКГ, и. с., 35, 1932, 40)¹⁴ – схватање које је свакако врло старинско, јер за њ знају и германски народи, в. Wilhelm Hertz, Der Werwolf, 88 и 100¹⁵. 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 Арнаудовић, Кухери и русалки, Сборник за нар. умов., Софија, 34, 1920, 61 ид.), и чини су учесници често прерушени као вуци, или се *називају* вуцима покушао сам да утјрдим (ГНЧ, 1. с., 192; в. и мој рад De daemonibus quibusdam neohelleni-

cae et serbicae superstitioni communibus, Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, Roma, 1939, 416 ида) да су то у ствари поворке *Иредика*. Вук коме се, о Божићу, оставља «вечера» на раскрићу (СЕЗ, 32, 1925, § 105) или на буњишту (ЗНСОЈС, 11, 1906, 130; упор. и *ibid.*, 20, 1915, 34) у ствари је такође мртвачки анимистички демон (да је раскриће место где се душе скупљају, ствар је довољно позната, упор. нпр. E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig u. Berlin, 1911, 145 ида; за буњиште упор. ГЗМ, 11, 1899, 705, и ЗНСОЈС, 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 културне обичаје који су везани за светог Саву можемо ми, дакле, донста назрети *стариноског српског бога доњег светла*.

III

СВЕТИ САВА КАО ΘΕΟΣ ΝΟΜΙΟΣ*

Народна традиција доводи светог Саву у везу са сточарством, са чувањем, подизањем, искоришћавањем стоке. О томе има много података како у споменутом Ђорђевићевом зборнику, тако и у књизи прота Стеве М. Димитријевића (Свети Сава у народном веровању и предању, Београд, 1926, 75 ида). Посебно од овога везано је за светог Саву као *ошмићег* просветитеља и ширioца културе: он учи народ како ће да сирн 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. 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 Ђорђевић, 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 *учишела* и *саветодавца*, који народу даје савете и поуке у области сточарства¹²; у највећем броју случајева он, и по својој спољашности, по атрибутима и начину свога пројављивања, по својој надљудској моћи, дјелу, у области сточарства, као какво божанство из старе вере, и врши реформе, ствара бољитак и напредак *не својим боукима*, него просто својим присуством, супранормалном снагом своје речи, и магичном моћи свога

* Dis pater је, према Малаву Буазиону, латински превод грчког κλειος, али с тим ипак у противречности Чајковичев израз «галски Диспатер»: тај израз је исте врсте као и «српски Тартеј», на пример.

¹² бог заштерска

штала, »од кога се никада није растављао« (Ђоровић, II, 127). То се нарочито лепо види из оних легенда у којима се прича како је он »звучно« 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, прекрстив је својом штаком и благословио да се од тада у њој кисели и сира. »И од тада се у цијелој Босни, иако кроз њу није пролазило, бочело рађати све онако како је он казивао« (БВ, 12, 1897, 295 = Ђоровић, 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 ми маме ни више него као чобанин, који чува овце и својом их руком музе [упор. БВ, 11, 1897, 56 = Ђоровић, II, 91; 329 (два пута); 343 = Ђоровић, II, 104; БВ, 13, 1898, 186 = Ђоровић, II, 92; БВ, 16, 1901, 213 (два пута); 279; Ђоровић II, 108; 127; Ст. Димитријевић, о. с., 126; СЕЗ, 13, 1909, 453 = Ђоровић, 120], и то у чобанској опреми, поцијеном људом стокају, са обилатним штапом (Ђоровић, II, 127) и дудуком («имао је уза се вада дудук», БВ, 12, 1897, 343 = Ђоровић, 104) – онако, дакле, како се уопште замислају божански чобани. Атис (упор. Н. Herding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Giessen, 1903, 103), за кога су такође карактеристични fistula i virga* (упор. Macrob., I, 21; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1554), Дионис (Gruppe, 1532), Hermes (Anton. Liberalis, 15; S. Eitrem u. Pauly-Wissowa, Realencyclop., 8, 775), Пан (упор. Konrad Wernicke u. W. H. Roscher, Ausführl. Lex., 3, 1475), и други. 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

* фрула и штап

народне песме о Перу чобанину, у којој се каже како је, док је Перо лежао болестан, његова напуштена овце чувао светиша ошца 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, бродоломнице штити свети Никола, странце и избеглице Зевс ζηνος*, дивљак Дијана, границу имања и гранично камење Силван – дакле, због тога што је он слично божанство, скотић бољ (како се у Несторовој хроници назива Велес). 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 срету темњицом на анкету коју је учинио прота Стева Димитријевић – »народ му је поверио највеће благо своје, своју стоку, и огласио га за заштитника и браниоцила њеног. Отуда... божство Савину мериљу и месо му славски колач. Пост почиње од Светога Јована и савесније га издрже него божини. Од памтивека овај обичај постоји, јер ми нико ни приближно није могао одредити порекло његово« (Ст. Димитријевић, Свети Сава, 69). Савин пост држи се, доиста, са великом строгишћу 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 ил; Милићевић, ЖСС, 180; Ст. Димитријевић, 74 ил; 80; 112 ил; 116). Кад се још томе дода да је он тај светац који благосиља овце и њихове провизоре (БВ, 12, 1897, 220 = Ђоровић, II, 46; *ibidem*, 311 = Ђоровић, II, 121; Братство, 12–13, 1908, 145 ил = 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

* заштитник гостинског права

свети Сава (односно његов претходник из старе вере, кога је он депоседирао) божанство *stivoke* и *stivara*.

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, помуздавши млеко, и не требаху сирништа, доста је само рећи: Савина *šie molitvab* бокисемила, и одмах с гласом сирење би се усирило и млеко укиселило, и врло добро било» (Старе српске биографије, у преводу Милivoја Вашића, СКЗ, 180, Београд, 1924, стр. 170)¹⁰.

Ако у сродним религијама потражимо божанства која имају исте функције, то јест, која се јављају као чобани, или божански заштитници стоке, или су иначе у вези са овацама и стоком, видећемо да су то били она *stivā* божанства за која смо и раније утврдили да су светоме Сави блиска. Из грчке религије долази овде у обзир *Хермес* *vδμιοs*, *ἑπιτήλιος*, *οἰοκόλοs*, *κροοφόροs*¹¹, који је, баш као и свети Сава, углавном бог заштитник *stivā*е стоке (Scheerl у W. H. Roscher, Mythol. Lex., 1. 2378). И *Хермес* се на споменицима често представља као чобанин (в. Eitrem у Pauly-Wiss., 8. 775, и Frazer уз Pausan. 9. 21. 1), а као таквог спомину га и неки piscи, на пример Антоније Либералис, 15. Као чобанин замишљан је и грчки *Χαίρεs* (упор. H. Usener, Der Stoff des griechischen Epos, Wien, 1897, 32). У германској религији бог стада, *Weidgott*, је *Водан*. У једном старом тексту (Wiener Hundebgen, в. Zeitschr. f. deutsche Philol., 24, 226) моли се *Христос* и «његов пастир свети *Мрата*», који је иначе наследно *Водана* (в. E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Strassburg, 1903, 389), да сачува стоку од *вукoва* – а за светoга *Мрату* знамо иначе да је, с обзиром на чињеницу да се у једном делу српске традиције он јавља као вујич пастир (о тој његовој функцији в. нарочито Ст. Димит-

тријевић, 82 илд), 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 384¹²). Најзад, бог стада је и словенски *Велес* (упор. Máchal, Nákras, 34; Niederle, 112). За сва четири божанства, међутим, знамо да су божанства *души* (за *Хермеса*, «des die Toten als Hirt versammelnden»¹³, в. Gruppe, 72; за *Велеса* в. Brückner у Chanterpie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte¹⁴, 2, 506 и 514, и Mitologia Slava, Bologna, 1923, 133; такође и мој чланак »Ђорана Анђелија«, Sbornik prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 36. Код Литванца *pečy veles* обележавају се »die geisterhaften Gestalten der Verstorbenen«¹⁵, в. R. v. d. Meulen, Über die litauischen veles, ARW, 17, 1914, 125 илд. Карактеристично је да Сабинин, у Журн. Мин. нар. просв., 40, в. Krek, Einleitung¹⁶, 401, идентификује *Велеса* са германским богом *душа*, *Воданом*). Корисно је овде додати да овац и иначе може бити сеновита животиња (упор. нпр. приповестку »Бесмртни старац«, СЕЗ, 41, 1927, №43; такође и мој наведени чланак 1. с.); исто тако, и *добар басџар* из старе хришћанске књижевности замишљен је још врло рано као биће које припада оном свету¹⁷.

Према свему овоме, јасно је да се свети Сава, и по својој функцији заштитника оваца и стоке и пастира *новогo*, манифестује као божанство *домаће* *stivā*, какав је, као што смо већ рекли, грчки *Хермес*, германски *Водан*, галски *Диспатар*, словенски *Велес*.

¹⁰ пастирски, који се стара за стадо, који пасе овац, који носи овац

¹¹ који скупља мртвацие као пастир

¹² »светианске прилике покојника«

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 М. Р. 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 Мрота.

У веровањима о светлом Јовану, и у његовом култу, може се такође наћи на трагове великог старинског божанства мртвих, истог овог које смо констатовали и у традицији о светом Сави. У овоме погледу занимљива су, пре свега, веровања, у западним српским крајевима, о извесној божанској кибичи, 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 прикочи' 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 глеу јатомице *душе умрацијех*» (М. Б. Кордунаш, *Јованова струга*, ГЕМ, 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 овај свет локализује на небу било под земљом (упор. Гоншмјец у Pauly-Wiss., 10; s. v. Katabasis; Gruppe, *Griechische Mythologie*, 400; мој рад «Доња свет у јами», СЕЗ, 31, 1924, 135 изда). Такав улазак замислише је доиста врло често као *кибицу* (упор. многе примере, индоевропске и семитске, које наводе Gruppe, 401¹, и Herman Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, Wien, 1897, 30; W. Köhler, *Die Schlüssel des Petrus*, ARW, 8, 1905, 222; J. Scheffelowitz, *Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament*, ARW, 19, 1919, 227; такође и веровање нашега народа о «затворним» задушницима, када свети Петар затвара гробове – «јер их је он и отворио» – при чему се «може чути јак тресак и луна», СЕЗ, 19, 1913, 65)⁴, дакле: исто тако као ова наша «струга» на тору; нарочито је занимљиво римско народно веровање, према коме је Макробије (или његов извор, в. Macrobius, *Comm. in Somn. Scip.*, I, XII¹) саопштио слику о двојим вратима на небу, у сазвежђу Козорога и Рака: «per has portas animae de caelo in terras meare et de terris in 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). 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 *бо 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 савршено искључиво М. Б. Кордунаш цитирајући

* «верује се да кроз ова врата душе с неба на овај свет долазе и да се с овог света на небо враћају. Зато се једни зову *душка*, а друга *божанска*»

неког Јована из Мрковаћа крајине у Босни, који је тобоже правно ограде и струге, мада иначе признаје да се не зна коме баш Јовану струга припада – него да ове може доћи у обзир само какво *субнормално, божанско биће*, резултира не само из тога што се речена струга замишља «на небу» него и из јаснога сазнања да је то донста божји струга; осим тога, и из занимљиве чињенице да се «божји струга» налази као топографски назив и у овим крајевима Грчке које су били населени балкански Словени, на пример код Плисовице у Епиру (в. и Г. Πολίτης, Παραδόσεις, I, № 170 и 171 и II, стр. 776 ид); назив за ову стругу, *ἁεστρουλική* («божја» или «божанска» струга), која 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 познатог Јована који има божански ранг, дакле: очевидно *свештога* Јована. Ништа не смета што у имену струге није споменут Јованов *свештачки* ранг: ми знамо да се поред имена великих светаца, у старим називима, често и не сачувао атрибут «свети» (упор. нпр. безбројне топографске и друге називе какав су: Савина вода, Савина крил, Савина долина, Савина пећина, Савина лакат, Савина трпеза, Савина столица, Савина мала, Савино брдо, Савино камење, Савина лука итд. (в. Ђорђевић, Свети Сава, 177 ид; упор. нпр. код Грка, *ὑψωτό της Μιχαήλς*, В. 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 ишло* и *Λιδής πολάρτης**, 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 доњег света, како он на улазу у доњи свет сачекује и пропушта душе у тај свет.

У вези са религијом светог Јована споменућемо још један доказ за нашу претпоставку о старинском српском божанству доњег света, доказ који ћемо наћи

* Χαλ κρηταρ

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 испала и просипала се путем», па је то тако «Бог оставио на небу за његов спомен» (Вук, Рјечн., s. v. кумовска слама; в. такође и Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch, 618, и Πολίτης, Παραδόσεις, II, 820 ид; такође и СЕЗ, 50, стр. 10, № 21). Назив «кумовска слама» и етнон о постанку његовом познат је поред Срба још и Бугарима («кумова слама», в. Маринов, Народна вјера, 21, где је забележена и прича слична нашој), и Грцима (Πολίτης, Παραδόσεις, 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; Κρφ), а у другим крајевима је мање-више непознат (Πολίτης, 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, I, 296¹, и Stegemann у Handwörterbuch, 6, 369 и нарочито Gundel у Pauly-Wiss., 7, 562, и Πολίτης, II, 822) причу о лопову који је просио крадену сламу надозвано погрешно народно етимологисање у вези са речн «кумовски». Порекло овог назива, међутим, сасвим је другачије; 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 осталог, може конструисати и из терминологије, упор. Grimm, I. c.; Stegemann, I. 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 своје путу на небо или уопште на онај свет, душе по правцу имају и свога вођу. Такав је, на

пример, у данашњим веровањима, свети арханђео Михаило, и друга анђели; такви су уопште анђели – посредници у иранизму и у религији у којима се осећа утицај иранске анџелологије и демонологије (упор. нпр. Wilhelm Lueken, Michael, Göttingen, 1898, места у регистру s. v. Seele; W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele, ARW, 4, 1901, 136 илд. passim); али да је таква представа била позната и раније, још и у старинским веровањима индоевропских народа, може нам послужити као доказ грчки Хермес ψυχοπαροσ*, и есентуално друга нека божанства која набраја Richard Holland, Zur Tyrik der Himmelfahrt, ARW, 23, 1925, 217, па онда, код старих Иницијата, 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-Сокарас (ibidem), или Анупис (в. Richard Wünsch, Deidaimoniaka, ARW, 12, 1909, 20). У старом индијском теизмоморфизму 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. Arbmman, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, ARW, 26, 1928, 219), а данас је има крава (J. v. Negelein, l. c., 407)⁶. Таква 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 пакao – прати свети арханђело Михаило», ГЗМ, 19, 1907, 217). Шта је, дакле, природније него да је наша српска Кумовска Слава пут којим божански кум⁶, какав је по превасходству свети Јован, *води душе на небо?* Кумовски Слава је, доиста, према општем веровањима, пут којим путују богови (упор. још Ovid. Met., 1, 168 илд; такође и Gundel у Pauly-Wiss., 7, 563, и: De stellarum apprehensione et religione Romana, 152; о «путевима богова» у индијској религији в. Ernst Arbmman, o. c.,

* који води душе

ARW, 25, 1927, 365 илд); и што је најважније, тим путем вози се колима *нико други него Богин* (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 Слава је, дакле, пут којим божански кум, који је божанство Водановог типа и идентичан са божанством о коме у овој расправи говоримо, води душу на онај свет. Све ово, разуме се, даје нам права да за наша испитивања о старинском врховном богу узмемо у обзир и религију и традицију о светом Јовану. Натко Нодило имао је право када је рекао да се «под приликом Јовановом, очевидно, притајно давни бог Срба и Хрвата» (Rad, 85, 1887, 149).

Поред светогa Саве и светогa 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 светогa Саве (нпр. као «защитник жукова», упор. БВ, 9, 1894, 40, и СЕЗ, 31, 1934, 158), и светогa Јована (у функцији божанског «кума»; па онда и он је, као и свети Јован, по неким веровањима, πύλαρτης, упор. СЕЗ, 40, 77). Он је, као и код Германаца (упор. Grimm, DM, 2, 699, и Sartori у Handwörterbuch, 6, 233, илд), *присерс анигарум*⁶. У старинској митолошкој песми «Анђели благо дијеле» (Петрановић, 1867, № 1) Араифелу је дато «да прибѣра душе»; у Петрановића, 1867, 2, 8, свети Араифел «носи и оставаља душе»⁷ – он је, дакле, у пуном смислу τούτας τών ψυχών⁶. У скаски СЕЗ, 32, 1925, 381, врши он функцију психопомпоса сасвим суверено, итд. Упор. и Тих. Р. Борђевић, Неколики самртни обичаји у Јужних Словена, ГИЧ, 47,

⁶ владар над душама

⁷ господар над душама

1938, 159. Митови и представе о њему, код нас, имају самосталну вредност, и могу послужити за реконструкцију његовог бојанског претходника из паганизма²⁶¹.

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 бојанства мртвих, може нам као доказ послужити аналогија са германском 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 *ψυχοπολύς*. «Пре него што је свети *Аранђео* почео водити душу људима, радио је то свети *Никола*» (СЕЗ, 50, 1934, 108, упор. и ZNZOJS, 7, 1902, 135); а ту његову функцију налазимо и у песми (Вук, 1, 209) где свети *Никола* превози душе «с овог света на овај»: из овога примера (који у овој истој вези спомиње и *Otto Waser, Chacon, ARW, 1, 1898, 156*) лепо се види како је нашем народу и чимевица да је свети *Никола* господар вода и бојански бродар, која му је била позната из грчке цркве, послужила као згодан повод да на њега пренесе функције ранијег свог бојанства мртвих, утолико што ће воду, која је елемент светога *Николе*, схватити као *vodu смрти*, као реку која дели овај свет од онога (о оваквим представама упор. *Gruppe-Pfister u Roscher, Ausführ. Lex., 5, 67, s. v. Unterwelt; I. Scheffelowitz, o. c., ARW, 19, 1919, 227*)²⁶². Осим тога, и код нас се свети *Никола* јавља покаткад као коњаник²⁶³ (упор. нпр. песму у СЕЗ, 48, 1931, 412) као и код *Германца* (в. *Wrede u Handwörterbuch, s. v. Nikolaus*) – ствар која је иначе карактеристична за *Водана* (в. нпр. *J. Grimm, Deutsche Mythologie*, 1, 128* и; *Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, 262*).

Што се тиче светице *Мратице*, и он је двојник светога *Саве*, и у легендама и у култу. У неком варијантима легенда које смо цитирали горе, он је тај светац који о своме дану икупља вукове и дели им храну (Караџић, 2, 1900, 90): и он је, дакле, примио један део наслеђа старинског *вучјез* *Вастира*, бојанства у вучјем

облику. Оваквоме схватању одговара потпуно и улога светога *Мрата* у народном култу: чувени *вучји* *Ираници* везују се за његову личност, и чак се његовим именом («*Мративци*») и називају. Из материјала који је сакупио *Ст. Димитријевић* (*Свети Сава, 82* и; да) лепо се види са коликом се озбиљношћу и данас држе ове вучје ферије, које трају пуну недељу дана. И свети *Мрата* долзи, дакле, међу свете који су наследили некадашњег бога светога.

Из овог што смо говорили довољно је, држимо, доказано да је у старом српском пантеону *дошћила* *Вастира* бог мртвих, чије су функције дошће пренесене на различите зимске свете²⁶⁴. Покушајемо сада да о тим његовим функцијама, о његовом култу и о његовом рангу речемо што више.

БОЖАНСКИ КУМ

Из досадаšnjih izlaganja mogli smo se уверити да је у српском паганizmu постојао велики бог доњег света, сличан Водану, Диспјатеру и Хермесу, и да су, када је паганизам сменило хришћанство, функције овога бога пренесене на четири најважнија змјска свеца. На реду је сада да покушамо обавестити се о областима и *сфери* тога некадашњег бога, о његовом рангу, и о његовом култу.

Има једна јако старинска религијска уставова, која се обично (мада не врло zgodно) назива вештачким сродством, а коју би било – код нас Срба – правилније назвати сродством *бо* *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^o, 1, 94; Eva Wunderlich, *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen, 1925, 21^o; тако још код Скиџана, Herodot., 4, 70; код Германца, в. J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Leipzig, 1922, 1, 266; код старих Ибераца (Бурџијанаца), в. Tacit., *Ann.*, 12, 47; код нас, в. занимљив пример у Н. Шаулић, *Српске народне приче*, 1, 2, Београд, 1925, 147: »Побратимшце се, један другом из мишице крви се напили«], али *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 огroman значај да је често оно само довољно, да је често довољно само призивање, *ἐπίκλησις*, великога имена, без икаквих других церемонија, па да крвно сродство буде мистички успостављено. Место многих примера навећемо само како је краљ Вукашин, када га је, ранењог, занела река, посестрио прво људско биће које је на обали угледао:

Виђе јунак код воде девојку,
Па је поче богом сестримати:
»Богом сестро, лијепа девојко,
Додај мене једну крву платна«...

(Вук, 2, 56, 12 нал)

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 Али-аге од онога тренутка када га је овај побратимо споменувањим име Бога и светога Јована:

Даде Марка Богом побратимити:
»Богом брата, Краљевићу Марко!
Вешћим Богом и светим Јованом«...

(Вук, 2, 60, 126 нал)

Божански заштитник, заточник кумства и братимства, јесте популарни и баш по тој својој функцији јако цењени и са страхом поштовани *свешти Јован*. Он је то и у традицији и у култу. У старинским митолошким песмама о свешћима 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 правлу увек апострофиран¹¹. Што је баш светоме Јовану пало у део да постане божански заштитник кумства, томе је свакако припомога чињеница што је он крвсто Исуса – ствар која је и

народnoj tradiciji dobro poznata (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 бојанског кума – у митовима, не у култу – сматра иначе и свети Араифео, чија је хтонична природа јасна, будући да је он *υποχθονικός* по превасходству²¹. 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 *нагор над кумством и братимством сјавно некари у области шлога 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 братинства довољно нас обавештава и сама етимологија речи: када некога братимимо, ми тражимо да се са њим вежемо везом крвног *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, Origines, 7). У приповетки СЕЗ, 50, 109, свети Араифео дошао је да једном човеку узме душу, али када га је овај побративо, »свети Араифео нематне куда« већ побративу одобри још три недеље живота. У приповетки о човеку са животинским 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 за 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 Боци, каже Богшић (Зборн., 376) да кумства има три врсте: »Једно се зове *макро*, а друго *сухо*. Мокро кумство значи крштено, једно сухо ијенчано, а друго шишано. Ово најпотоње настало је између хришћана и Турака, будући да Турчин на прва два не може кумовати«. То би било нормално кумство. Осим њега спомених Богшић и кумство по нужди, »кад ко кога у нужди окуми« (стр. 388). Богшићева 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 *сибирске коче* врши поведег облативно и засебно, и има понедег – не слуда, упор. Његош, Горски вијенац, 1040: »Нема кумства без крштена кумства« – можда још већи значај од крштеног, упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 391 ида); у сваком случају, и стрижено кумство код православних убраја се у духовно *сродство* (упор. Богшић, 206), а крштено кумство је похришћанска форма шишаног (и, према томе, Богшићева примедба није тачна, или бар не важи за свако шишано кумство)²². Чињеница да је реч за кума, у оваквом свом облику, мање или више заједничка словенска (српска, руска, пољска, бугарска), па чак и литавска и летовска (в. Berneker, Slavisches etymologisches Wörterbuch, 1, 662) доказује да је установа дошта врло стара и у сваком случају претхришћанска.

Кумство је, према старинским схватањима која је прихватила и црква, *srodšтво*. Такво схватање сачувало је наш народ и до данашњег дана, у недирутој срејини. За њега имамо доказа и у народном живом осећању да је кумство сродство (када се ко с ким окуми, рећи ће да су се »родили«), и у извесним прописима који кумство прате. За кумове важи, као иначе за крне сроднике, закон егзогамје. Тај закон санкционисала је и црква, и православна (в. Никодим Милаш, Православно црквено право, Мостар, 1902, 653), и католичка (в. ипр. Holtzmann-Zöpfel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, Braunschweig, 1895, 208 ид); ту је у ствари санкционисано једно народно схватање, један сасвим старински пропис из обичајног права⁹¹. Егзогамија, међутим, базира на *srodšтво*: и где се егзогамија јавља, ту постоји *srodšтво*. И то је један доказ да се кумство доиста сматрало као сродство. Даље, веза кумства, као и веза братимства, гарантује нам *неприкосновеност*. При умиру крне осете, кад се две завале стране везу везом кумства, крвна освета престаје. Убица зато и тражи да се окуми да би он и његови сродници били обезбеђени од крвног прогањена. У народним песмама доводно је да молилац некога окуми Богом, па ће му живот бити обезбеђен, в. ипр. Вук, Прјесме, 2, 40 и 60, и Maretić, Naša narodna ерика, Zagreb, 1909, 244. Колико је кумовска веза поуздана заштита, лепо се види и из тога што се она може начинити и са живишњом, и када се то деси, она се не сме убијати, и она не сме нас нападати (у Кучина многи верују да се кумством »може обавезати змија да не уједа, вук да не коље стоку, лисица да не кваре хаљине, миш да не чини штету...« »Окумљен сам са змијом, нити вуком, лисицом, па ју не бијем« – СЕЗ, 48, 214), и та узајамна гаранција неприкосновености⁹², тај »табу крви« најбоља 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 вета ствар⁹³. 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. ипр. СЕЗ, 14, 1901, 114)⁹⁴, и који тим именом евентуално констатује који се то предак у детету инкарнирао⁹⁵. И у другом једном важном моменту, о свадби, кум је тај који уводи новог члана у једну породицу (о акту увођења упор. Pastel de Coulanges, La cité antique, 41 ид) и мистичким путем ствара сродничку везу. Најзад, да се кроз кумство етаблира братство, дакле: веза која је равна крвном 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 б'јела вала,
Богом куми бан-Скула;
»Богом браћо, бан-Скуле!
Не води ме јуку твојом«, итд.

(Др. Прјесме, I, 206, 20 итд)

Из Вукове примедбе уз ове стихове, који су Вуку изгледали мање или више контрадикторни⁹⁶, 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 Араћелу, 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 предик целог нашег народа, или мишски родоначалник, initia gentis*. Према томе, тај бог не може бити нико други него велики национални бог *српскога народа*. И у овоме случају аналогне у религијама других индоевропских народа увериће нас да смо на сигурном терену – и шу ћемо изићи

na bogove koji su rodovajalnicima 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 Трчане каже Херодот (5, 7)⁹⁰ да њихови краљеви веома поштују Хермеса, да се њиме куну и да тврде да су његови бошњаци (καὶ λέγουσι γυγυόνεσσι ἄπὸ Ἑρμῆος ταυτοῦς)⁹¹. За Хермеса видели смо већ да је са нашим старинским хтоничним богом сродан, у далекој прошлости можда идентичан. Галски Диспатер је такође божанство доњег света, било да је идентичан са галским Сузелусом (в. Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906, 253) било са Церуносом (в. S. Reinach, Succellus et Nantosvelta, Cultes, mythes et religions, 1, 230 ил). Врло је значајно да је атрибут тога галског Диспатера, баш као и нашег хтоничног бога, *еух* (упор. Renel, о. с., 253; 255; и S. Reinach, Les carnassiers, androphages dans l'art gallo-romain, Cultes, mythes et religions, 1, 296). Код Германаца велики национални бог био је *Водан*, отац и створац људи (в. E. Mogk у Hoops, Reallex., 4, 563; Martin Nick, Wodan und germanischer Schicksals-Glaube, Jena, 1935, 308).

Према томе, највећи бог доњег света у нашем пантеону био је уједно и *наш највећи национални бог*, митски родовајалник целог 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 божић«, и опште измирење, »мирбожане«, обавезни су о Божићу, зато што је то био, као што ћемо доцније видети, поред осталог, 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 води дојке из ведара:
 ...»Немој, Марко, моје чело драго...
 Немој данас крви уопити,
 Данас ти је крсно име красно«...

(Вук. Пром., 2, 71, 81 ил.)⁹²

Када се Срби, у друштву, посвађају, па се у свађи прихвати 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 завађенома, 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 Германец prima 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 умрела цела кућа«). Овако гласи чувени, кратки Тацитов отис (Germ. 21) *крвне осветље* код Германца. Што је овде речено о Германцима, 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 савлеменаци – 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 мресења углавном су једнаки код свих индоевропских народа. Упор. O. Schrader, *Reallex.*², 1, 152 ида; Hastings, *Enc. of Religion and Ethics*, 2, 720 ида; Hoops, *Reallex.*, 1, 295 ида; E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, London, 1912, 1, 477 ида; и, нарочито још, старије дело Miklosich, *Die Blutrache bei den Slaven*, Wien, 1887 (*Denkmäler 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 cité 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, сами *грци* погинулога, а. Erwin Rohde, *Psyche*², 1, 264, и Theodor Wächter, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910, 64; онда, ако иначе нема осветника, Еришије (упор. Rapp у W. H. Roscher, *Ausführ. Lex.*, 1, 1324), и друга божанства (нпр. Немеца, 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, II., 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, пошкротила крвљу руке крвника и крвнице, и онда епитис δὲ καὶ ἄλλοις μελίσιον χυτλοισι, καθάρσιον ὀγκυλάουσι Ζήνα, Παλαμναίων τιμῆρον (κεσιδόν*. Исто тако и Тезеј кад је убио разбојника Синиса, који му је био рођак, очишћен је на олтару Ζεῦσα Μιλχιηία (μελίχιος) (в. Pausan., 1, 37, 4 и Plutarch, *Theb.*, 12), у чију је надлежност такође спадало чишћење од проливице крви (упор. Frazer уз Паузан., I. c.). При умирењу крвне освете имао је, дакле, да да свој првстанак Ζεὺς καθάρσιος, односно Ζεὺς μελίχιος (упор. и Th. Wächter, *Reinheitsvorschriften*, 75; M. P. Nilsson, *Vater Zeus*, ARW, 35, 1938, 165); Ζεὺς καθάρσιος и Ζεὺς μελίχιος** иначе једно је исто божанство (упор. још C. F. Schoemann, *Griechische Alterthümer*², Berlin, 1863, 2, 341), које, као Ζεὺς χθόνιος (упор. O. Gruppe, *Griech. Mythol.*, 148, и L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, 158) има εἰδωλικан характер (упор. и A. B. Cook, *Zeus*, 2, 2, 1111; 1142 ида) и одговара највишем божанству доњег света. Улога другог једнога бога, Аполона, при чишћењу, углавном *досредничка* 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 Питиновог мора да поднесе тегобе на које је присиљен сваки крвник (πλίνυς; λυτρεία; бежање εἰς ἔτερον κόβρον, 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,

* умири и другим жртвама леваницама, проливицеју Ζεῦσι очишћења, који уследива мистиче покајања (в. Апелоније Робаина, *Αλφειοδία*, 4, 709)

** Ζεὺς који чисти и Ζεὺς кога треба кајањем ублажити

The greek questions of Plutarch, Oxford, 1928, 67 ил.); с друге стране, он није у стању да изврши свако чишћење (случај Орестов!). Права судија за умир крвие освете остаје, дакле, Ζεὺς ἕβριος, врховни бог доњег света. Сасвим природна ствар, јер крвна освета долази у надлежност богова доњег света и у другим религијама (упор. Edv. Lehmann у Chanterie de la Saussaye, Lehrbuch¹, I, 71).

Да видимо како је код Срба.

Као код старих Грка, и према србским веровањима крвника гони, најпре, душа убијенога, односно, што је исто (в. места покупуљена 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. Борђевић, 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. Борђевић, I. с., 95 ил.): 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 одаје имало исти значај као и лизање крви при склапању побратимства (упор. и Aponon. 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 проливиене крви интересују се и далеко моћнија бића него што је душа убијенога. То се види из церемонијала при умиру крвие освете. При томе умиру најважнији је овај моменат када крвник добија опроштај од увређеног сродника. Томе праштану крвником око грла пође на коленима ка увређеном сроднику: овај тада треба да приђе крвнику, да га подигне и пољуби у образ, «али крвник увређенога треба да *најприје пољуби у десно раме*» (Богшић, Зборник, I, 581). Због чега то? Очевиђно зато што се на десном рамену *невидљиво налази бредак или шетљак*

заштитник (упор. песму (Вук, 2, 19) «Како се крсно њме служи», у којој се каже како је цару Степану невидљиво стајао на рамену свети Арађево, и многе друге примере у моме раду «Светац на десном рамену», Прилог проучавању народне поезије, 2, 1935, 20 ил.), и крвник, дакле, *најпре од њега има да добије опроштај*. Ко је тај митски бредак, није тешко да се утврди. То је најстарији бредак, 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 доњег света – и индијски бог доњег света, Јама, није ништа друго него први мртац, 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 доњег света) даје нам право да закључимо да је и у српској религији, као и код старих Грка, крвну освету регулисао такође врховни бог доњег света, наш Ζεὺς ἕβριος.

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 *великим рукама* (в. и СЕЗ, 48, 1931, 169), *иде на коленима, поблаушке, не доже се сам, то јест, и нема брана да се подигне сам, него га поддоже онај на чијем се десном рамену, као што смо видели, налази божанство, митски представник и заштитник племена. Доже га, дакле, са земље само божанство!* Све ове церемоније јако нас подсећају на један чувени обред из старе германске религије. У 39. глави «Германije» говори Тацит о Семјонцима: «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 ludo 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 скуп-

љају 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 мастирије. 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 бошке. 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 крвине освете: у оба случаја прописано је *везивање руку*, *идење на коленима* или *бобаучке*, забрана да се *икћне*, *молилац*, *не сме водити сам*¹¹. Не улазећи у тумачење правог значења ових гестова¹², за нас који овде оперишемо германским аналогијама, важно је да утврдимо коме се германском божанству чини култ у семновској шуми. Према неким истраживачима (K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 4, 461 ил; R. Much у коментару Tac. Germ., 39), овде је реч о Тиру; према другима (E. Wolff, у коментару), долази у обзир Водан. За нас је, међутим, важна изјава Тацитава да је то божанство *regnator omnium deus*, дакле *summus deus*¹³, и да су у тој светој шуми *initia gentis*, дакле, *колена 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 арховног бога) и исте категорије – и божанство из семновске шуме, и божанство које је код Срба надлежно за умир крвине освете, јесте, пре свега, као и Ζεὺς κυβερnetος, *хтионично божанство*, Dis patet, и, осим тога, то је *национално божанство*, *бог родоначалник целог народа*.

* Бог господар свега, арховни бог

VII ЦРНИ БОГ

За истраживања о нашем арховном 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 такозваном *Црном богу*.

О Црном богу у словенској религији имамо ми само један писани документ, који се односи на религију полапских Словена – то је познато место у Хелмолда (I, 52), где се каже ово: »Est autem Slavorum mirabilis error; nam in convivis et computationibus 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 Diabolus sive Zernoboch, id est nigrum deum, appellant.«¹⁴ Да ли је Хелмолдов Zernoboch донста старинско домаће божанство и, у том слу-

* »Код Словена так постоје чудна заблуда, јер се на гозбама и пијанкама својом обредују жртвеним чашом, уз коју говоре, међу рећи речи посвећивања него проклињања под именом божова, разуме се: доброт и злог, изјављујући да свака срећа долази од доброг бога а несрећа од злог. И отуда на свом језику клињу злог бога Ђаволом или Црним богом, тј. црним богом.«

без основа) толико и чинишца да је Црнобог *crno* божанство. Али су они у овом случају на сасвим погрешном путу. Када Јиречек (*Sas. Ces. Mus.*, 1863, в. Неринг у *Arch. sl. Philol.*, 25, 1903, 67 ид) каже да је *Црнобог* *contradictio in adiecto*, а *Белобог* плеоназмом, 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, *di iuvenes**, могу бити и добри и зли, како када, и како према коме. »Völlig böse Götter gibt es so wenig wie völlig gute**« – каже врао лепо Антон Томсен (*ARW*, 9, 1906, 412). »Ни јаво није овако црн као што људи говоре« (Вук, *Посл.*, 4158). Упор. још и J. Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴, 822. У неким језицима једном истом речју обележава се и »бог«
 и »јаво« (в. Alexandre H. Krappe, *La genèse 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 *Μελαίνης* (в. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, индекс в. в.), Афродита *Μελαίνης* (*Pausan.*, 2, 2, 4) зло божанство? Да ли је зло божанство »аранска«
 Мајка боља, 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, о. с., 260¹, и Lucius-Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904, 522). *Црна*
 божанства не морају бити али божанства. Она су тај надирак могла добити по каквој својој *mitübertragener*
 особини, и ми, полазећи од аналогних случајева у другим религијама, можемо тврдити да су то божанства чија је област *црнело*, *црнело*, црно и мрачно, и која, према томе, по правилу имају црн *својашњом* *интег*
 (упор. Gerhard Radke, *Die Bedeutung der weissen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und*

* божанске дуге покојника

** »Сасвим злих богова има толико мало култно и сасвим добрих,«

Römer, Jena, 1936, 14 ид), 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 светла*, и зато је црн¹; исто овако као што је и грчки бог доњега света, Хадес, назван црн бог², *Μελαίνης* (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 депосидиран и из различитих разлога изједначен са јаволом (в. и доле, глава 14), могао постати зао демон, али првобитно за његово име нису узимане такве асоцијације, и он је био само »црни«
 бог код *εξοχθίν** и ништа више; као такав, он, очевидно, није ништа друго него *највећи бог доњега светла*, словенски *Dis pater*. Здравине које се навијају њему и »добром«
 богу (*Helmoild*, 1. с.) имају исти значај и исто заједничко порекло које и *Minnetrunk*, *zuvor*
Wodan и *Tory* (о чему в. E. Mogk у Hoops, *Reallexikon*, 3, 228; в. и овај рад, глава 17).

Најзад, што је важно, ми имамо још докумената у којима се спомине *црни бог* полпалских Словена. Један документ је такозвана *Knytlingsaga*, која је написана у другој половини XIII века (в. текст у *Fontes hist. rel. Slav.*, 83 ид). У њој се спомине бог *Tiarnoglofi*, »Црноглав«
 (полпалски *čarne* = црн, в. и Нидерле, 153). Он је, несумњиво, идентичан са Црнобогом, који се такође спомине код истих полпалских Словена. Када Брикнер (*Mythologia Slava*, 200, и у делу *Chanterpe 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 *Chanterpe*, 1. с.] riconosco *Triglav*...«
 Ми смо, међутим, мало раније видели да у сваком пантеону има црних божанстава, и да су то чак

* поглавита, особито, по превасходству.

божанства најпопуларнија и највише категорије. Хилфердинг (cf. Brückner, *Mitol. Slava*, 200), и Луј Леже (*La mythologie Slave*, Paris, 1901, 22) имају потпуно право када *Platoglofi* сматрају за Црнобога. – Други документ претпоставља Световида у старинском термоморфном облику, и то у облику црне животиње. Када је, ипак, Световидова статуа била од хришћанског мисионара уништена, »*daemon* [= Световид] *in furiis animata figura penetrabilis excedere visus*»* (*Saxo Gramm.*, 14, 577, Holder = *Fontes hist. rel. Slav.*, 54).

Поред »црнога« бога, бога, као што смо видели, доњег света, да ли бисмо у словенском пантеону смели претпоставити још какво друго божанство као његов комплемент? Разуме се да би. Поред Плутона имамо Зевса, поред Јаме Индру, поред Водана Тора, и бог доњег света, и код Словена, постулар и бога *горњег* 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 *Белог* бога. И донста (поред тога што је таква вититеза 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, донста, несумњиво утврдити да је таква бог постојао: то су, на пример, места *Вѣлбоѣе* у Чешкој, *Вѣлбоѣе* и *Вѣлбоѣице* у Пољској, *Бѣлье* боги у Москви, *Бѣлбожскій* манастир у костромској губернији (Нидерле, 160)⁵⁶. Нарочито је занимљиво да се покаткад два наспрамна брда називају једно именованом црног, а друго

* »видело се како демон одлази из храма у облику црне животиње»

именом белог бога: то су *Černík* и *Vělbob* у Чешкој, и *Čorneboh* и *Vělbob* код Будвишња у Саксонској (Нидерле, I. с. 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 документ о беломе богу можемо наћи у извесним српским и бугарским изразима: из познатог српског израза »не види *белог* бога« и из бугарског израза »*вика до белог 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 дошта тако имамо у аналогијама српским (нпр. Вук, *Посл.*, 1987: »Испод *Бога* нема се куд; 4420: »Ништа под јаким *Богам*«; Караџић, I, 1899, 151: »*Богу* и суду није *вјеровати*«, с тумачењем у СЕЗ, 31, 1924, 124) и другим (*sub Iove; zб Zéus άλλαιος μὲν καλεῖται αἰθρίας, άλλαιος δ' βεῖ*, упор. и *Otto Gross, De metonymiis sermonis Latini a deorum nominibus petitis, Halis Saxonum*, 1911, 375 илд. СЕЗ, I. с. у⁵⁷).

Из свега овога јасно је да Хелмолдовом извештају можемо у потпуности поклонити веру, и да је Црнобог (јер *нас он одје интересује*) *domestica domus* божанство пољских Словена, па да, према томе, нема никакве ни потребе ни разлога мислити ни на хришћанство ни на манихеизам као тобожни извор за претаве 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 доњег 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 *ψυχοποιός* и *τηρίας τῶν ψυχῶν*, у колико се разних хиностаза он јавља, и колико о таквом божанству има докумената

и живih uspomena kod svih indoevropskih naroda. Ne može biti ni sumnje da je on bio oštitelovensko božanstvo, onako isto kao što je i u opštetindoevropsko. Prema tome, on nije mogao biti nepoznat ni našim predcima, i očevidno je identičan sa našim vrhovnim bogom, o коме je u delom ovom radu reč.

U vezi sa našim izlaganjima o crnom i belom bogu potrebno je da se ovde ispita verovatnost jedne zanimljive i, na prvi pogled, potpuno ispravne teorije o dualizmu u veri starih Slovena, koju su, u poslednje vreme, postavili Čeh Jan Paјскер (Varog, *Jungfernsprung und Verwandtes*, *Blätter für Heimatskunde*, 1926, 47 idd) i Hrvat Iво Пилар (O dualizmu u veri starih Slovena i o njegovu podrijetlu i značenju, Zagreb, 1931, preštampano iz ZNŽOJS, 28). Paјскер je, после дутих топографских истраживања, констатовано у Европи, где Slovени 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 Paјскер и Пилар – доброга бога, а друго именом ђавола или уопште каквог злог демона: и то тако да добре богу припада лева, а ђаволу (или каквом другом злом демону) десна страна. У близини Будвишња, на пример, као што смо малочас рекли, налазе се два наспрамна брда, с обе стране реке, од којих се једно зове *Corneboh* а друго *Vileboh* (в. Нидерле, I. c.; Пилар, 18; в. такође и Kühnau, *Schlesische Sagen*, 2, 545). Место именованог злог демона, стена на десној обали често се назива и *Devini* камен или *Mamin* камен, *Jungfernsprung*, и то – кажу Paјскер и Пилар – по неспоразуму; ипак, *deva* у паризму означава злог демона, а *Devini* камен првобитно је значило *злогухон* камен, а доцније, када је право значење речи *deva* заборављено, начинила је народна етимологија од њега *девојачки* камен. Према Paјскеру, ови наспрамни локалитети били су *светилишта* богу *добри* и богу *зла*, што би у исто време био доказ да су стари Slovени били заратустровци. Иво Пилар, у својој брижљиво написаној расправи, покушао је да Paјскерову теорију продуби и учврсти

новим примерима, које је покупио по Југославији (нарочито по њеним западним крајевима). Paјскер–Пиларова теорија, ма колико да је духовита, није вероватна (мада, у начелу, извесна 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 светишња, добре богу него и богу *зла*, дакле: и ђаволу, Ариману, а такав култ, који не би био разумљив ни у једној религији, баш у заратустровцима је *uöthöum komense*! В. и мој реферат, I. c. Локалитети које су Paјскер–Пилар прогласили за светишња, вероватно су доиста некадашња светишња – важно је, на пример, да на најважнијем локалитету, ономе код Будвишња, где се два наспрамна бога зову *Corneboh* и *Vileboh*, и данас народ трепер дана Духова излази на *Corneboh* (в. Kühnau, *Schlesische Sagen*, 2, 546) – али то не би био никакав доказ за заратустровска словенска схватања, већ би то просто била светишња *највећег* *словенског* *боговског* *Ђара*: бога доњег света (који је доцније, у ери хришћанства, идентификован са ђаволом) и бога горњег света. Овакав заједнички култ двају или више богова, чак и са заједничким храмом и жртвеником, није ни иначе редак случај (*Beoi öböhöu* или *öböhöu* код старих Грка, упор. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*², München, 1920, 25), а нарочито се могу наћи корисне аналогije у религији која је старој словенској најближа – ипак, у старој германској религији. Норвешки научник Магнус Олсен, у својим студијама о топографским називима код северних Германца, утврдио је да неколико бојанских парова да им се чинио култ на местима која су *једно* *шоред* *другог*. Таквих теорфорних топографских назива купујево је Олсен врло много, и из ранијег и из доцнијег периода (в. реферат у ARW, 31, 1934, 226 idd): из њих се види да је на једном светишњу чинио култ богу Уду, а на другом, поред њега, Филану, и по њиховим именима та се места и данас називају. Исти је случај и са бојанским паровима Ту-Njord, Ul-Njord, Ul-Frey. Ми

сво, уосталом, малочас видели да се Водан, бог мртвих, и Тор, бог горњег света, *радо везују заједно у култу*. Из Хелмолдовога текста јасно је да је овакво везивање било врло познато и у словенској култу – ту се редовно и истовремено навија здравља и *богу горњег и богу доњег света*: и Хелмолдов извештај може да потврди и чињеница да се у космогонским скаскама, и Срба и Источних Словена, за ђавола каже да је био *Божи брел* или *вобрашћим* (в. СЕЗ, 32, 1925, 400; O. Dähnhardt, Natursagen, 1, 30 ил; 35; 38 ил; 48; 61; 263 ил; Felix Haase, Volksglaube und Brauchum der Ostslaven, Breslau, 1939, 235). Према томе, локалитети где се спомињу, један поред другог, оба словенска бога, указују не на какву дуалистичку антитезу у смислу заруцтовском, него на трагове старог култа, у коме су бог доњег света и бог громовник чинили божањски култни пар. Име Деван камен или Момин камен, *Jungfer-stein* – 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 *старијанско* *женско* *божањство*, које је са богом доњег света стајало у некој вези. Трагова таквог женског божањства има и у српској и у словенској традицији. У западним крајевима нашег народа причају се скаске о *Црној краљивици*, која је становала у неком граду «у другој банској регименти у Јамници, близу турске границе» (Вук, Речн., s. v.), и изводила киклопске радове (Вук, l. c.) – дакле је могла бити какво (депоседирано) женско божањство, какво се претпоставља у разним скаскама нашег народа и других народа, и које је очевидно могло бити корелат «црнога» бога¹⁴. Позната је чињеница да хтонични богови по правилу имају свој женски корелат (упор. Maubault, Der Zeuskult in Boeotien, Doberan, 1901, 18); у космогонизмама, на пример у индијској (в. E. Arban, Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben, ARW, 26, 1928, 226), постанак људскога рода и условањен је оваквом везом. У једној лужичкој скаски, која се везује за малочас споменуто брдо *Corneboh* код

Будинина, 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 божањства (бежање: скакање у воду) говорио је неки *ἱερός λόγος*¹⁵, који нам је и данас сачуван у разним варијантама, али чији је првобитни садржај тешко реконструисати¹⁶. Што се тиче реке која тече између локалитета Црнога и Белага бога, може се подсетити на познату представу по којој је дома свет од горњег одвојен реком, упор., место осталог, O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 402 ил; 921; в. и В. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum, Leipzig, 1871, 236 ил; за нас упор. Вук, Прјесме, 1, 209, 16 ил: «Та устави, Никола [= свети Никола]. Да идемо у гору, Да правимо корабе, Да возимо душење 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 вилка каже зачуђеном и забринутом Марку оне «чувене стихове:

— Нит' ти можеш умријети, Марко,
Од јунака ни од британе сабље,
Од топуза ни од бојна копља,
Тв с' не бојаш на земљи јунака,
Већ веш, бојан, умријети, Марко,
Из од Бога, од старијег кривака.

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)¹⁷: бог кривак, по томе схватању, био би зао бог, дакле: антипод правога Бога; та представа дошла би била нама из богумилзма; у споменутом стиху имали бисмо ми, дакле, један фрагмент из богумилске догматике.

Овакво тумачење није добро. Не треба заборавити да божањство, зато што је *кривак*, то јест, зато

¹⁴ света легенда

што људима одузима живот, не мора *ipso facto* бити и зло божанство. *Vita homini commodata, non donata est**: чињеница да Богу дугујемо душу и да ће нам је он једнога дана узети – прима патријархални човек по правилу са мјрном резигнацијом (упор. нпр. Милићевић, ЖСС, 337)⁹⁹, 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, *Homeric Realien*, 3, 1, 109, и 127 ил.), германски Водан, ишчу били зла божанства. Бог крвник није, дакле, зло божанство, него, просто, божанство чија је функција да људима узима душу. У српским народним умотворинама свети Аранђео, српски душовадилац и *ψυχοποιός*, 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 *zwei in* своје функције, и црњен 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 ил; 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 ил; Bolte-Polivka, 1, 381 ил.). »Бог стари крвник«, према томе, није зао бог, него *бог сшарак* у чију област спада узимање душа.

Који би то бог био (јер да овде није реч о хришћанском Богу, о томе не може бити сумње, упор. нпр. и скрупуле Будманџево у РЈА, з. в. крвник), није тешко посодити. Ко би други могао бити *него сшарански бог архивих*, 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,

* Живот је човеку позајмљен, није му поклонен.

као што смо видели, назива свети Аранђео, а он је хришћанска замена за старинског српског бога доњег света.

VIII ТРОЈАН

Божанство доњег 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 термоморфно; у току времена, по уобичајеном процесу, оно је антропоморфизовано. Међутим, тај процес антропоморфизације није потпуно завршен ни до данашњег дана, и ми ћемо, и у традицији и у култу, наилазити још на потпуно животињске облике, или на *либридне* облике тога божанства, при чему је на људском телу заостао још по који животињски атрибут (в. о овоме поштом Е. Samter, *Die Religion der Griechen*, Leipzig, 1914, 7 ил.). Али, осим у овим примитивним облицима, ми имамо разлога за претпоставку да је то божанство могло бити замисљено и у *бошњацианом* људском облику, то јест, могло је представљати εἶδος κολύφυιον, биће код кога се поједини делови тела јављају у мозжини. Таква бића позната су у религији и у умотворинама многих народа. »Es wird kaum ein Volk geben, das nicht einmal in der Schaffung mehrkörperiger und vielgliediger Göttergestalten eine befriedigende Form für seine metaphysischen Ideen gefunden hat.« (B. Schweitzer, *Heraclès*, Tübingen, 1922, 59). Ми, према овоме, имамо права да поставимо питање да ли је овакав феномен постојао и у нашем пантеизму. При том, као полазна тачка за испитивање могу нам послужити поз-

* »Једна да ће бити народа који у стварању божанских прилика са више глава и много удова није никад никако задовољавајуће облике за своје метафизичке идеје.«

ната бића са више глава, више слојева ребара, више срца¹⁾, у нашим народним веровањима и умотворинама.

Глава, удови и поједини органи најчешће се, у религији и митологији, умножавају *ἄρι ἄυτῶν, ὑπέρ-ἰστανται*. Један од најлепших примера за то јесте грчка *Ἑκαῖθα* са три тела (τριμορφος), или са три главе на једном телу (τριπρόσωπος). Она се у овом облику тако често јавља да је Паузианија, говорећи о Мирновој Хекати у егинском храму, сматрало за потребно да нарочито напомене како је она (изузетно) *δύοιαις ἐν πρόσωπον τε καὶ τὸ λοκλόν σῶμα** (Pausan., 2, 30, 2; упор. и Nettmann Usener, *Dreibeit*, 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 *Κερβερ*; 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 варијантима, увек одржало (Immisch, l. c.; H. Usener, *Dreibeit*, 169), оно је и најаутентичније. Код Грка, најзад, три главе може имати и *Ἥρμης*, који због тога има и епитет *τρίκεφαλος* (в. места у Usener, l. c., 167; и P. Raingeard, *Hermès roushagoue*, Paris, 1935, 376 ил.). Остали многобројни примери, у другим религијама, за божанства и демоне са три главе, и са повећаним бројем органа и удова, побројани су у Usener, l. c., 162 ил. и Schweitzer, *Heraclès*, 59 ил. такође и Paul Sarasin, *Helios und Keraunos*, Innsbruck, 1924, 80 ил. 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 ил.; Sarasin, 170 ил.) и у германској религији (Schweitzer, o. c., 67 ил.). Из целог материјала, међутим (о галском и германском троглавом богу в. мало доцније), даје се извести закључак да је троглавошћу по правду (тако и Дилс и Висова; о евентуалним изузетцима упор. O. Gruppe, *Bericht*, 281) особина *божанствана доњег света*, и то оних божанстава која *оргова-*

¹⁾ са једним лицем и осталим [тј. једним] телом.

рају старом српском *Diclioditeru*²⁴. Хермес, према резултатима Б. Швајцера, има три главе баш зато што је хтонично божанство (Hermes ist zweifellos als der ψυχοποιός, als der Totengott, mehrköpfig – Schweitzer, 85) – а Хермес је, као што смо толико пута видели, са нашим богом доњег света потпуно сродан. Исто тако, сасвим је сродан за нашим богом мртвих и Кербер: њима је заједница не само функција него и (посеби) облик (в. горе, глава 2). Што је врло важно, и троголави галски бог није нико други него галски Хермес – Меркур (в. S. Reinach, I. c. Реџакова расправа о томе богу и зове се *Mercure triphale*)²⁵, а германски троголави бог био свој прилици је Водан (Schweitzer, 67) – дакле, сва божанства која одговарају нашем старинском богу доњег света. Да ли је, према томе, и тај наш старински бог могао бити замисљен 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 рибу²⁶. Дане је проводио у своме граду на Церу, а ноћи у граду Шарину, 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 запитио да ли се нечага боји, он је одговорио да се само боји сунца, «и никогма више под небом». Када би дошао својој љубавници, слуга би натакао коњма зобнице, па када би коњи зоб појели и петли зазелали, кренули би они натраг и пре сунца стигли у Тројанов град. Али једном муж (или брат његове љубавнице, којима се ствар досадила; или неверни слуга) метне у зобнице песак а петловима поводи језике. И тако Тројан задојри, у путу та стигне сунце, и он погине. – Што овој српској скаски даје нарочиту вредност, то је чињеница да је она позната и Полашима, код којих је забележена у повестку прошлог века (в. Vojcicki, Polnische Volkssagen und Märchen,

deutsch von F. H. Lewestam, Berlin, 1839, стр. 3, по Boite-Polivka, Anmerkungen, 3, 89²⁷) – значи да је она доста старинска и аутентична. Из српске скаске, међутим, види се јасно да је Тројан имао *три* главе и да је био *моћно* божанство (за његов страх од сунца упор. понашање сродног грчког бога Хадеса у Homer. II., 20, 54 ил.) – и, према томе, по тим најглавнијим својим особинама, *билојудно* одговара *српском* старинском богу *мртвих*, *о коме је у целом овом рају реч*.

Ми, уосталом, знамо да је божанство са оваквим обликом и карактером, и чак са *оваквим истим именом*, било познато и другим Словенима. Триглава, бог 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), Ebo (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 читала мала литература (в. Krek, Einleitung²⁸, 395; Máchal, Nákres, 30 ил.; Niederle, 150 ил.)²⁹. 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 Триглавог и гатања у вези с њим) бог *коњаник*: коњ је, међутим, и код Словена, као и код Германица и Грка, животиња која стоји у вези са доњим светом³⁰, а коњаник, у митском језику и симболици, како је лако 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, показале се као потпуно основана када додамо да је Триглав, по свој прилици, *ноћни коњаник*, исто овако као и српски Тројан (в. горе), или као арконски Световиц³¹, 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. f. Volksk., 26, 1925, 89 ил.; у словенским скаскама, где се ове ствари споменују (в. нпр. I. V. Grohmann, Sagen aus Böhmen, Prag, 1863, 75 ил.; 93 ил.; 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, о. с., 74; Kühnau, о. с., II, XXXI), али основицу чине, наравно, чисто словенска веровања. Поред хтоничног карактера Триглавог, важно је овде, ради идентификовања нашег Тројана, споменути и Триглав *ranz*. Он је, наиме, по јасном сведочењству монаха Ебо (III, 1 = Fontes, 35) *litania radapontis 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 словенским⁶¹ Триглавом, доста није нико други него наш Диспатер, који је био и бог доњег 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 разбацианих 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 различитих животиња на глави. Код Срба, оне се често везују за име Дукљаниново или Дуклецијаново, или за име цара Тројана (в. литературу у М. Ј. Мајнер, СЕЗ, 50, 1934, 143), понекад за име »Азулино« (М. Карановић у Политици од 21. новембра 1928; в. Мајнер, I. с.), или је то краљ од Норина (= Неретве, в. СЕЗ, I. с., 195), или краљ Пасоглав (Грчић, Народне пјесме и приче, I, 1920, 196), или некакав »цар«, који се (што ће нарочито занимати нас који тражимо везу са српским врховним богом) у једној босанској скаски (СЕЗ, I. с., 97) назива *царем свих људи и животиња*, или чак, такође у једној босанској скаски (БВ, 12, 1897, 186 = Ђорђевић, II, 2)

свети Паво, који нас, већ и по томе што је у тој скаски протиниш Божји, и господар *жрчане земље*, подсећа на нашег старинског врховног бога. Али овакве скаске нису само српске, него су *ошћашебалканске*.⁶² На њихово формирање било је двојаког утицаја. Један култни, према представи о троглавом божанству, какав је био и троглави »Трачки коњаник«⁶³, 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. Ernst Kuhner у Roscher, Ausführ. Lex., 2, 2957 ил.; S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 4, 38; Otto Schroeder, Die Hyperboreer, ARW, 8, 1905, 79)⁶⁴. Други утицај долази је од неоманихејских скаски: њиме, скаске о троглавом богу, кога је хришћанство спустило на степен злога демона, амалгамину у једну целину⁶⁵. – Тамну успомену на некадашњег троглавог бога имамо, свакако, и у *Шроглавом 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 *Шроглавом Балачку*, кога је још Улнер (Dreizeit, 178) упоредно са словенским Триглавом⁶⁶. Да у троглавом Арапину имамо доиста демона доњег света⁶⁷, даје се закључити већ из тога што је он црне боје, а демони и уопште станоиници доњег света црни су (в. ГНЧ, 41, 1932, 195 ил. и горе – главу 7). При томе је важно напоменути да се код многих народа демони доњег света доиста *занимљиво* као Арапи: поред примера које наводи Гоншпелер 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, В. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 184 и 188; за Арауте, Lambertz, Albanische Märchen, Wien, 1922, 44 и 46; за Бугаре, Грке, Циншаре има много лепих примера у Арнаудовић, Кукери и русалки, Сборник, 34, 1920, 17; 20; 30; 37; 40; 58 ил. са објашње-

њима која сам дао у ГБЧ, I. с., 179 илд. Да су Арапи у нашим народним песмама хтонични демони, то, у основи, мисли и Натко Нодило (Religija Srba i Hrvata, Rad. 79, 1886, 196 илд.).

Полазећи од народне традиције, можда би се могло рећи нешто и о култу старинског српског божанства које се манифестовало у троглавом Тројану.

У херцеговачкој¹⁰¹ песми «Анђели благо дијеле» (Петрановић, 2, 1), која има митски карактер и есхатолошку садржину (в. мој рад у Придолинама за књижевност, 18, 1938, 475 илд.), описује се, жиним бојама, један град чији су се становници тобоже отпадали од хришћанске вере и морално потпуно посрнули. Град се зове *Тројам*, а главна кривица његових становника у томе је што се «не моле Богу истиноме, Нег' од сребра бога сиковали, Па се моле богу сребрном» (стих 56 ил; упор. и 261 ил). Исту традицију забележио је М. Ђ. Милићевић, у шабачком округу: ту је она везана за град Ширин на Сава, у коме је, како се прича, живео «неки народ који се молио богу сребрном» (Књижевина Србија, 424) – у Ширину, међутим, живео је баш онај исти троглави *Тројам*, који се бојао суња 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 доњег света¹⁰². Словенски богови радо су били представљани у ликовима од сребра¹⁰³, упор., на пример, Несторову хроникну уз годину 980: «и постави [Володимеръ] кумиры на холму вѣг двора теремнаго: Перуна дрвѣна, а главу его сребрену, а оусть златъ», итд. (в. Krek, Einleitung, 384). Јасмуздски «Троглав» (Targaloglus, о коме в. горе, главу 7) имао је *сребрну броду* (Fontes hist. rel. Slav., 86), а штетински Триглав *шри сребрне главе* (Monach. Prieft., 2, 13; Нидерле, 198¹). Занимљиво је да су у нашим народним приповеткама многе ствари у доњем свету од сребра: душе прелазе на онај свет преко сребрне ђуприје (Вук, Прип., 17: «Очна 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: «Крварих Марко»); сребрна ђуприја налази се и пред дворима Арап-аге (Вук, Прјесме, 2, 96, 65), који се, извесно, замислају у доњем свету (тако, с пуном правом, мисли Нодило, Rad. 79, 1886, 205) – дакле би сребрни лик бога доњег 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. Фалиповић у ГЕМ, 8, 1933, 93 ил; 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 илд) има – што је, уосталом, сасвим природно – карактеристичне ознаке хтоничног божанства¹⁰⁴; по својој главној функцији подсећа нас он на Хермеса, који је такође божанство рудника (упор. Eitrem у Pauly-Wisnowa, 8, 784); на њега нас подсећа и по томе што је и он у пуном смислу *πλουτοδότης*¹⁰⁵. Према Милићевићевом опису, он је замисљан да је *сан од сребра*¹⁰⁶. Од важности је, међутим, да, према податку у Тих. Р. Ђорђевића (о. с., 107), сребрни цар живи у једном брду код Старе Кучаје које се зове *Дабол*, а ово је име, као што ћемо доцније видети, главна епikleза старинског нашег хтоничног бога. Видимо, дакле, да је старински бог доњег света донста 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 смомо тврдити да у Петрановићевој песми и Милићевићевој складски имамо донста тамну успомену на култи нашег старинског хтоничног бога¹⁰⁷.

IX

СВЕТИ ЂОРЂЕ

У вези са оним што је речено о Дабогу – Тројану, можемо ми разумети један обичај, и културну 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 ГИЧ, 25, 1906, 218 изд), називају градом *Тројаном*. За тај Тројан-град везао је народ легенду о светој 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 јавно свети Ђорђе, убио аждаја и ослободио девојку. Сваке године о Ђорђедану – завршава Хилфердинг свој извештај – Арнаути муслимани из целе околине и многи Срби хришћани долазе на језеро под градом Тројаном да принесу жртву светој Ђорђу: ту закољу овна, изливају његову крв у језеро, па онда једу овна и веселе се.

Обичај и културна легенда везана за њега допуштају да начинено 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, углавном место. Да жртва припада светој Ђорђу, то је *interpretatio christiana*: из чињенице да се крв животине још и данас *излива у језеро* види се јасно да је жртва правоитно била намењена *демону или божињској језеру*, а не светој Ђорђу²⁰. Из имена места које је било центар за култ тога божанства

можемо схватити 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 хтонички бог. Жртва је правоитно била намењена њему. Из културне легенде о Тројану и повода за ову жртву њему – која је легенда доцније шаблонизирана утолико што се стопила заједно са чудесном легендом о светој Ђорђу, добро познатом у књижевности, и нашој и туђој (упор. Павле Поповић, Преглед српске књижевности²¹, § 17 и напомена: 47; 50; Joh. V. Aufhäuser, Das Drachenzwunder des heiligen Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung, Leipzig, 1911) – може се лепо видети да је култ старинском бугу Тројану био у вези са *људском жртвама*, 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 овна, за кога и иначе знамо да у културу може заменити човека²². – Занимљиво је да се у једној сличној легенди о светој Ђорђу, која је забележена у околини Сена, радња дешава код језера близу *Широм-града* (ZNŽOJS, 27, 1929, 177; в. и Тих. Р. Ђорђевић, Наш народни живот, 9, 1934, 149 изд) – а тај митски град (који се у другим легендама локализује негде на Сави) везује се иначе редовно (в. главу 8) за *Тројана*.

Онај 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 културно и митолошко наслеђе, пренесени и расподелени на *лимске* свеце. Ништа нас, међутим, не треба да изненади што сада овде долази у обзир и један светац из *летњих* сезоне. Начелно говорећи, то само можемо и очекивати. Довољно је позвати се на случај баш са германским *Водатом*, 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; ита; 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 земска слава – а слава је празник и предака уопште и у исто време и врховног националног бога, коме се упућује прва здравница – има и своју *летимју* 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 земским свецима, потврђују нам неколике чињенице. Свети Ђорђе је такође познати заштитник *сибирне сивоке* (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, 1939, 80 ил; O. Dähnhardt, Natursagen, 3, 299), па чак и код Естонаца (Frazer, Golden Bough¹, 2, 330 ил) и других европских народа (Sartori in Handwörterbuch, 3, 651) – доказује да је та његова функција доста стара и аутентична, и да је припадала божанству које је он заменио. Још је важније што је свети Ђорђе и заштитник *оукова*, дакле: *вучје божанство*, и у легендама и у култу. Што се тиче легенда, довољно је споменути да се и о њему прича како о својој дану скупања *оукова* и дели их храну; те легенде познате су и нашем народу (Лука Илић, Народни славонски обичаји, 128; Архив за југосл. повесницу, 7, 222 ил; СЕЗ, 32, 1925, 379, № 116) и другим Словенима, нарочито Русима (СЕЗ, 31, 1924, 158; J. Polivka, Vltčí pastýř, Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 159 ил). Као заштитник од *вукова*, дакле: *вучје божанство*, јавља се свети Ђорђе и у *култи*: цела ђурђевданска недеља празнује се *да вуци не би кљали ове* (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 ил). Ми смо, међутим, имали прилике да видимо да је ова веза са *вучима* *биш* *главна* *карактеристична* *некадашњег* *српског* *хтоничног* *и* *националног* *бога*.

О дудским жртвама које су приношене томе богу, па су после остале везане за ђурђевски празник, има-

ћемо 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 из самог 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); *ове* се, *нарavno*, *одмах* *из* *воде* *извуку*, *и* *цела* *ствар* *иде* *у* *шалу* *и* *смеј*. Народно објашњавање зашто се то чини («да на вименима стокe 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 лудску жртву, на какав старински *ἱερός υἱός*?¹⁰ Лудских жртва божанству¹⁰ које је свети Ђорђе заменио изгледа да је било, в. доле, глава 17.

Још један култни 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 троголоном Арапину – Тројану. На периферији Новог Пазара, на путу за Сјезицу, према извештају Д. Вукића, објављеном у Политици, у броју од 27. августа 1939, стр. 14, налази се *гроб* *трогловог* *Арапина*. Гроб је дуг три метра, а широк метар и по. «Сујевени свет из Санџака и сад поред њега свакодијелно пролази и баца новац.» Осим тога, сваке године на Ђурђевдан, «ноћу и тајно», *закоље* *неко* *на* *гробу* *јагње* *или* *тицу*¹¹. – Овај кратак податак занимљив је у свима појединоствима. Величина Араповог гроба потпуно одговара киклопским размерама гробова хероја и других супранормалних бића, који су били велики по седам и по десет лаката (упор. Орестос гроб у Херодота, 1, 58, и S. Eitrem у Pauly-Wiss., 8, 1118). Приношење жртава, у новцу и у јагњету, указује 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, троголово хтонично божанство, коме се приносе

¹⁰ *свита* *свадба*

жртве о Ђурђевдану: исто ово 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 ишаче у зимској сезони, усредсређен извештај 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 полагањик, и најзад сваки странак који у кућу уђе, забада пљавову границу, 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 култне; према неколиким претходним радњама које имају катартички карактер (домаћица, пре но што ће да донесе границу и закачи је, «умије се, наложи ватру, почисти кућу, изнесе напоље ђубре» – *ibidem*, 77), изгледа да је ово култни радња, *жртва*. Много су јасније манипулације са веригама које се врше уочи Светога Мрате у источној Србији. Тога вечера на кућном прагу које се петало, и од тог закљаног 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 кљуи и веша о вериге *џо коју давница од сваке врсте домаће стоке* (Ст. Димитријевић, 86 ид). Церемоније које се том приликом изводе доказују да ми у овом случају имамо доста жртву, привесену по свима прописима старинског култа: жртва се приноси увече, које се на прагу; она мора бити црне боје (в. Ст. Димитријевић, 1. с.) – све је то доказ да је ово класична донета култна радња¹¹. 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 Andelung*, Breslau, 1912, 33 ил., и Geramb u. Handw. d. deutsch. Abergl., 4, 1271 ил.). 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, у једној исландској басми, коју наводи J. v. Negelein у *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1902, 36, в. Goldmann, 45) чак *идентификују са домаћим ларом* и називају «кућним гадом»; онако исто као што се и у француском називају *meste de la maison* 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 жртвених садржине: све то, доиста, указује или на хтонично божанство или на хероја – жртва, наиме, мора бити *арне боје*, а таква боја прописана је за хтонично божанство и демове (упор. нпр. Paul Stengel, *Quaestiones sacrificales*, Berolini, 1879, 12, и *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig u. Berlin, 1910, 187 ил.); она се приноси *уече*, 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 коље се на *празу*, под којим се иначе замишљају душе предака (в. за нас СЕЗ, 31, 1924, 127 ил.). Што се тиче *садржине* жртве, ми смо видели да се у вериге забада по која длака од сваке врсте домаће стоке: то се, очевидно, има сматрати као супституција *меморијалне жртве* у *стањи*, а мешовита жртва је карактеристична за хтоничне култове (упор. мој рад у ГИЧ, 41, 1932, 175; 178). И жртвовање *цветица* наводи нас да помислимо на култ мртвих, у коме се *петом* често јавља као жртва замене (в. уопште Isidor Scheffelowitz, *Das*

stellvertretende Huhnopfer, Giessen, 1914, 16 ил.; код нас упор. промис да се, кад двоје у кући у кратком размаку времена умру, или умре један од једномесечна, мора заклати или сахранити са покојником петом). Најзад, чињеницу да су вериге фетиш, или стан, седнице *домаћег лара*⁴⁰, 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 главне (пробитно камен, дошнице свентуално и наслон од метала) сматрали су многи европски народи за домаћег лара, па га тако и називали: *lar*, односно *alare*, *Herdgott* (упор. Geramb u. Handwörterbuch, I. c.). Код нас се сличан предмет на огњишту назива «старцем», и да то име није дато без каквих 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 форми, на вечеру, и очекује од њега као уздарје пољска плодност (упор. Томо Смиљанић Бранина, На планини и друге приповетке из Македоније, Скопље, 1924, у приповетки «Код своје мајке»). Код Германца је средњи стуб у кући, дакле: онај који је огњишту најближи, био у ствари фетиш, *irmisul*, врховнога бога (Тацитов «*regnator omnium deus*», Germ. 39), в. Rudolf Much, *Holz und Mensch, Wörter und Sachen*, I, 1909, 41.

Између домаћег заштитника, и заштитника целог 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 етнолошких сласки, служиле као ордеал, *божји суд*. Некада, у старом добром времену – каже

једна етиолошка скаска о *nestilanku braveru ni zemlji* (БВ, 2, 1887, 76 ил; упор. и Караџић, 4, 1903, 44 ил) – висиле су из неба *бравне вериге*, и то је био божи 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 доста успону на један старински сакрални обичај, који је дошao у народним умотворинама пројизвран и на небо, доказ је то што је закљетак на веригама, при чему би се вериге – као и у српским скаскама – *дохваћале рукама* (о значају овога геста в. R. M. Meyer, Schwurgerter, ARW, 15, 1912, 438), доста била позната неким индоевропским народима; а из чињенице да су га практиковала два једно од другог тако удаљена племена каква су Саксовци и Осети (в. Goldmann, о. с., 44) даје се закључити да је тај обичај, по свој прилици, још заједнички индоевропски. Вериге, дакле, имају улогу божанства које регулише правду и правду, и тим самим ове се афирмираше као атрибут или киностаза врховног бога, у чију надлежност спада *баш брвене над бравом и бравомом*³. 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 *заштитањак и борборњак брвна и браве* (упор. нпр. приповетке «Свети Сава, старац и правда», Ђоровић, II, 11, и «Свети Сава разликује правду», Ђоровић, 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 њивот у Милешеви, «на која је долазио народ са свију страна и даривао га», сиромаш човек приложио «једне чађаве вериге»; када је некакав обестан великаш наредио да се те вериге из цркве избаде, десало се чудо, светитељев њивот «затрптивно» је, и свеће се погасиле. Вериге онда буду поново метнуте на њивот,

али сад из цркве нико није могао наполе (о томе мотиву в. Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Gießen, 1910, 104 ил; ARW, 8, 1905, 90) док није целивао и даровао вериге. «Од тада остане да се светскују Вериге светога Саве» (БВ, 14, 1899, 129 = Ђоровић, II, 50). Ова сарајевска легенда очигвидно је етноп, митско објашњење чињенице да *свећим Сави има, као свој атрибуту, вериге и да се његовим веригама чини култ*. Ми, уосталом, и иначе знамо да су Вериге светога Саве чак *ушле као бравњак* 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 повезде постоје и као домаћа слава (на пример, из Златибору, СЕЗ, 34, 1925, 431; 477; Ст. Димитријевић, Свети Сава, 63). Преко светога Саве ми, доста, 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 ставу смо да укажемо на још једну киностазу тога старинског бога, такође из зимске сезоне. Због чега се, уочи Светога *Мрашје*, приноси веригама жртва? Сељаци који то раде кажу сасвим одређено «*да вучи не би калли 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 вучоцима уста завезала*» (Ст. Димитријевић, ibidem). И о Божићу везују се «*од вука*» вериге пргеним (дакле, свентуално магичним) коцем, в. Беговић, Живот Срба граничара, 224. Значи да вериге *домћиле предцишљају фетиш божанства које господари вучима*. Из жртвеног церемонијала ово се такође јасно види. Кад се коле петом, који је жртва *веригама*, онда онај који га коле каже: «*Не кољем те ја, Мрашје те кољем*» (Ст. Димитри-

jevaš, 84). Ove речи nesumnjivo su autentične starinske, jer predstavljaju poznati pokušaj – kako se često radi pri žrtvovanju demonske životinje – da se sa sebe sklene odgovornost za smrt te demonske životinje i prebaci na drugoga³¹. Iz tih reči i iz cele ceremonije vidi se da su Mrata i verige u stvari jedno, kao što se uopšte božanstvo često identifikuje sa svojim atributom ili fetišem – bog gromovnik, na primer, sa orlom, bog rata sa kopljem, itd. (uop. mnogobrojne primere koje navode Carl Boetticher, *Der Baumkultus der Hellenen*, Berlin, 1856, 232 id.; L. Deubner, *Die Devotion der Decur.* ARW, 8, 1905, Beiheft, 72 id.; Fr. Schwenn, *Der Krieg in der Griechischen Religion*, ARW, 20, 1920, 301). A sveti Mrata je inače poznato vujče božanstvo – najčešće vujči praznik i nazvan je po njegovom imenu («Mratinci», o kojima v. CE3, 31, 1924, 162 id). Dan kada se svetome Mrati kole na žrtvu petao, nesumnjivo je nekada bio praznik vrhovnog sveskog boga, a verige su fetiš tog boga.

Kad je reč o božjihoj sezoni, može eventualno doći u obzir još jedan fetiš – to je sekira. Sekira je inače svima indoevropskim narodima, i svima narodima oko Sredozemnoga mora dobro poznati sveti predmet; ona je u daleko veštoj merni nego ma koji drugi instrument ili ma koje drugo oružje, još od vrlo starih vremena, igrala važnu ulogu u magiji i religiji, i čak bila važan centar znasnoga kulta. Mi imamo dokaza da je njen kult postojao, od Skandinavije pa do južne Francuske, još u neolitskom vremenu pa neprekidno kroz celu staru istoriju (uop. Ch. Renel, *Les religions de la Gaule avant le Christianisme*, Paris, 1906, 102 id.; Carl Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, Heidelberg, 1926, I, 40; 48; A. V. Cook, *Zeus*, II, 1, 535 id.); te preistorijske sekire zadržale su svoj ugled i u došnjihoj vremena: to su poznate *segiunae*, strelice od грома (uop. De Visser, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903, str. 5, i Hammerstedt u Ebert, *Reallex.*, 2, 445 id). U misirskim hieroglifima ideogram za boga nije ništa drugo nego slika sekire (v. A. Wiedemann, *Beiträge zur ägypt-*

tischen Religion, ARW, 19, 1919, 453 id). Narочito je bio popularan kult sekire u egejskoj kulturi, toliko da su neki istraživači (v. A. V. Cook, *Zeus*, II, 1, 600) čak smatrali da je poznati lavirant u Knososu na Kritu, u stvari, храм sekire (*λάβρος-λαβρόνδος*). O velikom kulturnom značaju sekire kod Rimljana govori Renel (str. 107), koji se inače najviše zadržava (str. 107 id.; 231; 252 id) na naročitoj imenoj kultu kod Gala. O sekiri u religiji Germanaca v. Karl Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Heidelberg, 1913, 110. Kod Srba je sekira takođe svakako bila fetiš, što se da je zaključiti iz raznih radnja koje se i danas pomoću nje vrše i raznih verovanja u njenu supranormalnu moć: sekrom se, na primer, seče detinji strah (CE3, 16, 1910, 174), glavobolja (ibid., 32, 1925, 51), i vешticama preseca put (ibid., 50, 1934, V 9), a o Božjihu miševima zubni i tičama kljunovi (Begovih, 235 id); pri magičnom čišćenju vatrom, o Međudneviciama, svaki mora da pređe preko sekire (С. Тројановић, *Ватра*, 70); воду у којој је опрана секира (њена оштрица) пију жене да би им се олакшало порођај (CE3, 14, 1909, 106); зној са секире лек је за прете (ibid., 32, 1925, 51); по секيري, о Митровдану, гата се каква ће бити зима (ibid., 14, 1909, 74). Секира се употребљавала као утук противу свачега. Када се пшеница овеје и зтрне 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», CE3, 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, v. E. Fehrle, *Zur Geschichte der griechischen Geoponica*, Leipzig, 1913, 15, v. i Haberlandt u Handwörterbuch, I, 747, i danas ипр. код Чеха, Haberlandt, I. c. 1^o). O свадби, млада баца секиру преко куће (CE3, 32, 1925, 363, § 3), очевидно са првобитним циљем да њоме одагна демоне који су на крову

(в. о њима E. Sarter, Geburt, 54 изд. и мој рад «Секва на тавану», ГЕМ, 6, 1931, бјад). Очеидно је, дакле, и код нас секира сматрана за предмет са нарочитом супранормалном снагом⁶⁵.

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 доведоше водица, свако стаде на секиру, која је окренута оштрицом ка истоку, окреше се на њој три пута, и напише се водике (Милн-хевилд, ЖСС, 179; СЕЗ, 7, 1907, 131; 253; 14, 1909, 22; 32, 1925, 51); Богојављење је, међутим, свакако празник бога *divanosa*, који је *bitar edon*, и који у датом тренутку, када се «отворе небеса»⁶⁶, испуњава људима сваку жељу коју му тада доставе⁶⁷ – дакле, можемо рачунати да и овде долази у обзир старински српски *Dis rater*. 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 трезу, испод сламе (Schneeweis, 74) – дакле, свакако у намери да и она узме учешћа у обертној жртви која се *штога вечера* приноси⁶⁸.

И вериге и секира су, према томе, доиста *ајрибути* и *фетиши* нашег старинског врховног бога.

О водичком 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 *ајрибути*, без којих се не могу замислити: Зевс има орла, хрст, 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, *Beichte*, 1921, 117); или су то (ако су предмети) некадашњи фетиши дотичних нумена, или (ако су животиње) њихови некадашњи (о овоме в. напр. S. Reinach, *Orgueil*, 119) териоморфни облици. Атрибути су карактеристични за богове из паганизма; али су се они, у пуној мери, задржали и код хришћанских светаца, на које су, у највише случајева, прешли са оних старинских божанстава која су дотични свеци наследили или депосидирали. Атрибути везани за једнога бога могу бити многобројни; у Груповом индексу (O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*) Посидон и Персефона имају по десет атрибута, Асклепије и Хера по десет, Кибела дванаест, Пан тринаест, Зевс четрнаест, Хермес петнаест, Хелиос осамнаест, Димитра двадесет и један, Афродита двадесет и десет, 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 национални бог? Ако погледамо народну традицију и веро-

нања, моћи ћемо без колебања дати потврдан одговор. Пада, напиме, 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-спонину, другога дана његовој патарици, трећег дана његовом окрцању¹⁶. У прошлој глави видели смо да се чини култ Веригама светога Саве. Осим тога, занимљиво је да се у многим народним легендама спомиње крађа, сакраљма крађа тих предмета; тако, на пример, често се прича како су светоме Сави украли опанке (в. Ђоровић, Свети Сава, III, 28; Ст. Димитријевић, Свети Сава, 120), или тиквицу за воду (Ђоровић, III, 26; 31; Ст. Димитријевић, 118; 119; 122), или патарицу (Ђоровић, 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 егностичких разлога из којих је украден и палацијум (в. von Dobschütz, Christusbilder, 3, Anm. 2) и ζόανov таврицке Артемиде (в. Еврипидову Таврицку Ифигенију), и Орестове кости из Тереје (в. Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Giessen, 1910, 111 и 114, и Müller-Bergström у Handw. d. deutschen Abergl., 8, 375¹⁷). Овај атрибут понасклад или мало одговарају или уопште ни по чему не одговарају хришћанским светитељима, и, према томе, једино се могу објаснити историјски, као релескуизм из паганизма.

Ми ћемо овде побројати животине и предмете који могу доћи у обзир као атрибут некадашњег нашег националног бога.

Од животинских атрибута на првом месту треба поменути вука. О њему је већ говорено раније, у II глави ове књиге. Вук је, у многим легендама, неразводно 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 Mythologie⁴, 1, 122) и Диспатера (в. глава 12) а да се alter ego вуков, пас, назива ζῶον τοῦ Ἐρμῆος* (в. ARW, 24, 1926, 282¹⁸), 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 омакх рећи о коњу као атрибуту врховног бога.

Други важан и арло 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. deutsch. arch. Inst., 29, 1914, 179 ил.; упор. и Steller у Handwörterbuch, 6, 1609), бог доњег света имао је првобитно коњски облик; кад је тај бог доцније антропоморфизован, задржао је он и надале коња као свој неразводни 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 Unterweltsgebiet nahe» (Malten, 179), али такође и друга хтонична божанства и демони (Malten, о. с.; O. Gruppe, о. с., 814), и код Грка и значе: све су то познати богови доњег света, крутна имена у религији и митологији, код Германаца Водан (в. ипр. J. Grimm, о. с., 1, 128; E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Strassburg, 1903, 182 ил.), код молерних 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 својом дану, долази «на зелену» да луцима и другим животинама нареди шта ће које радити (СЕЗ, 32, 1925, 379, § 116), могло би се применити да је свети Ђорђе и иначе, и у хришћанским легендама, светац-коњаник по превасходству¹⁹; али када се каже да на коњу долази, у истоме циљу, и један светац

* Хермесова животиња

koji u hrišćanskoj angelologiji nema sa košem
nikakve veze⁹, kakav je sveti Arapišeo (в. БВ, 9, 1894,
40), onda je to izvesno *breštrišćanski* predstava,
koja je sa našeg starinskog boga prenesena na svetog
Arapišela. Isto tako na košu se javljaju i drugi
naslednici toga boga, sveti Sava (Ст. Дмитријевић,
Свети Сава, 18; Ђоровић, III, 34), sveti Nikola и,
нарочито, Божић (о чему ће доишје бити говора). За
светог Саву прича се да је стаљно водно са собом коњу
и хрта (БВ, 14, 1899, 238 = Ђоровић, 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
»але« душе, најчешће бари *βιολοθάντοι*, уз чију
пратњу бог мртвих јури кроз ваздух, у олуји и непо-
годи. Такав »дивља« или »бесна« војска код Германца
везана је за Водана; али оваког, час божанског час
демонског (упор. J. Grimm, о. с., 2, 765) коњаника по-
знају 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 изд.
и Ludwig Weniger, Feralis exercitus, ARW, 9, 1906, 221;
O. Gruppe, о. с., 845). Учесници у тој световској
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 човори животиња у мит-
ском језику често нису ништа друго него гомиле душа,
упор. ипр. СЕЗ, 7, 1907, 291, и 31, 1924, 154. У овој вези
могли бисмо приметити да се и једна од хришћанских
книстеза некадашњег нашег хтоничног бoga, свети
Ђорђе, јавља понекад у пратњи и *βιολοθάντοι*
животиња, в. ипр. СЕЗ, 32, 1925, 379, § 116 (»кад
у ноћи ето човјека на зелену – светогa 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 Властени-
це) за *свештога Саву*. Наиме, када отпочне олуја и

непогода и запрети опасност од града, чиносе сељаци
пред кућу свињу, кашаке, машу, чанак, и говоре:
Врати, *свешто Сава*, своја говора из нашега села, јер не
поднос наше село... *Швојих говора* (ГЗМ, 19, 1907,
317)¹⁰. Град, према веровањима нашег народа, доводе
душе утопљеника и обешчанака, и уопште оних који су
пре времена умрли или су насилном смрћу уморени,
бари *βιολοθάντοι* (упор. ГНЧ, 34, 1921, 288), а такве
душе пројављују се као фантомске животиње. »Савина
говора« су, очевидно, исто што и Воданова »бесна војс-
ка«, у којој, за време олује, око Водана јуре гавра-
нови и пси, иза њега »allerhand Toten- und Elfenvölk
oder auch Schweine und andere Tiere«* (E. H. Meyer, о.
с., 384). Свети Сава је, дакле, овде исто што и Водан у
својој функцији »дивљег ловца« – бога олује. Такође
би се zgodно могао упоредити и са Дионисом Загрејем,
који је исто тако »der wilde Jäger, Totengott und Seelen-
fänger«** (в. Ludwig Weniger, Feralis exercitus, ARW,
10, 1907, 80). И наш некадашњи архонин бог могао је,
дакле, бити zamiшљен као »дивљи ловац«, *ὁ μεγάλος
βυρσών*.

Са хтоничним божанствима обично је у вези и
βешто. Још у старовавлонској религији он је мани-
фестација Нергала, бoga доњег света (O. Keller, Die
antike Tierwelt, Leipzig, 1913, 2, 138). Много је важније
што је код класичних народа петво познати атрибут не
само Персефона (O. Gruppe, о. с., 795, 8; F. Dölger,
Der heilige Fisch, Münster i. W. 1922, 2, 406 изд) него, што је
за нас нарочито важно, и *Хермес* (O. Gruppe, 1321);
O. Keller, 2, 137; Dölger, I. с.; P. Raingeard, Hermès
ruschagoue, Paris, 1935, 356 изд 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 Азубис (упор. P. Stengel,
Opferbräuche der Griechen, Leipzig u. Berlin, 1910,
142; A. Dieterich, Kleine Schriften, Leipzig und Berlin,

* »разноврсно мноштво мртваца и виле или свиње и друге животиње«

** »дивљи ловац, бог мртвих и ватич душа«

1911, 40^a; Adam Abt, Die Apologie des Apuleius, 198; Erich Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913; 75; 78); Шефтеловић (I. Scheffelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer, Giessen, 1914, 19) misli da se petao жртвује и Ескулапу зато што је овај у основи *хтонично* божанство; петлова веза са хтоничним култом уопште врло је присна (упор. E. Fehrle u Schweizer, Arch. f. Volkskunde, 16, 27 изд). Петао је, све до у XVIII век, приношен на жртву светоме Вигу у Прагу (I. Scheffelowitz, о. с., 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 бовиње доњег света, Хеле (Karl Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie², Bonn, 1864, 407; Güntert у 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 иптимној култној вези утолико што му се прописно приноси на жртву. Многобројне примере ове жртве навео је Ст. Димитријевић (о. с., 84 изд); што је врло важно, тај црни жртвени петао евентуално се идентификује са божанством коме се на жртву приноси (њего називају »Мратом«, Ст. Димитријевић, 85; 86; да је животиња која се жртвује у основи, и прабитно, идентична са божанством коме се жртвује, то је значе у историји религије доста познат случај, упор. ипр. S. Reinach, о. с., 3, 60; L. Malten, о. с., 214). Много је још занимљивија веза петла са светим Савом. Петао је, у најпотпунијем смислу, био атрибут светог Саве, као што је орао атрибут Зевсов, а сова Палате 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* *вешта* (М. Ђ. Милићевић, Краљ. Срб., 331 = Ђоровић, III, 21; Ст. Димитријевић, о. с., 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 нанано 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. ипр. Отаџбина, 4, 48 = Ђоровић, III, 30; Старинар, 10, 1893, 69; БВ, 12, 1897, 153; 275 = Ђоровић, I, 25; БВ, 13, 1898, 303; СЕЗ, 20, 1913, 514 = Ђоровић, III, 65; СЕЗ, 21, 1921, 309; Н. Шаулић, Српске народне приче, Београд, 1925, 1, 2, № 18. За друга места в. Ђоровић уз II, 25 и III, 65) изгледа да налазимо потврду за чињеницу, досрјаним приповедачима несхваћиву и зато на свој начин испричану и образложу, да је петао припадао светом Сави, односно божанству које је он сменио, као атрибут.

Од магичних *предметића* 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 доњег света ствар стоји другачије. Бог доњег света код Грка, Харес, има чувени *шлем*, *ἄλδος κινῆς*, који чини невидљивом (O. Gruppe, о. с., 399). За друго хтонично божанство, Хермеса, такође је карактеристичан покривач на глави, који може имати разне облике (*ἄλδος, κέλεος, κινῆς*, в. P. Raingeard, о. с., 390 изд). На грчком рељефима *божјојници* *имају* на глави *κέλεος* (в. L. Rademacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen, Bonn, 1903, 111 изд). Код Германца *шенир* је карактеристичан за Водана (E. H. Meyer, о. с., 370; Karl Helm, о. с., 265), исто тако и за Нехаленију, која је такође хтонично божанство (K. Helm, 388; Karl Simrock, о. с., 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). Шенир или капа је, дакле, карактеристичан атрибут за божанства доњег света. Занимљиво је, међутим, да се и код нас капа, и то очевидно чаробна капа, јавља увек у вези

баи са оним личностима за које смо утврдили да су наследници, или *libosfiazale stjariniskog srpskog boga mrtvih*. У Вук, Прип., 43: «Соломуна проклела мати» спомине се *капа* светог Јована, која је, по свој прилици, имала чаробну моћ, мада се то у приповетки, ипаче јако фрагментираној¹¹, не каже изриком. У дуалистичкој скаски БВ, 9, 1894, 58, исконски ђаво, антипод Божји – за кога његово 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 светог Аранђела, за кога такође знамо да је наследник или хипостаза 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 калицу», стих 46). Занимљиво је да је у овој скаски коруна прешла, преваром, у својину светог Јована, који је такође хипостаза старинског српског бога мртвих. Најзад, црвена капа¹² је у нашим скаскама неизоставан атрибут демона рудника, титалина (в. СЕЗ, 50, 1934, 175), а они демони стоје у извесној средњичкој вези са Дабогом, онако као што татулице стоје у вези са Воданом, патеци (*πάτερος*), који такође имају на глави капу, са Зевсом (по Ј. Гриму, о. с., 1, 384), а грчки Кабири са Хефестом (за све њих такође је карактеристична капа, упор. А. Furtwängler, *Zwei griechische Terrakotten*, ARW, 10, 1907, 328 ид).

Други атрибут божанства и демона доњег света јесте *огртач*, који може бити чаробан (*Handwörterbuch*, s. v. Mantel), и какав налазимо и у народним приповеткама (упор. ипр. Boite-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 *χλαιδιφόρος*¹³. Код Германца огртач је карактеристичан за *Водана*

¹¹ онај који носи капањку

(J. Grimm, о. с., 1, 121; E. H. Meyer, 370; Simrock, о. с., 198 ид), и то у толикој мери да је Водан по томе атрибуту чак добио и надимак *Nakelbergend*, тј. «онај који носи огртач» (J. Grimm, о. с., 3, 769 ид; Hermann Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, 152). Осим Водана, носе огртач и аветинска бића која су му блиска и, суеитуално, из његове пратње (упор. Jungbauer у *Handwörterbuch*, 5, 1585, ид). На грчком релефима хламне носе покојници (в. L. Rademacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn, 1903, 111 ид; упор. о овоме и S. Eitrem, *Hermes und die Toten*, 45). Значајно је, најзад, да је огртач карактеристичан атрибут и *ђавола* и *Смрти* (*Jungbauer*, I. с.); у *Еврупци* *Смрт*, по огртачу, има епитет *μελάμπλος** (*Meir. Alc.*, 843, где песник *Tanatos*а назива *θνατος τόν μελάμπλον νεκρών*, упор. и Radke¹⁴, о. с., 17, 103), а *Смрт* се обично идентификује са самим богом доњег света, *Хадесом* (упор. Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Göttingen, 1925, 360). Најзад, огртач је врло познати атрибут светог *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 мртвих¹⁵. 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 наследници старинског српског бога мртвих. У већ цитираној приповетки «Соломуна проклела мати» (Вук, Прип., 43) каже се како су ђаволи нашли «светог 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 триптишета магичних дарова, који се археолог не би сетно Хермеса са арајских релефа и гема, са његовим хитаном, капом, и штапом? (о њима в. Eitrem у Pauly-

* «бруна» у црно

-Wissowa, 8, 767, и Raingeard, 389 ида). «Одежда света Јована» спомиње се (поред «штаке Немањина 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 космогонској скаски из Босне одежда се јавља као атрибут *свештога Араџела*: њему је Бог, кад је створио свет, до «дние одежде: боготкану и богоплетену; с тим је он стварао – рађао и, растварао – душе одузимао» (СЕЗ, 32, 1925, 381, § 131). Занимљав је и чаробни огртач *свештога Саве*. Када су једном светага Саву и некога попа, који је с њим ишао, бацили у заокрену пећ, свети Сава дочекао је попа, «узео га на крило, и брикншо својом горњом халмом, да не изгори, те тако и поп остаде жив» (БВ, 25, 1910, 359 – Ђоровић, II, 79; такође и Вук Врчсавић, Српске народне приповијетке, II, Дубровник, 1889, стр. 10). Овај случај занимљав је због тога што је типичан и у *Водановим* легендама; према легенди коју нам је саопштио Саксо Граматик (I, 40; упор. J. Grimm, о. с., I, 121), стари Водан узео је исто тако свога штапићеника Хадинга под огртач и однео га кроз ваздух. Као што се види, огртач је, код нас, карактеристичан баш за оне *цетице свештициље* за које смо утврдили да су наследници старинског српског бога мртвих, дакле је, после свих горе наведених аналогја, 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 својим 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 знај 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 *шпаш* или *шпашка*. Он се, у модерној традицији, јавља као атрибут оних светитеља за које смо утврдили да су наследници старинског бога мртвих: светага Јована, светага Араџела, и светага Саве⁹. Штака светага Јована спомиње се, уз остале атрибуте, у Вук, Приш., 43; ту се моћ мена види из тога што се њоме разгоне ђаволи. Свети Араџео има копле, којом вади душе. Најчешће се спомиње штап (или штака) као *неразводни атрибути свештога Саве*. Домањину код кога је свети Сава (за казну бољу, и инкогнито) служио пуних дванаест година, пало је у очи да у тога његовога радника «има један штап с којим се он *никад не расшпаша*» (Ђоровић, II, 127). У Ђоровићевом зборнику спомињу се штап или штака светага Саве на неких *четрдесет* места (упор. индекс s. v. штака, и варијанте споменуте уз поједине приповеке). Штака светага Саве спомиње се на првом месту међу реликвијама у познатој песми (Вук, 3, 15) «Московски дарови и турско ударије». Штап светага Саве има извјаредну магичну снагу: њоме се отварају извори (Ђоровић, II, 4; III, 1; 40; 51; 58; 62; 69; 72; 99), претварају људи у животиње и друге облике (Ђоровић, II, 12; 33), прави се пут у мору (Ђоровић, III, 67), олакшава жени порођај (Ђоровић, II, 46), и тако даље (в. и мало доцније). Важио је, међутим, да се штап, у разним формама, јавља као *важан атрибути хтоничних божанштина* која су са нашим богом *мртвих сродна*: Хермеса (в. Raingeard, 402 ида; F. J. M. de Waele, The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity, 1927, 29 ида)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 средњих хтоничних богова из грчког и германског пангизма, 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 свет¹¹, али

тако исто може и да их врати у тело и мртвог човека оживи¹⁰. Даље, Хермес својим штапом претвара људе у животиње (нпр. Минојаде у ноћне тигре, в. Anton. Liberal., 10), или у камен (Ватоса, *ibid.*, 23) – а претварање, метаморфоза у митском начину изражавања обично је исто што и смрт дотичног љука. Сличну функцију има и Воданово копаље утолчко што онј кога то копаље додирне има да умре, в. Е. Н. Меуер, 375; Simrock, 195 ил. У традицији о светоме Сави лепо се види да његов штап или штака има исцелу омаку чаробну моћ: он ударом штапа или штаке оживи мртвог у гробу (Ђоровић, II, 56), и вука којег је ђаво од глине створао (Ђоровић, II, 108); од врана ствара овце (БВ, 12, 1897, 264 = Ђоровић, II, 33), бездушног човека претвара у камен (БВ, 13, 1898, 139 = Ђоровић, II, 12). Али има један редак мотив, у вези са овим атрибутом, и у старинском незнабожачким легендама и у традицији о светоме Сави: то је мотив штапа, или копаља, или шилта који се, *кад је бачен, сам враћа* и долази у руке своје господару. Такво је, у индијској митологији, Индрино копаље, код Германаца Торв буздован (в. J. Grimm, о. с., 3, 264; Е. Н. Меуер, о. с., 158), а можда и *Воданово копаље* (упор. Е. Н. Меуер, I. с.)¹¹. У светосавској традицији спомиње се нешто слично – *штака светогота Саве која долази сама својом господару у руке*: «кад је свети Сава ступио у јерусалимску цркву на врата, спрела га је штака сама, а нико је није носио штака држао», те пред њега стала» (БВ, 13, 1898, 168 = Ђоровић, II, 44). – Све ово доказује да српским светитељима Јовану, Арханђелу и Сави дошта припада штап, или штака, или рђџос (који је могао бити престаљизован у копаље), као атрибут који су наследили од старинског српског бога мртвих.

Од магичних предмета и утвари који се јављају као атрибути светогота 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 = Ђоровић, III, 26; ГНЧ, 21, 1901, 164 = Ђоровић, III, 31).

Да је и тиквица, као и други атрибути, од светогота 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 светогота Саве, петла (в. горе), тако постоје и скаске у вези са крађом његове тиквице (в. скоро сја горе наведена места, и уз то и Н. Шаулић, Српске народне приче, Београд, 1931, I, 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 светогота 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 Слџеву да уочи Светогота Саве сви учесници на заједничкој обредној гозби пију редом вино из *једног врча* говорећи: «овако је свети Сава благословио» (Ј. Поповић, Свети Сава у Слџеву, Слава, 9, 1896, 26 ил = Ђоровић, III, 29 и Ст. Димитријевић, 12). Није, међутим, случајно што је суд за воду, чаша или пехар, или рог за *шаће*, атрибут божанстава која су са незнабожачким претходником светогота Саве сродна: Хермеса (в. Eitrem у Pauly-Wissowa, 8, 760; Scherer у W. H. Roscher, Ausführli. Lex., 1, 2352, и 2426; Raingeard, 427 ил), галског Диспатера (Mac Culloch, The Religion of the Ancient Celts, Edinburgh, 1911, 36 ил), 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 решенијент 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 додати да утврдимо да су са нашим старинским богом сродна, имала такође исти атрибут.

Један од атрибута хтоничних божанстава јесте и *обула*. Међу старим грчким боговима Хермес, готово на свим споменцима без изузетка, има *обулу* – једини он мимо остале грчке богове (P. Raingeard, 397), и та

обућа карактерише га као *xthonicno božanstvo* (P. Rainsgard, 399 и 401). Обућа је карактеристична и за »дивљег ловца« (упор. Jungbauer у Handwörterbuch, 7, 1304), и уопште за хтонична божањства и демоне (в. S. Eitrem, 44). Наша традиција зна за обућке светога Саве, који се спомињу у многим легендама (Ст. Димитријевић, о. с., 75; 113; 116; 120; Ђоровић, III, 28), и за које се често узимају мотиви сакралне крађе (Ст. Димитријевић, 113; 116; 120). Не мање занимљива је и чињеница да се свети Сава јавља као заштитник обавчарског 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 опанцима« (о чему в. доцније, у глави 14 и 15).

Eibüßelle (реч је само о културним епитетима, а не и о евангуелим песничким) и *eißkälte* – два појма која се често поклапају – свакако је имао и наш некадашњи бог мртвих, и ми ћемо у току овога рада имати прилику да се на њих навраћамо. Сада ћемо се задржати само на једном. У Босни, кад упрочеће ветар јаво се често чобаница: »Прођи са Богом бујиниче! У бјелу небуљу ишти 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 културни назив кит' *körnprindov** бујиник. 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 *idenšilčan* са германским *Wodanom*, који се на исти начин појављује у бесном ветру, и који такође има *eibüßell* »бујиник« (»Vegetate«, »Gangleri«, »viator indefessus«, в. E. Mogk у Hoops, Reallex., 4, 561; J. Grimm, о. с., I, 135; Martin Ninck, Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena,

1935, 69 из. Упор. и мој рад »Ђорана Аџфелија« у Sborník praci věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 33). Вечити путник је и грчки Хермес (упор. ипр. W. H. Roscher, Ausführf. Lex., I, 2367; Eitrem у Pauly-Wissowa, 8, 778, за кога смо до сада у више махова утврдили 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 Никола¹⁰; за оба ова свеца, међутим, ми смо видели да долазе у обзир као наследници некадашњег нашег архонског бога. Штавише, свети Никола се у популарним српским молитвама по правилу увек и апострофира као »путник« (упор. Јавор, 1883, 90¹¹, и Sborník praci, о. с., 34). Од других хипостаз наших 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: *žoti yár tis... én obratvr žedž dššlčoteros žiob* – тужи се Хермес својој мајци (Lucian, Dial. deor., 24) – *ós tosoviti křduřeta žuo ždovž křdživn kai křdž tosovitičš žštrčičš dššlčotičševos?*¹² Многе од тих функција објектисује су већ; о другима биће говора у току овога рада. 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«¹³ (E. H. Meyer, о. с., 518 и 379 изд; в. и R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, 256 изд; E. Mogk у Hoops, Reallex., 4, 562). Двословно исто ствари могу се рећи и за грчког Хермеса (упор. ипр. W. H. Roscher, Ausführf. Lex., I, 2366, и Adolf Kleingünther, Прѣтоз křřtčšš, 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 – Ђоровић, II, 18) и да је проналазач многих ствари. Али за нашу тезу од битне је важности чињеница да се свети

* има ли на небу бога јаднијег од мене који сам морам да радим толике ствари и да се ристорем толиким службама?

** »најмудрији бог царољика«

* еуфемистички

Сава јавља као врач који исцељује. Кад се којој жени «развије» пупак, помаже јој се овом басмом: «Свети Сава, зава пупак! Не порад але жене, него порад добра човека. Камена вечера, камена постеља, камен под главу!» (Весник Српске Цркве, 3, 1927, 57 ид = Ђоровић, 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 светог Сава, и против змијиног уједа; *historiola* је врло слична горе споменутој басми приликом болести пупка (в. ГЕМ, 9, 1934, 100 ид). И у том, дакле, погледу подсећа нас свети Сава на *Vodana*, који је – као што га и представљају и књижевна традиција и *Merseburger Zaubersprüche* (E. Mogk u Hoops, *Reallex.*, 4, 562, и E. H. Meyer, 32 ид; W. Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, 299, цитира једну старинску басму у којој *Vodan*, као и свети Сава, лечи *od zmijskog ujeда*) – врач-помогач *par excellence*¹⁴¹, који познаје басме, и чије се име у басмама спомњене. Природна ствар, уосталом, кад знамо да се хтонична божанства, са Хермесом на челу, сматрају за покровитеље и творце врачача (упор. Adam Abt, *Die Apologie des Aruleius von Madaura und die antike Zauberei*, Giessen, 1908, 46 ид; 194; Maybaum, *Der Zeuskult in Boeotien*, Doberan, 1901, 17; 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 сазиња. 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 *theoforna*, днвјата *theofora*, 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 ид) и Ерист Ситиг (*Sitig, De Graecorum nominibus theophoris*, Halis Saxonium, 1911); Ситиг је мишљења да су оваква имена правоисториска; 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)¹⁴², и Световна. Не мању вредност за одређивање имена наших некадашњих божанства имају и *Шојографски* називи. За познавање грчке религије искористићу 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 Норвежанкина Магнуса Олсева (упор. ARW, 31, 1934, 224 ид). 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 Божиј, 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 *Дабог много брже мере душе прожуре*, па сташе мислити како би силу Дабогу 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 вилчестина вукала по земљи, а другом у небо додирало, не би ли и сина Божијег прождро. Али му син Божиј не даде ни данути, него га удари кољем у доњу вилицу и усправи коље, те му се и горња вилица на коље набоде. И како је онда син Божиј кољем вилице развалио, тако стоји и данас, и стајаће веки амин. А све грешне душе што их је Дабог од памтљивека прождро, покуљају из уста и оду са сином Господа Бога на небеса« (Вила, 2, 1866, 642). Скаска је несумњиво дуалистички обојена; праобразца (преко богумилске традиције) треба јој тражити, вероватно, у иранским дуалистичким скаскама (богумилских скаски о уговору између Бога и Сатанале, по коме су живи имали припадати Богу а мртви Сатаналу, било је много, упор. O. Dähnhardt, *Natursgen.* 1, 39 изд; 236 изд; упор. и назву скаску »Господ и Јахудија Бого«, ZNZOJS, 3, 1898, 243 изд). На ту страну упућује нас и чињеница да је борба између сина Божијег и Дабога описана по шаблону који је за оријенталне митове типичан и који познајемо још из вавилонске митологије: бог светлости, син бога Еа, Мардук, напвао 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 изд); према да 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 изд); 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. Главни 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 *прожудре мртве*⁽⁴⁾, »јад неситни« (Петрановић, Епске прјесме старијег времена, 2), – представа која је одувек била популарна (упор. ипр. Catull. c. 3, 14) – и ми имамо, према томе, право да га са овим богом идентификујемо. Да на ово дошта имамо право, доказ је и то што се у једној босанској варијанти споменуте наше скаске, објављеној у СЕЗ, 32, 1925, 381 изд, *место Дабога Јавља светиш 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 Божиј.

Трећа докуменат налазимо у чланку о сребрном цару, од Тих. Р. Ђорђевића (ГЕМ, 7, 1932, 106 изд). 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 Парку, Путовање по Србији у години 1829, Београд, 1891, 83; друга у Подунавци за 1848, 182 – по Т. Р. Ђорђевићу, l. c.; трећа у М. Ђ. Милићевића, *Кнежевина Србија*, 1083 изд; четврта и пета у Т. Р. Ђорђевића, l. c.) везане су све за рудник Кучајну, али да је такво вероване старије и општије, доказ је тај што се за сваки рудник опште верује да има свог божанског или демонског чуvara (упор. Mackensen у *Handwörterbuch*, 1, 1071 изд), или »цара« (упор. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*¹, 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 Кучајве даје рударима руде обилато и колико год желе; али када су они покушали да и његов 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 htonична, 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 Raab - Wissowa, 8, 784). Према томе, сребрни цар има потребне карактерне црте нашег htonичног, националног бога, са којим се слаже и по томе што је *ϕλουτοδοτης*, 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 *Дабог*. Ми из историје религије знамо да се место или елемент у коме неко божанство или демон борави назива често *истим* именом којим и дотично божанство или демон, на пример, код старих Грка, реке Ахелој, Аргутса, Еридан, Риз; острва Атланта, Делос, Скија, Хриза; градови и насеља Атина, Граја, Лазија, Орхомен, Прејан, Хамера; па онда нарочито *брегови* и *владиме*: Акамас, Алким, Акритас, Кодас, Мимас, Оромедон, Пелор, Сарпедон, Тајрет, Твол, и многе друге (упор. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 742 ил., и литературу која се ту наводи. За сличну појаву код северних Германца упор. ARW, 31, 1934, 224 ил.). Исто тако, и наш Дабог је име и брда и божанства које је у том брду.

Према томе, име или надимак и епikleза нашег великог националног бога било је *Дабог*. То нас не изненађује, из два разлога. Прво, што то његово име, које значи *deus dator, dōtor dātor* (упор. Krek, Einleitung², 391, и Niederle, 110) донда потпуно одговара његовом карактеру и функцијама. Друго, што је бог са тим именом био познат и другим Словенима (Русима,

вероватно и Пољацима, упор. Krek, Einleitung², 391 ил. Јарчеково супротно гледиште демантовано је новим документима, упор. Jagic у Arch. slav. Philol., 5, 1881, 4 ил.; Máchal, Nákras, 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 *Даб* или *Даб*, или, најчешће, *громи Даб*. Ми ћемо мало доићи, у глави 14, имати прилике да се уверимо да је старински национални бог, Дабог, када су Срби пријемли хришћанство, проглашен за злог демона и изједначен са ђаволом, исто онако као и пољаски Црнобог. Према томе, ђаво из данашњих веровања, који се зове Даб, није ништа друго него *старински Дабог*. Хипокористична форма *«Даб»* старог је дитума и морала је бити употребљавана још за време паганства, и постала је као *sapientia benevolentiae*. Упор. и форму Пера према Перун.

Од теофорних мушких имена начињених према Дабогу спомињу се у РЈА Даб, Дабша, Дабоје. Пада у очи да се сва та имена налазе само у старим споменицима {за Дабу в. Новаковић, Пом., 57; Дабша је познати краљ босански с краја XIV века, а име се јавља и у XV веку (Stari pisci, 1, 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 Дабих и Дабоних, 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 (РЈА, 2, 216).

XIII

ХРОМИ ВУК И ХРОМИ ДАБОГ

Још одмах у почетку овога рада споменули смо легенду о старинском богу вукова, који вукове о своје дану сакупља да би им поделио храну. Легенда је, као што смо том приликом утврдили, добро позната свима словенским народима (упор. нарочито J. Polivka, *Vičí pastýř*, *Sborník prací věnovaných Tillovi*, Praha, 1927, 159 илд), према томе: она је стара и аутентична; чињеница да је то културна легенда, којој је циљ да објасни људску жртву вуку, још је један доказ нише за њену старину и аутентичност. Такође смо утврдили да је то вуче божанство у ствари старинско српско (есенцијално и општесловенско) божанство доњег света. Њега су, када су Срби (и Словени) примили хришћанство, заменили разни хришћански свети: свети Сава, свети Аранђео, свети Мрата, свети Ђорђе (в. СЕЗ, 31, 1924, 157 илд; Поливка, l. c.; 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 вуц, један нарочити хром вуц (БВ, 9, 1894, 40); исти случај имамо и у легенди из околине Вараждина (*Vajavec*, *Narodne pripovijesti*, Zagreb, 1890, 93 ил, бр. 4). Вучји облик има то божанство и у другим легендама код Валавца (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 *шериоморфном*, *шериоморфном* облику; такав процес прелажења териоморфног божанства у антропоморфно познат нам је и

из других «природних» религија. Из сачуваних наших легенда 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 хром вуц, који им је раније, вероватно, храну и делио; у Валавца (о. с., бр. 2) вучји пастир, који има људски облик, *јаше на вуку*¹⁴ 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 дивлој синији, али она је раније *швармо* била дивља синија, 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 антропоморфизован, веза са вуком задржана је утолико што он сада на њему јаше. Сикретизам старог и новог огледа се и у томе што вучје божанство може по вољи узимати на себе људски облик; у Валавца (стр. 93, бр. 4) хром вуц који сазива остале вукове претвара се том приликом у старца; у варијанти легенде о поједеном чобанину хром вуц, коме је чобанин досућен, долази идућег 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 култури. Тај божански вуц имао је свој култ, па чак и своје празнике; све то сачувано је – у можда мало ослабљеној, али јасној форми – и до данашњег дана. У зимској сезони томе вуку приносе се жртве. На Божић носи се «вуку *вечери*»; 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 доњег света (в. ГНЧ, 41, 1932, 168 илд); носи се на раскршће, које је такође зборно место хтоничних демона (в. E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig

u. Berlin, 1911, 145 id; S. Eitrem, *Opferfritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania, 1915, 121); kada se tu ostavi, vraća se kući bez obzira, *фитлотретти*, што такође спада у хтонични церемонијал (упор. E. Rohde, *Psyche*, 2, 85). На раскршу вук се апострофира: »Ето, увече, вечерај код мене...« (CEЗ, 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 (CEЗ, 7, 1907, 292). О Мратинцима, и о Светој Сави, држи се за *вуки пост* (в. Ст. Димитријевић, *Свети Сава*, 73 id); исто тако чак се и *жерновичи* на дан Светога Андрије, Светога Давида (11. XII ст. кал.) и Светога Игњата (CEЗ, 32, 1925, 377, § 106). О осталим вуџијм 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 Арањела па до Светог Трифуна и. мој рад у CEЗ, 31, 1924, 160 id; 164. У тој сезони, међутим, прослављан је и празник нашег великог националног бога. Иначе, да је у српском паганству бог доњег света имао најпре вуџијм облик, а доцније људски, може се уочити вероватним и аналозијима из других религија – грчке, римске, германске, галске, где је божанство доњег света првобитно замисљено у вуџијм 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 обљавку*¹¹ (упор. Rudolf Herzog, *Aus dem Asklepiion von Kos*, ARW, 10, 1907, 223; S. Reinach, o. c., I, 294 id; L. Maßen, *Das Pferd im Totenglauben*, 236; Philipp Kropf, *Latènezeitliche 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 Мратинцима, приноси жртве, и за чји се рачун празнује читана недеља дана, такође је *хром* (CEЗ, 31, 1924, 163); он се, по тој

својој особини, и назива *хривелан* (CEЗ, 16, 1910, 142), или, код Бугара, *кудулан* (в. Д. Маринковић, *Народна вјера и религиозни народни обичаји*, Софија, 1914, 521 id). Та хромост његова редовно се наглашава не само у српској него и у бугарској и руској традицији (упор. CEЗ, 31, 1924, 162; 32, 1925, 379, § 116; Валавец, стр. 93 id, *passim*; J. Polivka, *Viši pastýr*, *passim*). Али је не само термоморфни бог хром, него је он ту особину задржао и *кара* је *анџрополиморфизирам*. Чобанин у кога се је тај вук, у легенди (CEЗ, 32, 1925, 379), претворно – хром је. Вуџијм пастир такође је хром (в. Валавец, стр. 97). Што је врло важно, и најстарији, најопаснији ђаво хром је («шантави враг» у ZNZOJS, 19, 1914, 147; упор. и CEЗ, 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 предуужио да живи некадашњи наш велики хтонични бог. Најзад, као изубедљивији пример наводимо познатог нашег демона, *хромоза дабу* (в. о њему Вук, *Рјечн.*, s. v. *Дабо*): у томе изразу – како је лепо сачувано и *име* и *главна Шелесна особина* некадашњег нашег Дабога!¹² Слични демон постоји и код Немаца и Француза: то је *der hinkende Teufel*, *le diable boiteux** (упор. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2, 829; Bächtold-Stäubli u. Handwörterbuch, 4, 58 id). Ако је Христова статуа (*раснеће*) 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 угледанима на *Водина* (упркос Борихаузену, која уопште изједначаје Христа са старим германским божанством сунца), са којом иначе има додирних тачака («die Seitenwunde... in der Christus und Odin sich gleichen»¹³, Bornhausen, l. c.), то би био доказ да је код Германаца – можда, у каквој локалној традицији? – баш сам Водина био хром. У једној мађарској скаски јавља се и мађарски старински национални бог као

* хромни ђаво

¹² «рана са стране... у којој се Христос и Водина изједначају»

хромия 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 изда)]. Све то доказ је да је мотив хромости старински и оригиналан⁷.

Због чега је врховни бог хром? Разлози које Грим и Бехтолд-Штојбли наводе за хромост *Њавола* (*Sturz aus dem Himmel, gleich wie der von Zeus herabgeschleuderte Hephäst*) није добар ни када је реч о *Њаволу*, а поготову не важи за хромост *Даболову*. За оцену овога подсећамо да је и Водан био у једно око слеп, а Тир у једну руку сакат⁸. Да ли немамо, можда, у овом случају *иревензивно* ровањење, сакаћење врховног бога, који је, према навичном народном схватању, баш зато што је највећи од свију и нама најскупији, у исто време и у највећој мери урокливи⁹.

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 елиминира, црква је од њега начинила злог демона, противника Божјег. Главни бог из старе вере проглашен је за *Њавола*. Од германског Водана постао је *Њаво* (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2, 767; 847; 860; Simrock, *Handbuch*, 198; E. H. Meyer, *Mythol. d. Germ.*, 59), исто онако као што смо видели да је са *Њаволом* изједначен и стари словенски *Цриобог*.

Ђаво иначе, у паганizmu 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. Scheffelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920, 51); непосредан извор: личност старозаветног сатана; 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* примно у себе, асимкловао 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. *Máchaľ, Nákrtes*, 164). У народним веровањима европских хришћана није он ни онако моћан ни онако безусловно зао какав је био у

* «пад с неба, као Хофест кога је доле бацио Зеус»

Новом завету. Све то довољan je razlog za uverenje da se kroz verovala i tradiciju o ђаволу могу наредити и есентуално реконструирати бића из старе религије. Што се тиче ђавола у српским веровањима и традицији, ја сам једном приликом (ГНЧ, 41, 1932, 223 ил.) нагласио да је његова личност доста сложена, и да је он, према схватањима која су постала под утицајем цркве, представник греха, противник Божиј, непријатељ људски; да се у дуалистичким скалама и легендама јавља као исkonsки противник демијургов; да је у приповеткама из циклуса о *Бреверетном ђаволу* заменио некадашње дијаволе (упор. и J. Grimm, о. с., 852); и да је према народним веровањима исто што и одицетворени 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 (коже 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 лудошје и мало грубље шале на рачун људи)¹¹, подсећа и на старинске шумске и полске демоне (упор. и Máchal, о. с., 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 донета десило. Личност новозаветног ђавола, који је противник Божиј и извор свакога зла, «крвник људски» од почетка *ѡνθρωποκτόνος ὁ ἄν' ἀρχῆς*, Јо., 8, 44), али који је у исто време веома моћан, «кнез овога света» (*ὁ ἀρχὴν τοῦ κόσμου τούτου*, Јо., 10, 31; 14; 30; 16, 11), или чак «Бог овога света» (*ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, II Кор., 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 карак-

тер, и функције, и атрибути, који су заједнички и старинском богу и ђаволу. И ђаво је *црне боје*¹², као уопште хтонични демони (в. ГНЧ, 41, 1932, 195 ил, и М. Петровић, *Божањства и демони црне боје*, стр. 8 ил.), и као и словенски *Црнобог*, и, у извесном смислу, и германски Водан (упор. J. Grimm, о. с., 2, 830). Поред тога, ђаво, односно старешина ђаволовски, *хром* је (упор. ипр. СЕЗ, 41, 1927, №67; 70; 74; ZNŽOJS, 19, 1914, 147; «шпани» коморица се 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 донета света¹³. И ђаво је *вечиши бушњак*: «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. Готер, гл. 11); при томе се често наглашје да је *брзина* којом ђаво путује изванредно велика (упор. ипр. СЕЗ, 48, 1931, 286), исто онако као и код Хермеса (в. S. Eitrem у Pauly-Wiss., 8, 778) и Водана (в. Gölthber, 310). Па онда, као најважнији и увек наглашавана привилегија ђавола је да он има *неизмерна блага*, да је бескрајно богат; у вези с тим он је и *дивљак* [мада – што је хришћански додатак – под тешким условима (упор., поред осталог, «Јефтајева мотив» у народним приповеткама, и Bolte-Polivka, *Anmerkungen*, 2, 329 ил, и, нарочито, J. A. Mac Culloch, *The childhood of fiction*, London, 1905, 418 ил)], дакле: *κλεισοδοτής, δότωρ ὄλων*¹⁴, а то је, као што смо већ видели, била главна функција и нашег врховног бога. Такође је важна и добро позната особина ђаволова да *онга и разуме све*, и да је од свачега мајстор [«зна све мајсторије» (СЕЗ, 32, 1925, 402); његови су свитети «мајстор» (Венац, 14, 1929, 608) и «домишљан» (*ibidem*, 611)] и да је *творца* 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 (Gölthber, 338 ил.) и Хермеса, и, као што смо раније видели, нашег врхов-

¹¹ *дивљак богатства, дивљак добара*

ног бога. Ђаво се нарочито разуме у *лекарствима* [=у народу се верује да су ђаволи учили поједине људе и љекарству» (СЕЗ, 48, 287; упор. још и приповетке типа «Правда и крица», в. СЕЗ, 41, 1927, № 58, и литературу на стр. 521; в. још и ZNZOJS, 23, 1918, 202)] него онако као Водан и Хермес и као и наши свеци за које смо раније видели да су заменили Дабога (свети Арапџео, свети Сава, кума Смрт); ђаволи најчешће лече од очију (много примера у приповеткама типа «Правда и крица»), и у вези с оним занимљиво је да се једна вода у околини Бевђелије, којом се («пре сунчева изласка») лече очи, назива *ђавучком водом* (СЕЗ, 40, 1927, 245), док се иначе такве лековите воде обично називају или именовом познатог Дабоговог заменика, *свештога Саве* (иа пример, две воде у околини манастира Студенице, БВ, 13, 1898, 265 и 303, једна у околини Милешева, и иначе, в. Ђуровић, Свети Сава, III, 1 и 3), или именовом *Видошом* (нпр. СЕЗ, 41, 1927, № 185 и стр. 549), који је, као што ћемо видети (гл. 20), такође једна хипостаза Дабогова⁶. Назад, ми знамо да је главно боровиште ђаволово *доњи свети*, и царство мртвих, а његова главна функција «нађење» и «одношење» (понекад преотимање) људских душа: мада, према тумачењу које је постало под утицајем цркве, у његову област спадају само *зрелне* душе (в. нпр. Вук, Прјесме, 2, 26, 75 ид; СЕЗ, 13, 1909, 447; 41, 1927, 17; 84); за нас је важна чињеница да је он у основи *ψυχοποιός*⁷, и у том погледу сасвим близак Хермесу, Водану, и, према ономе што је горе речено, и нашем врховном богу. Да је ђаво донета наследио тога старинског бога, доказ су и заједнички *атрибути*. Споменута је већ интимна веза између ђавола и вука⁸, а вук је познати атрибут Воданов, и позната хипостаза Дабогова. Исто би се ово могло рећи и о вези између ђавола и *бика*, који се у митологији и веровањима идентификује са вуком. На исти закључак – о сродности ђавола са Дабогом – упућује и веза са *бешлом и коњем*, која је за обојицу карактеристична⁹. Заједнички атрибут је *каби*, у

којој лежи ђаволова моћ, и *обаница*¹⁰. Додирних тачака има још: то је, на пример, моћ претварања¹¹; али је овај пример¹² боље оставити на страну, јер је моћ претварања заједничка и другим неким божанствима и демонима. Назад, од сасвим изванредне вредности је чињеница да се *ђаво још и дан-данас назива именовом*, или *епископом*, *некарањем врховног бога*: то је име *Доба* (упор. Вук, Рјечи., с. в.; РЈА, 2, 216; СЕЗ, 42, 1928, 255; наслов Лезажовог романа, *le diable boiteux*, преведен је на српски, око половине прошлога века, са «хром Доба»), које је у ствари хипокористика од имена *Дабол*, 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 у J. Grimm, o. c., 2, 826; 838), који међутим потпуно одговара схватањима о старинском врховном богу («стари крник»; «стари давалац»), какав је био и германски Водан. Врло је занимљив и старински словенски назив за ђавола *чорш*. С обзиром на то да је познат у свима језицима Западних и Источних Словена, па чак и у полјском (руски: черт; чешки: čert; полски: czart; лужичкосрпски: čert или čart; полјаски: cart), тај назив је, очевидно, врло стар и, свакако, још претхришћански: ако би се он могао довести у етимолошку везу са глаголом *чарош* (како изгледа према Нидерлеу, 34⁷), онда би то првобитно била епислеза не «ђаволова» него *баш Дабогова*, који је, као и Водан, *бог чарања rat excellence*. И кад ствар стоји тако, разумемо 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. леу

⁶ које води душе

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 старшина млађег ђавола, који је украо селјаку комад хлеба, да му га стотруко врати (Máchal, о. с., 168, и Dahnhardt, Natursagen, 1, 263 ид). За доброг ђавола у немачким веровањима упор. J. Grimm, о. с., 2, 851⁷⁰.

Према свему овоме, не може бити ни сумње да је ђаво из наше традиције и веровања, поред осталог што је из старе религије примио себи у део, добрим делом *наследно некарањем наших 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 ид; Ђоровић, II, 88–89). Схватање је свакако старинско, јер је познато и другим народима (за Немце и Французе в. Jungwirth у Handwörterbuch, 6, 604 ид; за Словене Máchal, о. с., 166). Што се ђаволу ова наивка приписује, није случајно. Пре свега, ми знамо да је воденица значе зборно место и за вампире (Вук, Рјечн., с. в. вукодлак), дакле: за припаднике доњета света, у које спада и ђаво. Много је важнија чињеница да се у изминим скаскама (в. Ђоровић, II, 88, 89) поимично ђаво као *шворач* или *промазач* воденице; у народним приповеткама такође се префтуно сматра да је ђаво господар воденице утолико што од њега зависи да ли ће воденица да промеле 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 што 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 божаство сматрано, у времену паганизма, за проналазача и есенцијалног 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, есенцијална и боравиште, једног тако моћног божаства, природно је што се за многе ствари у њој или око ње сматра да имају нарочиту натприродну снагу, и зато употребљавају у врачинама и народној медицини. Позната је напредна снага омаје (= «вода што прска с кола воденичнога», Вук, Рјечн.), која се употребљава и као профилактика (в. нпр. Вук, Рјечн., с. в.), и као средство у врачинама, нарочито љубаном; лом и благо 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 *дисентеријалних* болесника, оних који «много болују а не могу да преболе» (СЕЗ, 50, 1934, II, 1, 8), воденични камен је још и *еџифанија*, *материјализација*, *самога ђавола*. У једној скаси из Самобора каже се да онај који «иде врага зазиват да му да пене» мора ући у магични круг, и онда ће се *над његовом главом бојавиши маински камен* – дакле, очевидно, сам ђаво у виду воденичног камена⁷¹. Још је занимљивији начин на који, како се верује у Банату, вештите 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)⁷². И овде имамо случај да је воденични камен еџифанија, или материјализација, ђавола. Да је и овакво схватање

старо и оригинално може nam послужiti kao dokaz и идентично немачко веровање: у немачким народним приповеткама *Adlaa* се *ђаво*, у облику *воденичног камена*, *изз 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 кољима у воденицу, онда *сељаци* (у Доњем Бирчу) отварају оградe на својим њивама и допуштају да кола иду кроз жито, па чак пред спроводнице износе »пите, уштинке, ракију, као и пред сватове« (Мил. С. Филлиповић, *Моба за тешке транспортe*, 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 *невредни предмети* (*staffum regis* = биљекташ; *чекан*; разнo оружје; прстен, итд.), које спомиње Hans Vormeldelde (*Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten*, Giessen, 1923, 21 итд.), 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 власт¹⁰. Многобројне *скаске* у којима се говори о *загонетној, супрнормалној 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* изведемо онде *известне 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* *намерно* *ђаво*» (СЕЗ, 19, 1913, 375). У народним *умотворинама* *ковач* и *ђаво* често се *идентификују*: према неким *етнолошким скаскама* које *објашњавају* *слику* на *Месецу*, на *Месецу* *наместен је* *ковач* (в. примере у СЕЗ, 41, 1927, 510), док је, према *другим скаскама*, *ту наместен* *ђаво* (ГМЗ, 19, 1907, 313 ил; упор. у овој вези и *скаске* у Dähnhardt, o. c., 3, 493)¹¹. У многим *другим скаскама* и *причама* *ковач* се *јавља* као *раносправан партнер* *ђаволов* (упор. на пример, СЕЗ, 41, 1927, № 29 и стр. 309). *Ковачки занат*, *значе*, *раде* *искључиво* или *готово искључиво* *Цигани*, и код нас¹² 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* (*γυρτος*) *значи* и *ковач*. *Цигани*, *међутим*, и по својим *домаћим* и по *туђим традицијама*, *воде* *порекло* од *ђавола* (упор. СЕЗ, 14, 223, и, нарочито, Тих. Р. Ђорђевић, *Наш народни живот*, 7, 125 итд.). У *једној* *нашој* *народној* *приповетки* *старишина* *ђавола* *назива* се *просто* *церибишом* (Шаулић, *Прип.*, 1925, № 2), а *церибиш* *значе* *значи* *Zigeunerhauptmann*, *dux Zingarorum* (в. Вук, *Рјечн.*, s. v.). Према *другим скаскама*, *међутим*, *ковачком занату* *научио је* *људе* *coetili Sava* (в. БВ, 13, 1898, 155 = Ђоровић, II, 71). *Зар* не *бисмо*, код *таквог* *стања* *ствари*, *смели* *претпоставити* да је у *старијим скаскама* о *проналазку* *ковачке вештине* *улогу* *светога* *Саве* и *ђавола* *имао* *Дабол* – да је, *дакле*, *тај* *наш* *национални бог*, *пored* *осталих* *својих функција*, и *pored* *тога* *што је* *био бог* *рудника* и *руда*, и *баш* *због* *Шола*, *сматран* и за *бога* *проналазача* и *заштитника* *ковачке вештине*? *Поучну* *аналогiju* *имамо* и у *чињеници* да је *демонски* *ковач*, *односно бог-ковач*, и у *европској* *митологији*, и на *северу* и *југу* *Европе*, *хром* (*ход* *Германаца* *то је* *Völundr*, код *Грка* и *Римљана* *Хефест-Вулкан*), а *хром* *је*, *као* *што* *смо* *видели*, *баш* *главна* *карактеристична* *особина* *Даболова*¹³. Тако *може* *бити* од *интереса*

и један детаљ из традиције српских Цигана; наиме, цигански »културни херој« (како га је сасвим тачно назвао М. С. Филиповић, ГЕМ, 8, 1933, 101), Азретн Даут (= Давид), проналазач је ковачког заната и »пран 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 именован *Види*¹⁶, а то је, као што ћемо довије видети, једна од епиклеза Дабогових.

У ковачници, изузетно велики углед има и *наковњак*. Већ и сам начин на који се наковњак прави (он се кује ноћу, и то у суботу, кад је пуни месец; ниједно женско не сме да је присутно; кују га девет помагача, СЕЗ, 42, 211) ставља га у ред мистичних, натприродном сватом испуњених предмета. Што се ковачи у њега куку и на њему закљичу »као на јеванђељу« (СЕЗ, I, с.: Тих. Р. Борђевић, о. с., 7, 19; упор. и Вук Врчевић, Српске народне приповијестке, II, Дубровник, 1889, стр. 87), то би се још дало објаснити тиме што је сваки алат за свога занатлију светиња. Али се за наковњак 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 саопштене Милорада Недића). Још је занимљивији обичај да уочи недеље и празника »ковачи међу запаљену воштанцу на наковњак, који каде, и ту се моле Богу« (СЕЗ, 42, 266; упор. и М. С. Филиповић, ГЕМ, 8, 101, Тих. Р. Борђевић, о. с., 7, 19), а на Божић га чак каде и предвајају вином, »као бадњак« (СЕЗ, 42, 211). Поред тога, постоји један занимљив обичај, који се практикује на целој широјој територији од Алпа и Чешке, па преко Балкана чак до јужног Кавказа; да, наиме, сви ковачи једног одређеног дана дупе чекићем у наковњак, тобоже да би утврдили или обновили ланац за који

је везан ђаво или какав сличан демон, који тај ланац преко целе године глате, и у том га је тренутку готово преглато (упор. Weiser у Handwörterbuch, 1, 359, и Axel Ofrík, Ragnarök, 234 ил.). И обичај и објашњење су, с обзиром на околну распрострањеност, свакако врло стари; они су, уосталом, били познати, на пример, Јерменима још у V веку, и извесно су још старији (Ofrík, 238). Код Срба раде то ковачи на Бадњи дан, тобоже да би притврдили ланац којим је окован Дукљан под Везировим мостом¹⁷. Према тумачењу Олриковом (о. с., 240 ил.), прави циљ ударању чекићем је чисто антропајски: да се од наковња, и из његове околине, одатла зао демон, или зли демони. Независно, међутим, од тога какав је прави циљ овом ударању¹⁸, ми из српског материјала видимо да се свечано ударање чекићем врши на *Бадњи дан*; али исто тако на Бадњи дан наковњак се и кади, прелива вином, пале му се свеће – једном речју, *чини кулш*. Ова ствар утолико је значајнија што се (као што ћемо мало довије видети) баш у ово исто време *бросалаво* и *Дабогов празник*. То све имало би да значи да је и наковњак, 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 наковњак, како то ковачи при своје 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 саопштене Милорада Недића).

И *ђаво* је, дакле, мада у негативном смислу, један од наследника врховног бога у нашем паганству; из чињенице да је он и код других Словена сматран покоткад и за *доброг* демона (в. Máchal, 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, чиниен чак и *ку-рш* («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 (Máchal, 169) назива именом дигљко – 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 неопредно пред ослобођење и уједињење, али већ и много пре тога, кружила су по нашем народу пророчанства која су говорила о провасти туђинаца утљетача 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 ђудству и, најзад, о бољим данима, о златном веку који ће иза тога настати. Нарочито се много говорило о такозваном кремманском 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 саопштено је кремманско пророчанство и Казимировић,

* »У Словенском манастиру између 70 слика десет представљају ђавола.« – »Уз сва мржњу према ђаволу Рус је увек стрпан да му укаже сву лажу.«

509; 517; 519 id; у таквој се форми налази оно и у усменој традицији – али који се верно, у неприкоснојеној фразеолозији 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. Предавају 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»¹⁰).

3. Непријатељ ће бити уништен или протеран. Настаће златни век («мртви ће жалити што нису више живи»; упор. Казимировић, 520).

Креманско пророчанство, 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 предказање 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 кремански пророк, Тарабић, био и честит и лојалан човек и да је, према једнодушном уверењу свију који су га познавали, осећао доиста пророчко надањуће. Шта би онда оно требало да буде? Др Светозар Стевановић причао ми је¹¹ 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 споминвао – било је, дакле, самостално: по томе пророчанству, покорењу 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. Б. Милашевић (ЖСС, 82 изда) од разних својих савременика (упор. 82¹) дознао о пророчанству (или пророчанствима) старца Стања из Васојевића, који је, према традицији, живео у XVIII веку. У пророчанствима говори се, углавном, о пропасту Турака и ослобођењу српскога народа, па се, између осталог, каже и ово: «Јавиће се један црни човек оздо од утока Лима... у Дунав. Тај човек ће се звати цар у обанцима. Он ће много српскога народа ослободити од Турака... Дотае ће много несрећа бити... Они које ослободе живеће лијено... 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 победити... 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 вигде веће бити!»... И тако даље. Оваквих пророчанстава вероватно да би се могло наћи још¹². Јасно је да сва она говоре исто: ослобођење од туђинаца угњетача и златни век који иза тога долази. ¹⁰Чак се слажу и у детаљима, у фразеолозији, у свечаном тону. Очевидно је да ту не може бити говора о визији, о личном доживљају појединца, него свему томе треба тражити извор у афемалистичким схватцима, тежњама, традицијама целог народа. Ствар, дакле, не треба рачунати у окултне појаве, већ она припада *народној религији и фолклору*.

Према свему овоме, креманско и слична пророчанства, и по свакој цели, и по форми, и по апокалиптичком тону, спадају у позната *месјанска 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, зарату-

стровског Саошијанта, и мистичног детета у четвртој Вергилијевој еклоги, па све до Фридриха Барбаросе, и даље⁶¹. 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 тачке⁶²; онда се јавио спасилац, месија, *ототр*; 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 aufstehen, damit sie Anteil erhielten an dem Guten*⁶³ (Hugo Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder*⁶⁴, 1, 50)⁶⁵. Остала паралелна места из митологије европских народа навео сам у своје раду *Poetae Serborum epici quid et de interitu et de renovatione mundi sibi finxerint* (Прилози за књиж., 18, 1938, 481 изда). Све, дакле, говори за то да ми за креманско пророчанство треба да тражимо објашњење у оквиру других месијанских пророчанстава.

Оčekивања 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 познатој традицији, није умро, него се само повукао, заједно са својим Шарцем, у неку пећину, или на неко острво, и ту «чека своје време»: кад «куше час ускрснућа свега племена српског» (Срета Ј. Стојковић, *Краљевић Марко*, 1928, 443), онда ће се јавити Краљевић Марко,

«сбраће све Србе под један барјак и пред њима јуришати на Турке... и истребиће душмане» (Вук Врчевић, С. и. прип., Београд, 1868, №230), или ће их протерати «преко сињег мора» (Војиновић, С. и. 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; *ZNZOJS*, 19, 1914, 354 изда, и R. Köhler, *Arch. f. slav. Philol.*, 1, 1876 = *Kl. Schriften*, 1, 411. Понеки моменти причају се свечаним алокалептичким језиком (нпр. у *ZNZOJS*, 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 хром и човек из народа који ће доћи на беломе коњу и донети Србима слободу и славу. Да то није нека одређена историјска 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, *ототр* 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 чинице да он чак ужива, или да је раније уживао, и *куш*. Јасно је, према свему томе, да «човек на беломе коњу» такође треба да буде или нека митска личност или какво старинско божанство.

Ми смо на најбољем путу да ову заговетку решимо. «Човек на беломе коњу», из креманског пророчанства, који треба да донесе слободу и срећу своје народу, ко би могао бити други него *некарашње вртосно 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

⁶¹ «тврдо да живи желе да покојнице устану да би добиле удела у добру»

његов национални бог?⁶⁰ – 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 месијина: у Станевом пророчанству спасилац је цар у *обанцима*, и ако би ко схватио ствар рационалистички и у тим обанцима хтео да пронађе алузiju на, можда, ултрадемократско порекло спасиоцево, можемо одмах подсетити да су опанци и атрибут саега Сава (упор. Ст. М. Димитријевић, Свети Сава, 75; 116; 120), и Ђавола (СЕЗ, 41, 1927, № 42 и напомена), а они су наследници врховног хтоничног божанства; такође и атрибут вампира (ZNZOJS, 10, 1905, 25), који је, као што ћемо доцније видети, минијатурна слика, и сродних, 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 одговарала својим 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 ида), и војска нашег врховног божанства могла би бити црна зато што ту боју имају уопште становници доњег света (в. горе, гл. 7 и 8⁷). У овој вези треба можда протумачити и израз из пророчанства Станева »доћи ће Црнокапа и Црногаћа к нама« (Михлићевић, о. с., 84): капа је, као што смо горе видели, један од главних атрибута врховног хтоничног божанства. – А да су некадашњи Срби – из времена када су се оваква месијанска пророчанства формирала – могли доиста рачунати на конкретну помоћ својих покојних предака, из 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 саллезенике (в. мој рад »Клицање предака«, *Šišićev zbornik*, Загреб,

* мртвачка војска

1929, 651 ида); исто тако и у веровањима у такву интервенцију код народа нама сродних⁷¹. – Најважнији, међутим, разлог који нас гони да креманског спасиоца идентификујемо са нашим врховним богом – јесте чињеница да је он *хром*. Због чега би он то био? Очејидно, 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 кремански спасилац и на *белом 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*, 1, 128; E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen*, 383 ида; и др; за Световидовог белца в. Saxo Grammaticus XLV, p. 564 Holder – С. H. Meyer, *Fontes histor. rel. Slav.*, Berol., 1931, 51, 17). У једној нашој култној легенди (Н. Шаулић, Срп. нар. приче, Београд, 1925, стр. 134) вудина дели храну »човек на белу коњу«, а ову улогу ипаче, као што смо раније (у глави 2) видели, *има нико други него баш наш старши дејо*⁶². Такође је занимљива чињеница да на благо законано у земљи (а са њим, као што смо видели у глави 12, располаже бог *κλυτοδότης*, Дабор) скреће пажњу људима у сну »светац на белом коњу« (в. ГНЧ, 14, 1894, 206⁶³).

Најзад, да божанска личност из српског месијанског пророчанства доиста није нико други него некадашњи српски врховни бог, наћи ћемо потврду и у миту о Краљевићу Марку. Видели смо већ да је у једном делу традиције *Марко* означен као апокалиптички спасилац. Међутим, исто овако месијанско пророчанство какво наш народ узима за Марка, узима немачка народна традиција за носиоца кифхојерске скаске, за Фридриха Барбаросу (и друге веке 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 кифхојерске скаске толико је велика

и упадала⁹) да се, пошто не постоји вероватноћа позарице, 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 Словенима¹⁰. Од велике је важности, међутим, чињеница да Фридрих Барбароса, у кифхојзерској скаски, првобитно није био нико други него баш исти познати алтер едо нашег врховног бога, *Vodan*¹¹; и онда је најприродније аналогно 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 »Торана Анђелија« (Sbornik prací věnovaných Václavu Tillovi, Praha, 1927, 35 ид); поред ствари која сам у томе чланку споменуо, у обзир долази, свакако, и Маркова веза са Шарцем, која је толико присна да га Шарца прати чак и на овај 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 пекар и тикаца светогос 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. Ј. Стојковића, 28 ид; даље ZNŽOJS, 19, 1914, 373) него и као старац.

Месијанска делатност нашег националног бога свакако је његова највиша функција – завршни степен у његовом развоју. Она, међутим, претпоставља да је делокрут нашега бога, с временом, био проширен, и да је он, поред осталих његових функција, поред тога што је био *ψυχοποιός* и општи *διοτвр έδων*, по сили прилика, онда када је његов народ пролазио кроз дуги период ратова, било одбранбеник било освајачки, постао и *bos ratho*, као и германски *Vodan*, 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 *Vug* како се враћа из рата [Вук, Пјесме, 5, 164: »Војевао бели Виде, колело! Три године с крети Турин, А четири с прип Угри. Каде Виде с војске дође, Седе Виде да вечера«, итд. »Бели Вид« спомиње се и у *refrenima* божаних 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 (»јакн Вид« – Нидерле, 142), међутим, познато је *словенско рашко 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 победоносни, ослободилачку борбу против Турака, замисљен је тачно према образцу некадашњег бога рата (упор. нпр. типичну слику како Световид »in equo... adversum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur«*, Saxo Gram., l. c., а Марко Краљевић (у илустријој пећине) »чека згоду да на Шарци уздиже... и сабере све Србље... јуриша на Турке... и истријеби све душмане« (В. Врчевић, Срп. нар. приповијетке, Београд, 1868, № 230)]. Најзад, није без значаја и овај податак. Наш народ, када жели да сазна хоће ли бити рата, и данас још гледа у плаћку, 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 Каталунским пољима, и Атила, који, »diffidens corporis suis, metaens inire conflictum, statuit per haruspices [да ли можда Словене у својој војсци?] futura inquirere. Qui more solito nunc pecorum fibras, nunc quasdam venas in abravris ossibus intuentes Hunnis infausta

* »веровало се да на коњу ратује против непријатеља својих светиња«

denuntiant* (Jordanis, De orig. act. Get., 37). Није случајно, међутим, да се свечано и – може се рећи: *обавезно* – гатање у плетку о томе да ли ће бити рата и каква ће му бити исход, врши *баш о Божићу* (в. Вук, Рјечн., 4. в. плеће; В. Врчевић, Три главне народне свечаности, 38), дакле: у време када је, као што ћемо видети у идућој глави, прослављан празник некадашњег врховног бога.

XVI

БОЖИЋ И БУРЂЕВДАН

У српском народном календару има велики број празника који, по својој садржини и циљу, и по своме карактеру, припадају претхришћанском времену; да је то донста тако, можемо утврдити колико на основу унутрашње анализе њихове толико и из полударања њиховог, временског и садржајног, са празницима из других претхришћанских религија¹⁵. 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 годиње мртвачких празника, и приватних и општих; датума 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, изд. и M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2, 1910, 83, изд), значај 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 хероју или божанству које је апстракција, плерома свих предака и свих мртвих, господар доњег света? Ми, уосталом, и знамо да су у старим религијама донста постојали такви празници: нека су само споменути празници хтоничнога Зевса (Ζεὺς Μετῆγυος, в. L. Deubner, Attische Feste, 155 изд), Хермеса¹⁶, Диониса, Димитре, Хекате (в. Deubner, о. с., 112 изд; 93 изд; 40 изд;

* «не удајући се у своју војску, бојећи се да започне битку, одлучио је да преко гатара испита будућност. Она, на уобичајен начин посматрајући час дроб (закљаних) оваца час жале на сеструганим костима, објаве Хунима несрећу.»

M. P. Nilsson, Griechische Feste, 258 изд; 311 изд; 394 изд). 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, *целерома* предака једнога племена. Митски предак је локално хтонично божанство, док бог домета 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 *sapetus deus*, трачки Хермес, а који се још увек називао *фроч*). Из старих грчких аналогија довољно знамо да су о празницима хероја радо прослављани и празници богова²⁴, и обратно (упор. Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, Giessen, 1912, 492).

У тражењу есенцијалног празника нашег врховног бога, ми ћемо узети наша испитивања у првом реду за празнике *мртвих*, јер је наш *sapetus 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 Светога Јована нема ниједног народног празника²⁵ који не би имао или искључиво или бар претежно хтонични карактер²⁶. Празници намењени душама почињу са Михољданом (упор. мој рад »Два празника из животног култа«, Глас, 153, 1933, 27 изд), а кулминирају у Бадњем дану и Божићу – највећем празнику намењеном душама²⁷; 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 основица 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. Назад, ми смо, у овој сезони, већ констатовали један празник бога домета 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 замисљан у животноском 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 Бадњем даном стоји ствар другачије. Бадњи дан је, додуше, у првом реду и првобитно празник намењен душама предака²⁸, али, поред тога, прикупио је он и друге неке празнике и извршио њихову ликвидацију, и послужио као жига 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«, »полић«, »живина«, упор. СЕЗ, 31, 1924, 155), увек јављају у множини, истичу се о Бадњем вечеру, и у целој божјинској 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 *хотрол* – намењене и мртвима и Хермесу (в. нпр. Deubner, о. с., 112 изд). Од фетиша врховног бога долазе о Бадњем вечеру у обзир, као што смо видели (гл. 10), *секира* и *вериге*; од демона у животноском облику *вух* (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 оваког схватања и о нашем врховном богу бити, у зимској сезони, највише трагова, јер је тако схватање преовлађивало пред крај паганизма, дакле: у времену које нам је најближе. И таквих трагова доста има, само они, на жалост, нису

увек сигурни i јасни, јер је некадашњег врховног бога често сменено хришћански Бог, па је, с обзиром на идентичност имена, тешко разликовати паганско од хришћанског и старо од новог. При свем том, ситуација није безизлазна и ми ћемо у данашњем фолклорном материјалу, у обредним песмама, које често садрже претхришћанске елементе, у здравницама и инвокацијама, наићи на оригиналне старинске 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 спремна и жртва сасвим у духу паганских схватања (упор. нпр. Катул, 64, 384 ил., и мој рад у СЕЗ, 31, 1924, 10 ил.). Бог, или Божић, или дедо Божић⁹, 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 понављањем приликом очекивања божанске епифаније (упор. Hermann Kleinkecht, Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes, ARW, 4, 1937, 297), када мајке на Бадњу дав говоре деци да је »Божић близу и да ће до вече 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 хтонички бог, као иначе хтонички демони, на пример Сујаје (СЕЗ, 41, 1927, 436; 485; 489) и Чува (СЕЗ, 14, 1909, 240; упор. и ГЕМ, 6, 1931, 6), улазе у кућу кроз таван и кроз одак – налази своју потврду и у култу: када о Божићу полажењик уђе у кућу, он »приђе огњишту и, гледајући уз одак, трипут прочара главном по ватри, говорећи: Боже ђомола, кол'ко искрива тол'ко овчина« итд. (СЕЗ, 19, 1913, 69). Своје присуство објављује он лупањем (познати почетак божјих песме »Божић, Божић бата« = лупа, Вук, Рјечн., з. в.; Вук, Пјесме, 5, 197: »Божић ишћабом бата«; В. Врчевић, Три главне народне свечаности, 24: »Божић бахом бата«) – исто онако како то

уопште раде старинска божанства и демони (упор. ПИЧ, 41, 1932, 196 ил.). Бог или Божић сасвим прописно бива позван на вечеру: »Хајде, Боже, да вечерамо« (СЕЗ, 7, 1907, 290), или: »Хајде да гу њакме дедо Вужикј на вечера« (СЕЗ, 40, 82). Први комад колача, или чешнице, или хлеба, доми 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 ил.; 229 ил.) намењује се такође Богу (в. нпр. СЕЗ, 7, 1907, 119). Очеvidно је, дакле, да смо о старинском Бадњем вечеру, онемо које је претходило хришћанском, имали епифанију *стариноског бога*, у вели с обредном жртвом – епифанија и теоксенија обично иду заједно, упор. M. P. Nilsson, Griechische Feste, Leipzig, 1906, 419 ил. и Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Giessen, 1910, 107 – на којој он узима учешћа. Од значаја је и *молишња* коју домаћин говори када се унесе бадиљци; он се том приликом обраћа Богу и Богоматери, па онда свом крсном имену, и најзад од синх светаца једино још светоме Николи¹⁰, *кога у молишњи свестрофора као бубиљика: видели несмо, међутим, да је свети Никола један од наследника нашег великог националног бога, а да је бубиљик несумњиви карактеристични атрибут тога бога.*

Исто тако, изузетна почаст која се о Бадњем вечеру и Божићу указује *чобанину* («чобанина држе ту вечер као највећег госта и ништо му неће ништа нажао учиниети», ГЗМ, 6, 1894, 379; упор. и СЕЗ, 50, 1934, индекс з. в. чобанин), такође, можда, указује на некадашња култ врховног бога у божјој сезони. Не треба заборавити да је о Божићу, и код Срба и код других Словена, нарочита жртва приношена *буку* (в. горе, глава 13; за Полаке в. M. Murko, о. с., 108), а вук, који је првобитна форма врховног бога, био је и по словенској и по индоевропској традицији (O. Dähnhardt, Naturglauben, 3, 295 ил.; 297 ил.) *чобанин* овцима, као што је чобанин, θεός νόμιος, и доцнији антропоморфни бог. Почаст која се о Божићу указује чобанину остатак је, дакле, култа томе богу чобанину. – Осим тога, да је у божјој 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 чоџаница: »Прођи с Богом, *Пушине!* У бајелу недељу нити сам ткала ни прела« (ГЗМ, 14, 1902, 157). *Пушник* 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 доњег света), а исто тако и за време од Бадњег вечера до Светог Јована (СЕЗ, I. 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 Богојаваљења *ђаволи* су у покрету и несметано иду по земљи (в. нпр. СЕЗ, 14, 1909, 7; 19, 1914, 11 и сл.); над људима, у то време, има власт «нека авет, караконшула» – демон који није нико други него новогрчки главни калекандар, или *κοιτοδοξίτης* («хромни демон»), познати демон из божићне сезоне (в. Bernhard Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, 153; J. C. Lawson, *Modern Greek folklore and ancient Greek religion*, 207), који је, међутим, словенског порекла и који је у ствари девоседирани бог доњег света (упор. мој рад *De daemonibus quibusdam neohellenicis 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 штетити (упор. Милућевић, ЖСС, 137 и сл.).

Зимски празници⁶⁰ 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 *θεός υἱός*, имао је, поред зимскога, и свој пролећни празник у вези са жртвама у стоци, и у људским жртвама. Празник је доцније пренесен на светога Борђа. О томе је говорено раније, у глави 9.

XVII

КУЛТ

Из традиције и обичаја дају се реконструирати извесни детаљи из културно-некадашњег нашег врховног бога.

Централно место у томе култу имале су људске жртве. То, уосталом, можемо само очекивати. Јер најскупља жртва¹⁾, 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 целог народа: и како сваком божаству припада жртва првенствено из његове области – Димитри жртва у житву, Диониси у вино, Пану у ситној стоци – природно је да богу живих и мртвих људи припада првенствено људске жртве²⁾. Поред тога, Дабогу припадају људске жртве и као највећем хтоничном божаству: према једном истраживачу, Е. Мадеру, људске жртве и постале су у оквиру жртвачког култа (в. Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern, Giessen, 1915, 4 ил.). Као поуцну аналогију из религија које су са нашом сродне, можемо навести да су и Германци своје врховном богу, Водану, са којим је, као што смо видели, наш Дабог идентичан, жртвовали људе³⁾. 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 стварности⁴⁾.

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 ил.) да су у давној прошлости приношене жртве вуку, »хромом« вуку, а хромји вуц је, као што смо видели горе (глава 13), терноморфна хипостаза Дабогова. Исто тако, не може бити случајно што се ова људска жртва везује за празник светог Саве, па онда такође и за празник светог Аранђела (в. БВ, 9, 1894, 40) и светог Мрате (Караџић, 2, 1900, 40): видели смо, наиме (глава 4), да су и они свеци у ствари заменици Дабогови. У једној народној легенди (БВ, 12, 1897, 120 = Ђорђевић, II, 39) родитељи приносе светилу Сави дете на жртву. О људским жртвама које народна традиција везује за личност светог 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 надутачко и нашироко о људској жртви – о сину кога је отац заклao састоме Ђорђу (упор. и сличну бугарску легенду у Маринић, Народна изра, 450). Сви је једнак и, како се даје закључити из његовог, свакако опширног, имена *Првац*, првенца; да ли можда имамо овде тамну успомену на жртвовање *првенца*, на које има алузија и од чега има супституција и у нашим народним обичајима (упор. СЕЗ, 31, 1924, 41 ил.)? Да ово претпоставимо, даје нам још права и паралелан пропис да се о Ђурђевдану жртвује мушко јагње *које се брво у брочеће ојагњило* (Маринић, о. с., 449); а да се све почетно, прво, жртвовало Дабогу, можемо закључити и из прописа (иа пример, у Банату) да први залагај и први гутај ваља бацити ђаволу (Венац, 14, 1929, 609). Људске жртве приношене су и *Тројану*, који је, као што смо видели,

jedna od hipostaza Dabogovih; pored onoga što je o toj stvari govoreno u vezi sa svetim Borflem (gore, glava 9), podsećamo i na mesto iz M. B. Milibezanina, Kneževina Srbija, 423: ... »nar Trojan, koji je imao tri glave, od kojih je jedna jela ljudi« ... – Dabog dobija ljudske žrtve i kao bog blagi koje je u zemlji; da bi se takvo blago otkopalo, mora se na žrtvu primiti ljudsko biće, човек или дете. U narodnim verovanjima i u tradiciji ima mnogo primera za prave ljudske žrtve, или za њихове сублиституције (упор. нпр. Мил. Р. Веснић, Празновернице и злочини с нарочитим погледом на празноверну о закопаном благу, ГИЧ, 14, 1894, 176 ил; 207); чак су се овакве људске жртве приносили, 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 ил). 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).

Jedna специјална форма људске жртве нашем националном бугу јесте жртвовање злочинца. Да је јавна смртна казна над злочинцима била сакрални акт и да је сматрана доиста као жртва бугу, о томе имамо примера код неколиких индоевропских народа: за Римљане, код којих кривич део *pecabatur** (в. O. Schrader, Reallexikon, 2, 489 ил), а овај који краде пољске плодове *Cereri pecabatur*** (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., 6, 16: »supplicia eorum, qui in furto aut atrocino aut aliqua noxia sint comprehensi, gratiora dis immortalibus esse arbitrantur***»; за Германце то је утврдио Карл фон Амра

* биче убијан (као жртва) бугу

** биче убијан (као жртва) Церери

*** »сматрају да је бескрвним боговима милције приношење на жртву оних који су ухваћени у крађи или у разбојничку или у некој кривичи«

(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 ил, 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 *středlajem*, каква је у Србији пре рата практикована. Процедура је, као већ код старих Грка (упор. Fr. Schwenn, о. с., 28), изгубила још одано свој првобитни култни значај, али религијско порекло појединих прописа и данас је јасно. Оваде ћемо, сасвим укратко, споменути неке појединости. Наиме, што се злочинци приликом изјекције *несују очи*, то би био доказ да је ово доиста жртва, *ексцизијаборна* жртва, која је култно нечиста, па јој се зато безизајем очњу одузима могућност да нас својим погледом окаља у култном смислу⁶⁰; што се држи на *белом хлебу*, којом му се приликом служи богата гоomba и испуњује свака жеља, то нас још подсећа на припремане људске жртве о Сатурналијама и о празнику Саксеја (в. W. Weber у ARW, 19, 1919, 317; C. Clement, 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)⁶¹; најзад, што се осујењив пред раку доводи *веза*⁶² и што му се ту, пред само погубљење, *дреше везе*⁶³ – зар не то не подсећа на обавезно везивање и дрешење ногу мртваца, пред улазак у царство националног бога? (в. овај рад, глава 6 и 18)⁶⁴?

Остале жртве Дабугу, 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 *колочу*; 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 smo videli, htonično božanstvo. Prirodno je da se ove libacije vrše, u vrlo svečanoj formi, o praznicima predača, kojom je prilikom svoj udeo, *naševši* udeo, dobijao i naš *summus deus*: o Božiju i krsnom imenu, na onda o vrlo važnom prazniku iz domaћeg kruga kakav je svadba; ali isto tako, u razblaženoj formi, o svakoj svečanoj gozbi uopšte. Podizame u slavu, napijaње u slavu Božiju, sa gledišta istorije religije, potpuno je isto što i germanski Minnetrunk, koji je napijan i prećima i bogovima, u pravom redu Vodanu (za Minnetrunk v. E. Mogk u Hoops, Realexikon, 3, 227 id, i Maskenring und Handwörterbuch, 6, 375 id); drugu ne manje zanimljivu paralelu ima to napijaње u starogrčkim libacijama koje dobija θυιατός θιαίων (v. Karl Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, Giessen, 1910, 24 id), i ova druga analogija značajna je zato što se θυιατός θιαίων* identifikuje sa najvećim božanstvom domaćeg sveta; u starinskoj grčkoj religiji on je isto što i Ζεός Μελλιος (v. Cook, Zeus, II, 2, 1160); u sinkretizmu identifikuje se on sa Хермесом (v. R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig, 1904, 28 i 284); v. takođe i J. E. Harrison, Themis², Cambridge, 1927, 294. Kod nas, o krsnom imenu, pri ustajaњу u slavu, prva zdravica napija se u slavu Božiju (v. npr. M. Ђ. Милићевић, ЖСС, 153; Вук Врчевић, Три главне народне svečanosti, 95 id; Н. Беговић, Житот и обичаји Срба граничара, 39; СЕЗ, 14, 1909, 200, и др.), a друга за часне креше и крсно имена (Милићевић, 153), или за свеце Боже (СЕЗ, I, c.), и др. О свадби прва здравца такође је у славу Божеју, a друга за све свеце (Врчевић, o. c., 225; Вук, Црна Гора и Бока Которска, 85 id.); и да је овај обичај веома стар и, свакако, још заједнички индоевропски, доказује чињеница да су на ову исту адресу – најпре врховном бугу, на онда прећима, τοῖς Ἱεροῖν – напијали здравце још стари Грци (v. обичан материјал у А. В. Cook, Zeus, II, 2, 1123 id). О Божију пије се у славу Божеју. И Божић и крсно име,

* добро боžанство

међутим, познати су празници предака; свадба је такође домаћи празник, o коме су све жртве упућене прећима. Бог који се на првом месту апострофира несумњиво је старински национални бог. Занимљиву аналогију имамо у култу Световица, који је summus deus Западних Словена (v. доле, глава 20) и са Дабогом идентичан, и коме се, o његовом прazнику, такође излива вино, уз обилатну здравцу, која нас по саржини подсећа на наше здравце¹⁹.

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 етнологији. Најјаснија жртва свакако је чесница. То је *оберна* жртва, од које при комад добија Бог, или се цела намењује Бугу (СЕЗ, 19, 1913, 76), a остали комади поделе се стварним или замисљеним учесницима на гозби («кући», на 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 «милијау се на Божић с чесницом, то јест, узму двојица чесницу, па је окрећу међу собом и пита један другог: Милаш ли се? (то јест, помисли ли се иза чеснице). Онај му одговори: Милаш мало. А овај при онда рече: Сад мало, a догодине нимало (то јест, да роди жито добро, и да тако величка буде чесница да се нимало не помисли иза ње» (Вук, Рјечн., s. v. милати се и Бог). Исти обичај забележио је, у другом крају српског народа, Јастребов (Обичаји и пјесни турецких Србова, 1886, 41) – значи да је био обичај српски; a из готово идентичног обичаја код Малоруса (v. L. Leger, La mythologie Slave, Paris, 1901, 82; F. Naase, Volksglaube und Brauchum der Ostslaven, 115) види се да је он, вероватно, био и обичај словенски и, у сваком случају, претхришћански. Да је то доista тако, доказује нам сасвим сличан култни обичај забележен у словенском пантеону. Реч је о периодичној годишњој жртви на острву Рујану (Rügen) – o великом колачу који у име целог народа приноси свештеник. «Placenta quoque mulso confecta» – преча нам Saxson Граматик (Gesta Danorum, 14, p. 564 Holder) – «rotum-

dae 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 *Sveithonigu*, а Светоид је исто божанство које и наш Дабог; и кад се наша чесница у свечаној форми намењује *Gotu*, очевидно је да та фраза обележава не данашњег хришћанског, него још *sīþarinnok* нашег врховног бога. – У бескрвне жртве спада још и жртва врховног жетве: као што се код Немаца последњи откос (*die letzte Garbe*) жртвовао *Vodanu* (J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 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 жртву Дабогу; ово не само по аналогији са Водановом жртвом него и због тога што се тај последњи откос изриком назива «божјом бродом» (в. СЕЗ, 17, 1911, 211 *ид.*)⁶¹. Још је занимљивија жртва у свима *Јелима*, јакле: нека врста *банберџије* (која је ипак карактеристична за култ предака и хтоничних демона, в. ГНЧ, 41, 1932, 163; J. E. Harrison, Themis, 292), и која се, уочи Божића, носи на раскрише или на буњиште луку (СЕЗ, 32, 1925, 377, § 105; ZNŽOJS, 11, 1906, 130; в. и ГНЧ, I, с., 172); жртва је, очевидно, веома старинска, и тај извезан «зук», један међу свима, то је, очевидно, старинска форма некадашњег нашег врховног бога (в. и горе, гл. 13, и СКГ, и. с., 42, 1941, 61). – Из једног обичаја на Косову пољу, да се од Божића до Богојављена хлебца на нарочити начин шарају «да би вуци били благи према њима и стоци»

* «С медовином уметен колач округлог облика, доста велик безмало као човек, приношен је на жртву. Стављају га у средину између себе и народа, свештеник се обично распитива да ли га Рујанци виде. Кад би они одговорили да га виде, он би пожелио да га догодине не могу видети.»

(СЕЗ, 7, 1897, 255), могло би се закључити да је и ово била жртва, намењена свештеном «заштитнику» вукова, то јест, великом хтоничном божанству.

Од осталих жртава у Дабоговом култу ваља нарочито споменути жртву *џејла*, познатог атрибута хтоничних божанстава. О њој је говорено раније (горе, гл. 10). Некадашњем националном богу припадата је и жртва у *јагњетицу*, која је дошле везана за Бурфелдан и пренесена на светога Ђорџа. То је ипак обедна жртва (упор. пропис да «од Бурфелдана ваља да окуси сваки укућанин» – Милашевић, ЖСС, 120), мада се у народној традицији понекад сматра и за суституцију људске жртве (упор. текстове у Маринко Станојевић, I, 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 Бурфелдану свечано роваше сви јагњаци *осим онога које ће бити заклано као жртва* може се извести закључак да је ровашење суституција за жртву свих јагњаца, читав *veg kastum*⁶²; јагње одређено за жртву не роваше се, очевидно, стога што ће оно бити жртвовано цело, па замени нема места⁶³.

О *мољитвама* у Дабоговом култу може се говорити само у сасвим општим терминима. Њихова садржина и форма даје се назрети из *мољитва* и *здравља* о Божићу, слави, свадби. Главни предмет жеља био је, као и у мољтвама упућаним Световиду, људска, сточна и вољска плодност у наредној години, *fatuae messis incrementa* (упор. Saxo Gram., 14, p. 564 Holder); те жеље чују се у данашњем народним мољтвама и здрављима врло често. За форму Дабогове мољтве важила су, разуме се, сва она правила која за примитивну мољтву уопште (краткоћа; тон императиван и понекад налик на уцену, или је бар тако подешен да код божанства разбуди сујету, итд.).

О *идоловима* и *месџима* за вршење култа најмање смо у стању да себи створимо јасну слику. Идола је свакако било; људска фигура била је само наговешта-

* жртва од прозећних проваца

vana kрстом (упор. СЕЗ, 31, 1924, 107); крст у нашим кућама по народу могао је првобитно бити идол нашег врховног бога. Што се тиче *дромона* – 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 освешћеним 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, *lapis*, у ствари био божји стан (као што је то био случај и код старих Грка, упор. С. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen, Berlin, 1856, 140 ил; Otto Kern у Pauly-Wiss., 3, 156). Поред тога, могуће је да је нашем богу мртвих чинио култ и на *гомиллама* камења, онаквим какве се налазе и данас нарочито по Босни и Херцеговини (в. Ст. Делић, Црква Костадиновића у Гомиланима, БВ, 10, 1895, 56 ил; исти: Гатачко поље, Школски вјесник, 11, 1904, 550 ил). Такве гомиле познате су и другим народима (в. углавном М. Р. Nilsson, Griechische Feste, 388; В. Schmidt, Steinhaufen als Fluchmale, Hermesheiligtümer und Grabhügel in Griechenland, Jahrb. f. class. Philol., 1893, 369 ил; исти: Neugriechische Volkskunde, Neue Jahrbücher, 27, 1911, 662 ил); њихов постанак, и код нас и иначе, није увек јасан; њихова намена могла је бити различита (упор. 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 Германца, бар још од бронзаног времена, упор. К. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 147, и Sophus Müller, Nordische Altertumskunde, I, 339), и на њима приносили су жртве мртвима (код Грка то су чувене «Хекатине голбе», Ἐκατήνη δέλφια, које су у ствари τὸν ἑκκατὸν ἐναυθίατα*, в. М. Р. Nilsson, о. с., 395) – према томе, ништа не би било природније него да се ту чини култ и богу мртвих.

* приносили жртве мртвима

И донста, такав је случај био код старих Грка, где су на оваквим гомиллама приносили жртве хтоничном Хермесу (упор. В. Schmidt, у споменутих расправама, и S. Eitrem, Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania, 1915, 285 ил). Онакве гомиле служиле су као култна места, или као олтари, дакле: евентуално као најпримитивнији храмови, и у преисторијској Европи (за Гермале в. К. Helm, 235); такву намену, према локалној традицији, имале су оне и код нас: «По народном мишљењу, стари су безвјерци... гомиле дигали и на њима се Богу молили»... Народ држи «да су ове 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 молити»... (Ст. Делић, Школски вјесник, I, с., 551 и 552). Из обичаја да се на тим гомиллама и данас криштавају деца која су рођена «изван брака», од родитеља које «црква није венчала» (Ст. Делић, у наведеном чланцима), смео би се извести закључак, прво, да народна традиција о култном значају таквих гомила није неоснована («гомиле је и данас као неки храм у нас», Ст. Делић); друго, да је на таквим гомиллама чинио култ богу кога и место (као што на сличним гомиллама код Грка «Hermes chthonios... bot sich als göttlicher Exponent von selbst dar» – Eitrem, 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 *миџомално* 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 гомиллама, међутим, мора бити детаљније испитана у вези са сличним културним обичајима у средњој и северној Европи.

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 *векривљају руке на брса*. У једној познатој песми каже се да, кад човек пође на овај свет, »Ништа собом не повесе, Већ *скривљене беле руке* И праведна дела своја« (Вук, Прјесме, 1, 213, 12 изд). Обичај је општепознат, в. и Тих. Р. Ђорђевић, Неколики самртин обичаји у Јужних Словена, ГИЧ, 48, 1939, 255 изд. 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 *покрив* (в. Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 46, 1937, 76, и 48, 1939, 257 изд; упор. и израз »од повоја до покрива« – Врчевић, Народне приповијести и пресуде, Дубровник, 1890, 37). У целом погребном церемонијлу ово је најважнији, безусловно потребни артикул. Ја је обичај веома стар, доказ је не само чињеница да за њега знају и други индоевропски народи (на пример, стари Грци – упор. још *φάρος τάρηλον*, који тка Пенелопа за Лаерта, Homer, Od., 2, 97 изд, *μή τίς μοι κητή δῆμον Ἀχαιῶνδαν νεμεσησῆσ, αὐ κεν ἄτερ σπείρου κητή*

πολλὰ κτεριστός – в Римљани, и Германија, в. и Otto Jahn, Darstellungen der Unterwelt, 1856, 281, и Th. Wachter, 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 шати; мора бити сечен каменом, упор. Милићевић, ЖСС, 340; СЕЗ, 19, 1913, 242; Тих. Р. Ђорђевић, о. с., 48, 257 изд; в. о овој ствари и M. Murko, Das Grab als Tisch, Wörter und Sachen, 2, 1910, 104). Колико је покрив од мртваца нераздвојан, види се из тога што *вампир* стално носи покрив са собом («Кажу да све иде са својим покривом преко рамена» – Вук, Рјечи., т. в., Вукодлак; »Вукодлак иде увијек замотан у мртвачки бијели покрив« – ГЗМ, 14, 1902, 293; упор. и ZNZOJS, 7, 1902, 124; 133; 135); ако му се одузме покрив, одузима му се сва моћ; он у том случају нити може коме шкодити нити се, без покрива, вратити у гроб (упор. приповетку у СЕЗ, 41, 1927, № 170). Покрив 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 помисли да *вампир* има на ногама чизме (нпр. ZNZOJS, 7, 1902, 123). И овај обичај познат је и другим индоевропским народима, на пример: старим Грцима и Германијама (упор. E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig u. Berlin, 1911, 206 изд; 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 кафу* (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 овај свет [упор. (београдско) Време од 29. маја 1938]. Важио је да у неким крајевима нашег народа (нпр. у Левчу и Темшћу, 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* (ZNZOJS, 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, *ишћий* (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, Етнологја, 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, *шишица* 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 свет⁴¹. 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, 1913, 248, или чак када га већ спуште 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. Scheffelowitz, Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Giessen, 1912, 24); он је познат и данашњим Грцима (S. Wachsmuth, о. с., 108), и Немцима (Paul Sargol, Sitte und Brauch, 1, 1910, 132)⁴².

8. Покојнику се на груди ставља *крст* или *икона*. То је врло познати, општи обичај (упор. ипр. 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 *мртваци рају сви она*

обележја и атрибутима за које смо констативали да *припадају нашем архавном, националном богу*. Покров је исто што и ортрач Хермесов, Воданов, Танатосов, Дабогов; исто то важи и за обућу, калу, штап, тикву за воду. У Банату (као што сам се лично уверио) за време док је мртвац у кући пије се из лево окаћених судова, са чиме се може упоредити «лево окаћена» тиквица светога Саве (в. горе, гл. 11). Када је کالا црвене боје, она се даје упоредити са црвеном капом код демона рудника, која су хипостаза Дабогова (в. горе, гл. 12). Лесков штап је утолико више налик на штап архавног бога што је лесковина магични шиб (в. СЕЗ, 31, 1924, 52 ид), као и Хермесов *sabucus*⁴³. 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 Германаца⁴⁴. Донаторова статуа у Heinz Hungerland, Über Spuren ältergermanischen Gottesdienstes in und um Osnabrück, Osnabrück, 1924, 313 (упор. и 312⁴⁵) има прекрштене руке. О прекрштеним рукама код наших светаца упор. и пословице: «Сваки светац себе руку држи», «Ниједан светац од себе руку не држи, не од себе» (Вук, Посл., 5513), «Ниједан кип није пружио руку од себе, него сваки пригрлио к себе» (Вук, Посл., 4172). То важи, ипак, 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. ипр. рељеф из Алтенкирхена и статуу из Збруча – в. Нидерле, 143 ид; Louis Leger, La Mythologie Slave, 221 ид); Герман и Скалојан исто тако (в. М. Арнаудов, Студиј вѣрху българските обреди и легенди, Софија, 1924, додаток, 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 *διοϊσμός*; *ти дец*: покојник треба тако да се удеси да по своме изгледу *буде изјеричен са нашим архавним, националним богом*.

⁴¹ ГЛАГОЛСКИ ШТАП

Zbog čega to treba da se desi, na to pitanje nahi nemo odgovor u istoriji religije. Biti jedno s bogom, to je oduvek bila intimna želja čovekova, i u primitivnim i u savršenim religijama; to je ne samo stanje blaženstva nego i jemtvo za naše lično spaseње, i na ovom i na onom svetu, i, pre svega, za našu ličnu, potpunu ili relativnu besmrtnost. Jedinstvo sa bogom, u cilju da se savlada smrt, eliminiра doњи svet, da se dođe do besmrtnosti, ili do ponovnog рођења, palingenesije, glavna je тачка u 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*¹, 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 архоним мртвачким богом, и музички 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, 1905, 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 *όμότατος*** 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). 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 Индоаропљани тражили су да се у тренутку смрти изједначе са богом доњег света (упор.

* »Озирис је први мртваци, с нама човек мора да се уједини, негда да ууче (у себе) или он да постане, тада ће као бог издвладати смрт.«

** изједно сахрањени

изванредно занимљив обичај да се на гробним споменицима старих Словена *покојника представља као Solsowig*, в. Leo Weber, *Svantevit und sein Heiligtum*, ARW, 29, 1931, 77. В. и доле, глава 20, о Трачком хероју) да би себи обезбедили највеће привилегије: привилегију бесmrтности, или palingenesije, или бар боље egzистенције у доњем свету. Оригиналан је само онај наван и непосредан начин на који су наши преци тежили да то остваре²¹.

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 у Hoops, *Reallexikon*, 4, 561) и он је »Herr über Leben und Tod«*. Он је, према томе, дошта 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. Колико је неодољива била тежња да се после смрти ставимо у потпуну заштиту нашег националног бога, види се и из оштрих обичаја да се на *покојника меће крст* или икона: данашњем крсту вероватно је, у латинима, претходно идола бога доњег света, што је наш домаћи крст првобитно и био (в. горе, гл. 17). Да то дошта може бити тако, нека нам као потврда послужи један занимљив пропис из Црне Горе: *наме*, да се на покојника, док је изложен у кући, међу *вериге*, узете са *ољњаша* (СЕЗ, 48, 1931, 248); за *вериге*, међутим, видели смо да су *фетиши*, и *mitšerija-lizacija*, *нишег сибаринског 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 reli-*

* »господар над животом и смрћу«

gions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906, 102
ix). Kod Gala (u Gallia Lugdunensis) takođe na mnogim
grobnim natpisima ima formula *sub ascia dedicare**
(O. Gruppe, Bericht, 156): za sekuru videli smo već da
je fetiš nacionalnog boga. Još O. Hirschfeld mislio
je da je *ascia* u galским natpisima »Symbol einer Schutz-
gottheit**» (O. Gruppe, l. c.). Упор. и објашњење које
даје Renel, l. c.

У доцнијем развоју, када се овај свет почео зами-
шљати на небу (што можда стоји у вези са новоприм-
љеним обичајем спаљивања), Дабог је задржао своју
функцију бога спасиоца. Он је сада тај који, као
индијски Јама, или као индијски *оцем*, који су Pfad-
bereiter (в. H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 533),
води душе на овај свет, који се налази на небу, у
познатом сазвезђу, названом 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 Saxoniæ, 1917, 37 ixd). Према
једној варијанти овога схватања, Дабог је небески
μυδάρης***.

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, доста познавали велико божанство
доњег света; и да су могућности да се о природи,
карактеру, функцијама и манифестацијама тога божан-
ства сазна што више, у сваком случају, и различите и
многобројне. Ми у овом свом раду нисмо ни из далека
исцрпili све те могућности и искористили сав матери-
јал, религијски и фолклорни, који се на то божанство
односи. Материјал који смо употребили показао се,
међутим, као довољан да о нашем богу мртвих ство-
рино 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 епikleзу –
стајао је на челу нашег пантеона, и био све до краја
пантеона *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
Никола¹⁵. Када су стари богови, под притиском хри-
шћанства, онемогућени и уклоњени, из целог старог
пантеона једини се Дабог (в. Вила, 2, 1866, 142),
односно његови хришћански супститути (нпр. СЕЗ, 32,
1925, 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 *наци-
онални бог*, родоначалник целог народа и, као такав,
његов највећи пријатељ и помагач, φιλάνθρωπιότητος

* под секиром (односно мистријом) посветити

** »символ бога заштитника«

*** вратар

кај μεγαλοβάρωτος θεώνων* (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 донста 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 Mythologie², Berlin-Leipzig, 1921, 66; исти у ARW, 15, 1912, 430).

Велики бог мртвих, пре но што је постао антропоморфан, имао је животињски облик. Он је, као што смо видели, замисљан у облику вука. Као што је германски Водан био у једно око слеп, тако је и наш *summus deus*, замисљан као хром. Ту карактеристичну црту задржао је он и дошњије, када је антропоморфизан («хром Даб») и ова његова особина ауθενстична је и врло стара: није случајно што се још у руским легендама за најстаријег вука каже да је хром (Афанасјева, 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 замисљен као коњаник (коња, као што смо видели, имају и свети Сава, свети Арапфео, свети Ђорђе и, што је најважније, Божић), и то понекад у својој првобитној узлози као војни коњаник (такав у саскио о Тројану, в. Вук, Рјечн. и Малићевих, Клеж. Срб., 423). Аналогне представе налазимо у вези с словенским Световидом, германским Воданом, Трачким коњаником. Откуда овај дуплицитет у схватањима? Да ли је разлика у схватањима о спољашњем облику врховног бога хромолочка, у коме би се случајно могао код нас говорити о извесном *унушрашњем синкретизму*, или је разлика дошла од различитог *ворекла* једног и другог схватања? Одмах можемо рећи да исти дуплицитет имамо,

* најчовеколоубивији и најзданији међу божанствима

донекле, и код Водана: и он је војни коњаник, а међутим његов је атрибут и вук. Нама изгледа да је вујчи облик нашег старинског бога мртвих и старији и оригиналнији: божански хром вук задржао је и свој *шериоморфни облик* и свој велики углед и до данашњег дана (упор. веровања и кулне радње о вујчим празницима – горе, глава 13); слика војног коњаника, међутим, доста је бледа, и налази се, углавном, само у митовима: што је најважније, скоро увек се – у супротности са Воданом, који је нахидама, 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, животињском²⁰. Вујчи 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. Вујче божанство карактеристично је за наше претке онако као што је за Германце карактеристичан Водан на коњу. Облаке и непогуду, 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 *summus deus*): «вук иде брдина» (ГЗМ, 19, 1907, 311). – О томе како је свој народ замисљао спољашњи облик свог националног бога онда када је овај већ био *антропоморфизан* – моћи ћемо значинити 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 старци, чувар тога света, који, већ по тој својој функцији, даје нам права да га идентификујемо са некадашњим божанством доњег света; о његовом врло високом божанском рангу говори и чињеница да се он у туђим варијантама ове приповетке јавља сасвим очигледно као Notre Seigneur (в. R. Köhler, *Kleinere Schriften*, 1, 1898, 132). Према томе опису, велики хтонични бог је (као и у другим религијама) *сјдариш* (тако и у свима

варијантама) – при чему не треба заборавити 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 зелесом коњу (БВ, 11, 1896, 179; на истом таквом коњу јаше и свети Ђорђе, СЕЗ, 32, 1925, 379, №116, и Ђава, ibidem, 48, 1931, 281), исто онако као и мртвац када из гроба устане (Венац, 2, 1925, 599)⁹. Када су, 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. Goltzer, Handbuch der germanischen Mythologie, 286). На бога доњег света може наредити и слепи старац у приповетки «Златни коњ» (СЕЗ, 41, 1927, №18), који са својом слепом бабом жини у доњем свету. Занимљив је, наравно, лични опис Божића, како га даје народ у околини Београда: «Божић се деца 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 донеста на *stola* бога односи. Нарочито вадају 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 *χλαμύς*¹⁰ и *хромост* животњског пратиоца.

О месту где се *summus deus* налази и о начину на који се појављује говорено је нешто у току овога рада. Усуд, који је једва од хипостаза Дабогових, жини 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», Ђоровић, III, 19). У планини жини и старац који је, у једној приповетки типа «Очне заклетве» – в. БВ, 2, 1887, 13 – господар, владалац раја и пакла,

дакле: врховно божанство доњег света. Овакво схватање, уосталом, и најприродније је, јер онај свет, дакле: царство бога мртвих, наш народ, као и други народи, често замислао 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 бранима (в. Rudolf Beer, Heilige Höhen der alten Griechen und Römer, Wien, 1891, 10 ид; 65 ид; 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)¹¹; напротив, у божићној песми (Вук Врчевић, Три главне нар. свеч., 25) «Божић зове сарх *чланине* оне високе», имамо свакако остатак *Даболове* епиклезе. С друге стране, има занимљивих индикација да се наш *summus deus* пројављивао у *облаку*. То се даје закључити не само из његове евентуалне епифаније за време непогоде (као што се пројављује и Водан) него и из извесних културних 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 гожба, на коју се у свечаној форми позивају разна људи¹², *да чак и сам summus deus*¹³, 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* поше се на *кућни кров* и, на питање: *какво је време*, одговара да је «по све земљу ведрина, на ишну кућу облачена» (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

⁹ кабанџа

му се приноси на крону због тога што бог, по народном веровању, кроз крону и цреку Шавана и долази у кућу (в. СЕЗ, 7, 1907, 114): облак над кућом значи, очевидно, бошке присуство. – Епифанија Дабогова у облаку претпоставља се и у неким гатањима из сезоне старинских Дабогових празника. »На Крстовадан [5. јануара] народ верује да ће у потесу она страна добро родити на коју путују облаци, а веће родити она с које путују облаци» (СЕЗ, 19, 1913, 21); на Видовадан »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 названа епифанијом Дабоговом, који се – као што се види – јавља у облаку. И свети Сава, познати Дабогов супститут, човеку који га молн за помоћ јавља се *из облика* (в. Ђоровић, II, 23). Наш национални бог пројављује се, дакле, у облаку исто онако као и германски Водан (в. Stegemann u Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 7, 578 и 9, 805)⁹. Овако веровање уопште врло је старо и са гледишта историје религије значајно; оно утврђује теорију Сама Вида (в. о њој О. Gruppe, Bericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1906-1917, Leipzig, 1921, 123), по којој би метеоролошке појаве, пре по што су дошле под контролу виших богова, спадале у област богова доњег света. И секира, или стрелица (segaunia), која је у доцнијем развоју, за време превласти уранских богова, била атрибут бога *громољивка*, Индре, Зевса, Јупитера, Тора, Перуна, хетитског Тешуба – стајала је најпре, као што смо видели у 10 и 18 глави, у вези са највећим богом доњег света.

О имену и епиплавама нашег врховног бога може се говорити са прилично сигурношћу и са прилично детаља, мада се иначе сме претпоставити да је његово право име (као и код других индоевропских народа, упор. Meringer u Indogermanische Forschungen, 21, 1907, 313, и O. Schrader u Hastings, ERE, 2, 33) било табуирано, и да је он назван по својим атрибутима и манифестацијама. Сасвим је на своме месту што је врховни бог, иначе бог *κλυτοδότης*, давалац *бога*Ш-

сћива, с обзиром на његов велики значај и на разгранате функције, био првобитно, и остао бог *кат' ἐξουχην*¹⁰; под тим именом сачувана је његова личност и до данашњег дана. У многим данашњим нашим изразима, топографским називима, пословницама, заговеткама, веровањима, речи »бог» и »божји» односе се не на хришћанског Бога, него на некадашњег нашег Дабога (в. и горе »Увод«). 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 сћива* (Гласник СУД, 19, 1866, 229 – Ђоровић, III, 17); очевидно је да је ово место названо, најпре, према *сћиванском нашем богу*, па је име остало и даље, а етилошка 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 *ἐν δὴν δοῦν*¹¹ је у ствари компромис двеју вера, паганизма и хришћанства. Други култни назив је, као што смо видели, *Дабог*, од кога је и до данашњег дана задржана хипокористична форма *Дабо*¹² (само данас, наравно, у значењу *заог демона*). Култни назив, са извесном *εὐφημιστικῶν* 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 рудног блага, које он, као *δαίτωρ δῶν*, 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 βασιλεύς, радо даје божанствима и демонима доњег света, упор. A. Abt, Die Arologie des Aruleius, 225 – за кога смо раније видели да се у улози

⁹ поглавито, особито, по зреласкојству

¹² реторска фигура у којој се повезују две синонимне именице ради јачег изражавања једног појма

бога рудника јавља баш у овој истом крају. С друге стране, именов Радована назива се, у разним крајевима нашега народа, божићни полагањик (в. СЕЗ, 50, 1934, 61 и 232 ид), а за полагањика, на основу онога што знамо и о Божићу и о полагањинку, можемо тврдити да је такође једна од епифанија старинског националног бога. 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 укобала», Вук, I. с.), и 6052: «Тако ми земље која ме је дала и која ће ме радовати», упор. и Вук Врчевић, Низ срп. прил., Панчево, 1881, 32: Радован – према коме је начињен глагол «радовати» – у ова два примера имао би бити исто што и *deus sepulchro*¹⁰, дакле: главни бог доњег света. Неочекивану аналогију за име Радован имамо у имену грчког Харона, који је такође једна од хипостаза бога доњег света, и који је, у умотворинама данашњих Грка, идентификован са Танатосом: име Харон такође је еуфемистичког¹¹ порекла, и у вези је, свакако (упор. Otto Waser у ARW, I, 1898, 158; в. и исти у Pauly-Wissowa, 3, 2177, и Usener, Götternamen, Bonn, 1896, 132) са глаголом *χαίρω*, «радујем се» (тако још Сервије уз Aen., 6, 299). Од имена која, међутим, нису морала бити употребљавана и у культу, 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 именов 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 *Ἄφιδης*.

Функције Дабогове многобројне су. Он је, као што смо видели, бог аукоња, и ова његова функција није без извесног мистичног значаја, утолико што су ауци инкарнације душа, па карактеришу Дабога као хтонично божаство. Извесне мистичне примесе могло

би бити, као што смо горе (глава 3) видели, и у Дабоговој функцији бога *спитме стјоне*; он је био њен господар и заштитник свакако још врло давно, још у свом терноморфном, вучјем облику; наиме, не може бити случајно што се и у естонским и у летовским и руским легендама често прича како је у старим временима *аук био чобанин овцама* (в. O. Dähnhardt, *Natursgagen*, 3, 295 ид; 297 ид)¹². Као *θεός διότηρ*, он је и бог *богајлици*, бог драгих метала – злата и сребра: отуда злато и сребро у његовом культу имају тако велику улогу (в. горе, гл. 8 и 12); отуда се о његовим призивањима тражи од њега «велико благо», или «осмак блага»; отуда је, најзад, он као и Хермес бог руднички, утолико пре што се ови налазе у његовој области, под земљом¹³. Откуда у руднику код Сребрнице сребрна руда? Отуда – каже се у једној етимолошкој легенди (в. Ђоровић, III, 34, стр. 193) – што је ту *свешти Сава* закопао сребрно благо. Очеvidно 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, *θεός κολάρτης*¹⁴. То је он био још врло одавно, вероватно још у свом терноморфном облику, у шта нам даје права да верујемо аналогија са Хароном – Кербером и са ауком или псом, који у другим религијама прождиру мртве¹⁵. Он је могао бити *θεός κολάρτης* 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 погребња – ранијег сахрањивања и доцнијег спаљивања. – Осим тога, Дабог је, исто овако као и германски Водан (упор. Martin Nimck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Jena, 1935, 296 ид), *бог који одређује судбину*, *Schicksalsgott*¹⁶. И ову функцију примно је доцније на себе свети Сава, и није случајно што је у једној нашој приповетки *Ермијини* *Шива*,

¹⁰ бог гробар.

¹¹ бог вратар.

koja je najizrazitija »sudbinska« priповетка, »Свети Сава и трговац« (Б. Х. Истоцик, 11, 1897, 392 ид = Ђоровић, Свети Сава, Додатак, №97, стр. 227 ид; о нашим и туђим приповеткама 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 *користи* судбину. Када Вук Врчеваћ (Народне прип. и пресуде, Дубровник, 1890, 61) каже да »суђење чека наше синове и наше кћери, *ће како им буде Бог на рођењу осудио*« – ту извесно имамо рефлекси старинског веровања о Дабоговом управљању судбином; Бог је овде првобитно старински наш бог. И Усуг у Вуковој приповетки № 13 има карактерне особине Дабогове – он ту, у својој познатој функцији као *κλαιοβοήτης*, 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 целог народа – *није без разлога констатовано у средњевековним зборницима да је Србину »вљакъ«* (в. Jireček, Staat 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 бољанског 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 савлеменницима; узмирује крв. Понекад он то ради непосредно, на пример, када врши умир крви (в. горе, глава 6), или када, као *θεός υιοστόλος**, одређује »који ће момак узети коју девојку«¹⁰; али је најчешће довољно призивање, епikleза, његовог великог имена на да се издејствује

* бог који узима бракове

његова интервенција: таква епikleза употребљавала 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 узлози, дочарава златни век.

О Дабогу постојали су, за време паганизма, и бољански 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 песама сакривена је, презначена до тога степена да се једна 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 пропасту старинског архивног 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 *сребрним богом* (в. горе, гл. 8), и о напуштању тога култа. Петрановић је, заведен уводном епизодом, дао песми неподесан наслов («*Аиџели благо дијеле*«): са више права требало је песму назвати »Како је свети Ђорђе уништио сребрног бога« (упор. Прилози за књиж., 18, 1938, 480). – У другом једном циклусу, у коме је некада носилац радње био бог доњета света, груписани су данас догађаји око извесног страшног *Арапина*. Главна карактеристика тога Арапина је да је, наравно, црн, да покоткад има *шри главе* и да је *велики љубавник*; његов неључиви посао је да *олима 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 неочекивано подсећа на бољанство доњета света, које је,

као што смо видели, црно, које поватkad има три главе, и које је (сетимо се само Тројана) велики дубавик. И други хтонични богови су велики дубавици, 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 овако као што тај посао врши и Арапин из народних песама. Ми, дакле, за прорабаца наших народних песама о Арапину отмичару морамо претпоставити неки старински српски мит типа »утрабљене Прозерпине«. При томе нипошто не мислимо на позајмицу из грчких митова, ни непосредну ни посредну, с обзиром на то да приповедни или митски мотива о утрабљеној (будућој) царици доњег света има подигнетички карактер и да је познат и другим народима (в. L. Mallen, *Der Raub der Kore*, ARW, 12, 1909, 285 илд; 310 ил).

Са примањем хришћанства главни напад био је, сасвим природно, уперен на највећег бога; нижа божанства и демони остављени су, углавном, на миру. *Summus deus* елиминирао је у два правца: или *compromissum*, којом је приликом *interpretatio christiana* превела све његове функције, као што смо видели, на поједине велике свеце (светога Јована, светога Саву, светога Арапфела, светога Ђорђа, светога Николу, светога Мрату); или потпуном *negiranjem*, и у том случају начинен је од Дабога Јаво, при коме су процесу Јаволу остављене чак и епиклезе Дабогове («Даба», »хрома Даба»; код Руса: »орт 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.

* тј. Персефоне

** «кад је увођено хришћанство, уздигнут до свеца и у исто мих спуштен до демона»

XX

СЛОВЕНСКИ И ИНДОВЕРОПСКИ 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 да се развије од 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 други словенски народи имали свог националног бога, који је стајао на врху њиховог пантеона, онаквог истога и са истим особинама и облашћу какав је код Германца био Водан, а код Гала Диспатар. У подацима који су нам о старој словенској религији сачувани налазимо доста спомен о таквом божанству. Такав бог био је пре свега арконски *Svetovid*. 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 полу-богове («*cuius intuitu ceteros quasi semideos aestimabant*», Helmsold, 1, 52 = С. Н. Meyer, *Fontes historiae religionis Slavicae*, 44); да он има »*inter omnia Slavorum numina primum*«* (Helmsold, II, 108 = С. Н. Meyer, 46).

* »првенство међу свим божанствима Словена»

и да је »deus deorum*» (Helmold, *ibid.*), толико и из чињенице да су њему приношене људске жртве (Helmold, I, 52). Да је, међутим, Световид у основи хлџонично 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 = С. Н. Meyer, 51); донекле и из тога што је он бог пророк («*efficacior in responsis*», Helmold, I, 52 i II, 108; о проризацијама помочу Световидовог коња в. Saxo Gramm., I. c.; 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. 206). 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 донста заједничког врховног бога свих Словена, и необјашњиво је да јасни и у више михова наглашеним изјавама Хелмолдовим («*de omnibus quoque provinciis Slavorum illis* – на острву Ружану – «*responsa petuntur et sacrificiorum exhibentur annuae solutiones*»; ... «*quin et de omnibus Slavorum provinciae statutas sacrificiorum impensas illo transmittēbant*»; ... «*simulacrum illud antiquissimum Zuantevith, quod colebatur ab omni natione Slavorum*»; ... «*unde etiam nostra adhuc aetate non solum Wagirensi terra, sed et omnes Slavorum provinciae illum tributa annuatim transmittēbant, illum deum deorum esse profitentes*», в. Helmold, I, 6; 52; II, 108) није ипак била поклоњена вера од неких истраживача. Једну резерву чинио утолико што је овај врховни бог, у другим словенским крајевима, могао имати *друга култивна имена и епikleзе* (в. и мало доцније). Да је међутим и име Световид (= силни, моћни Вид, в. Нидерле, 142*) старо и свакако прсловенско, 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,

* »бог богова«

*Αΐδης – 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 ништа не засебно божанство, онако као што, на пример, ни света *Тројеручица* није засебно женско божанство, него само једна од манифестација Богородичиних¹⁰. Словенски пантеон у овоме правцу уопште би требало ревидирати и извршити потребне редукције, односно потребна сажимања, спајања, везивања разних имена и епikleза за само један *имен*. Нидерле, на пример, потпуно има право када каже (стр. 148) да су Рутјевит, 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, ἄλιος γέρων, називано различито: Непеј, Протеј, Форкас, Тритон, Глаукос (упор. F. R. Dressler, Triton und die Tritonen in der Litteratur und Kunst der Griechen und Römer, Wurzen, 1891, 1).

На известну противуречност нашега ћемо, међутим, ако упоредио нашега Дабога са руским и можда опште-словенским (в. Нидерле, 110) богом истога имена. Код нас је Дабог, као што смо видели, *хлџонично божанство*; код Руса и Западних Словена, међутим, за њега кажу да је *соларно божанство*, син Сварога¹¹. Како да се ова противуречност објасни? Строго узевши, када се има на уму да реч Дабог није право име, него култна епikleза, аутономан епитет бога *давалоца* (упор. Нидерле, 111), *Зео* *бог* *про*, могло би се помислити да је тај епитет, који је у једном случају дат хтоничном богу богатства – Дабогу, Плутону (према κλοῦτος = богатство), оцу Дигу (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 изобилје и плодност, τὴν γένεσιν καὶ αἰχτήν καὶ τροφήν (Plato, Rep., VI, 509 B): ми донста довољно знамо да се један исти епитет може давати различитим боговима. На пример, баш епитет *бог* *про* (δότηρ) или κλοῦτοδότης (κλουτοδοτήρ, κλουτοδοτῆν)

односно *πλουτοδότηρα*, што значи исто што и Дабог, односно Дајбаба, имају у исто време Ескулап, Хермес, Зевс, Аполон, Дионис, Хад, Дионтра (упор. С. F. H. Bruchmann, *Eritheta 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 Аполонима, који је и бог сунца (в. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, 1240 ида), али који једним делом – ма колико ствар изгледала неочекивана, упор. ипр. R. M. Meyer, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 630³ – има и хтоничну природу³⁰. Осим тога, ми знамо да су Хадес и Хелиос, бог доњег 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 Egman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin und Leipzig, 1934, 103), мада је он иначе бог мртвих као *Ἐζοχθῆν*. Исти је случај и код класичних народа. У познатом ескурзу у *Macrobi. Sat.*, 1, 17 ида изједначаје се сунце са *Хадесом* и *Хермесом* и другим боговима, а у једном орфичком фрагменту каже се: *Εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄϊδης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, εἰς θεός ἐν πάντεσσι** (*Orphic. frg.* 239 Kern). Упор. и *Porphyg. περί ἀγαλμάτων* fr. J. Bidez, в. *Boll. Kronos-Helios*, ARW, 19, 1919, 345; *Πλούτων ὁ ὅπο ὕψιν τῶν ἡλίου καὶ τὸν ἀφανῆ περιφορῶν κόσμον κατὰ τὸς χειμερινὸς τροπὰς*** . Према схватањима орфичара, прочишћене душе иду после смрти на сунце, и на тај начин Хелиос «tritt in Beziehung mit Grab und Tod»*** (*Rapp u Roscher, Mythol. Lex.*, 1, 2021). За друге везе

* Један Зевс, један Хад, један Хелиос, један Дионис, један бог међу свима.

** Хелиос обилази невидљиви свет и о земској краткотрајној одлази под земљу и постоје Плутоу.

*** «уступа у однос са гробом и смрћу»

између Хелиоса и Хадеса упор. *Jessen u Pauly-Wissowa*, 8, 77. Што се тиче култа, пада у очи да су Хелиосу приношени радо *коњи* на жртву (в. *Rapp u Roscher, Mythol. Lex.* 1, 2024), а жртве у коњима код Грка имале су *искључиво хтонични карактер*, в. *Paul Stengel, Ἄϊδης κλυτόπαλος* у *ARW*, 8, 1905, 204; такође је важна чињеница да је сунчева тиша *ἡλιόσιο* (в. ипр. O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, 795⁴), а за петла смо раније видели (горе, гл.11) да је иначе атрибут хтоничних божанстава. У народним умотворинама божанство доњег 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 заменила 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 – Ђоровић, II, 84; Караџић, 1, 1899, 228; 2, 1900, 214; Браство, 12–13, 1908, 139 ида), или свети Јован (Вук, *Пјесме*, 2, 16), свети Арабчо (Вук, *Прип.*, 18), свети Сава (Караџић, I с.; Шаулић, *Српске народне приче*, 1, 2, 1925, № 99; Ђоровић, стр. 246 ида), 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. в. 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* *иђермос*, ама ће се брзо вратити». Имамо, дакле, преносење сунца са овог света на онај, или *иђермошење*, пролазак сунца кроз *онај свет* – једна идеја која је добро позната у религијама (упор. још IX таблицу у песми о Гилгамешу; и *Roeder u Roscher, Ausführl. Lex.*, 4, 1185 ида). 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 доњег

света, dakle: bog mrtvih (za njegovu identičnost sa Dabogom govori i činjenica da se on u toj varijanti javlja kao *božalj*), ima još i dužnost da «*сунце спушта на земљу и доже на небо*» – он је, dakle, sasvim очевидно, у исти мах и *хелиоично* и *соларно* божанство. «*Helios ist nur dann der Gott, der allen religiösen Bedürfnissen des Menschen entspricht, wenn er auch der Gott der Toten ist*» (Jessen u Pauly-Wissowa, 8, 77). Što је, dakle, ruski Dabog у једној групи извора схваћан као соларно божанство, то је ствар која се без нарочитих тежња даје објаснити; и локални руски дуплицитет функција не даје нишом повода да нашег и словенског Daboga не сматрамо као једно и исто божанство. – Важио је, међутим, да је и код Руса Dabog сматран за родоначалника руских кнежева (упор. Слово о полку Игореву, 81 и 88 и Евг. Ляцкий, Слово о полку Игореву, Прага, 1934, стр. 203), онако исто као што су и трачки краљевини веровали да су потомци Хермеса (Herodot., 5, 7), и то би био још један разлог да га сматрамо за истоветног са нашим Dabogom. Та чињеница најбоље доказује старину и аутентичност и имена и бога коме име припада.

На руског Диспатера односи се, изгледа, и један докуменат на који до сада, колико знам, нико није, бар у вези са божанством доњег света, скренуо пажњу. То је један податак из иранског географа и етнографа Масудије (Mas'udi), из X века. Он говори о «*Словенима и Русима*» у јужној Русији (област хазарског царства), између осталог и о њиховој религији. Један део текста гласи (у немачком преводу, који задржавамо стога да се не бисмо, преводивши 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

* «*Хелиос је само тада бог, који одговара свим религиозним потребама човека, кад је и бог мртвих.*»

Stab, mit dem er die Gebeine der Toten aus den Gräbern herauschafft» (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 бугу доњег света, и ономе што знамо о таквим божанствима у другим религијама: он је *сцелар*, његов атрибут је *шешај*, којим он вади из гробова мртвачке кости, вероватно у циљу палингенисеје, *оживљавања*, које се, према примитивним схватањима, најлакше врши ако се кости сложе и (магичним начином) *оживе*⁶. 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., 1321²).

Података у вези са општесловенским архивним богом има још; ми ћемо онде саопштити још неке, немајући, разуме се, намере да ту велику тему овде испиремо. Када, на пример, из црквених беседа сазнамо да су Пољаци још у XV веку имали обичај *да о Божићу дозивају вука на нечељу* (М. Murko, Das Grab als Tisch, 108), ми ћемо, упоредивши тај обичај са идентичним нашим (в. горе, гла. 13), наћи у њему доказ да је зимски празник који је у паганizmu претходно Божићу био доста празник *заједничког словенског бога доњег света*, и да је, према томе, и врло стар; о његовој дубокој старини сведочи, уосталом, и чињеница да је бог још увек замишљан терiomорфно.

Да веровања о архивном националном бугу, божанству доњег 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

⁶ «*Један од њихових краљева подигао је затим једну зграду на Црном брду. Она је окружена чудесним, разнобојним и различитог укуса водама за општу употребу. У њој имају велик изол у облику човека, који је добио изглед старца. Он има у руци штап, којим кости мртваца из гробова издвајаје.*»

naroda. Нарочито ће се доћи до значајних закључака ако се подаци из веровања и традиције северних индоевропских народа упореде са веровањима и традицијом нашег народа. Тако, на пример, наше констатације да је, прво, српски архонин бог био *Zeús vóulos*, бог (ситне) стоке, и, друго, да је taj бог prvobitno imao vучij oblik – добијају не само neочекивану potvrду у raширеном естонском и летонском веровању (в. O. Dähnhardt, *Natursagen*, 3, 295 id; 297 id) да је у старо време *vук* био *омица* чобанин него се из њих у исто време види да такоо 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 *vука* – 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 id; в. такође и W. Hertz, *Der Werwolf*, 88 и 109): још један доказ да је веровање у вучји облик бога доњег света, који је, у ствари, антрапација, плерома, свих мртвих, односно свих «vукова», донста и старо и заједничко северним Индоевропљанима. Уз наш ранији закључак (горе, гл. 11) да су вучи, због тога што су данас «хртови светогa Саве», раније били «хртови» Дабогови и у некадашњој териоморфној фази идентични с њим, можемо сада да наведемо занимљиву чињеницу да су и код Немаца вучи сматрани за «хртове» бога Водана (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2, 557⁶¹), односно светаца и демона који су Водана заменили (светогa Мартина – *Handwörterbuch*, 752; ђавола – *ibidem*, 748): такође један доказ да је веровање у вучју природу хтоничногa бога било и старо и опште. Још једна особина хтоничногa 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 најгешти и најопаснији) *хром* («hinkender Teufel», «diable boiteux», в. Bächtold-Stäubli у *Handwörterbuch*, 4, 58)⁶². За његову хромост постоје многа објашњења, и народна и полуучена (в.

Bächtold-Stäubli, l. c.); тачно је, међутим, само то да је ђаво због тога хром што је и бог кога је он заменио на 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 *vучари*, то јест, момци огрути вучјом кожом, дакле: *vуци*, 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 калканџара*, 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 *хром* *демон*, *ὁ κροτοβοιτῆρας* (B. Schmidt, 147 и 153); у селу Терница, у Етолији, забележено је веровање да се на Вадњи дан јавља само *хром* *калканџар*, а у остале дане иду други *калканџари* (*Λογογραφία*, 12, 1938, 28). Најзад, иста оваква поворка забележена је и на северу, у Литванији: за време Божићне сезоне пролазиле су *поворке вучара или вукова*, које је предводио један *хром* *демак* (Rud. Leubuscher, *Über die Werwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter*, Berlin, 1850, 8 id). Ко се овде не би сетно вучјег пастира, који и код нас и код других Словена, у Божићној сезони, сазива *vукове*, и за кога смо горе показали да је у ствари велико хтонично божанство? Из споменутог српског, новогрчког и литовског култног обичаја видимо да је то божанство било заједничко индоевропско, да је имало свуда једнак култ, и да је било *хром*.

Резултати до којих смо дошли помоћи ће нам да допуномо 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

упоредно са српским и словенским vrhovnim bogom. Pre svega, odmah he se odobaciti kao netачно mišljenje P. M. Majera (Altgermanische Religionsgeschichte, 224), prema коме Vodan uopšte nije indoevropsko božanstvo⁶. Isto tako neopravdano je nepoverenje De Frio-vo prema Taštvogov izjavi (Germania, 9) da je Vodan bio »der höchstverehrte Gott«⁷ (v. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, Berlin und Leipzig, 1935, 166); isto tako i tvrdnje M. P. Nilsona (Vater Zeus, ARW, 35, 1918, 156) da je »Zeus der einzige griechische Gott, der mit Sicherheit auch bei anderen indogermanischen Völkern nachgewiesen werden kann«⁸. Sasvim tačno kaže o Vodanu Franz Rolt Schröder (Germanische Urmythen, ARW, 35, 1938, 223 id.) da je on »so germanisch, ja weiterhin gar so indogermanisch wie nur irgend-einer!«⁹****

У вези са свим што је до сада говорено даје нам се могућност да ближе одредимо област и једном познатом бојанству о коме је иначе у науци било много дискусије. То је чувено трачко бојанство, које је познато под именом Трачког хероја или Трачког коњаника. Споменика и светилишта овог бојанства нађено је врло много на подручју Тракије и Илирије; о њему постоји читава литература, коју је навео Гаврил Кацаров у свом уџеном чланку о трачкој религији (Pauly-Wisowa, s. v. Thraake, 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 бојанство) и »коњаник« могу се извести закључци о природи тога бојанства: јасно је да оно улази у исту бојанску категорију у коју и старински наш бог о коме је у целој овој расправи реч. Као »херој« има он хтоничку природу, и то је, доиста, његова најважнија карактеристика (Кацаров у Pauly-Wisowa, Suppl. III, 1146 и passim);

* »највише поштован бог«

** »Zeus једини грчки бог које се са сигурношћу може утврдити и код других индогерманских народа«

*** »тако германски, па чак и тако индогермански као нико«

али он је у исто време, можда као апстракција, плерома свих хероја (v. Usener у Кацарова, Pauly-Wisowa, III, 1147; упор. и id. ib., 6, II, 476) и свих мртвих, постао највећи бог мртвих¹⁰, и највећи национални бог, патрбос Веос (упор. Seare у Revue arch., 1911, II, 445, и Кацаров у Pauly-Wisowa, Suppl. III, 1134). Да је доиста највећи трачки бог, може се утврдити и из његовог јако разгранатог култа¹¹. Као »коњаник« има он да буде стављен у исту категорију у коју и германски Vodan, словенски Световид, наш Тројан и други поћни, хтонични коњаници, какви су познати у разним индоевропским религијама (v. Karl Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, 1, 262). Животиње које се на релефима виђају око трачког коњаника, по свој прилици су, првобитно, сековитије животиње – о њима в. нарочито горе, гл. 11 – то јест накарнације умрлих душа, као што је то случај и са Водановом пратицом (v. 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 am meisten liebten«¹² (Kazarow, Die Denkmäler, 1, 11), али као Нимрод или Орион, него је, као што смо горе (гл. 11) навели за Водана и Дивоња Загреја, »der wilde Jäger, Totengott und Seelenfänger«¹³*** Трачки коњаник са шри главе, какав се виђа на релефима (v. O. Weinreich, Zum dreiköpfigen thrakischen Reiter und zum lykischen Trikasbos, Jahrb. d. deutsch. arch. Inst., 42, 1927, 20 id.; Кацаров у Pauly-Wisowa, 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 бојанствима говоре и друге ствари, поред осталог: заједнички атрибути какви су хламење, чаша, и чиниеница да се он јавља као заштитник стада (Кацаров у

* »који су коњима водили рат, лов и коњарство«

** »двдлави ловац, бог мртвих и хваћач души«

Pauly-Wissowa, 6, II, 477, 478; die Denkmäler, 1, стр. 9 ил.). Од највећег значаја, међутим, јесте *мистерија сласа*, 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-Wissowa, Suppl. III, 1140; Н. Вулић, Трачки кованик, Глас СКА, 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 ил. – по O. Gruppe, Bericht, 243, и Richard Wunsch 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, 263⁷) – као што се код Мисираца сваки покојник назива Озирисом¹⁰.

Према овоме, ми бисмо у Трачком хероју 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 Германца *zimtis 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 наслуђивали: 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 –

добно из *домета светла* своју муљу, и да је Тор син Воданов. Да су хтонична божанства могла постати небеским божанствима, то је с правом претпостављао још Сам Ваде (Chthonische und himmlische Götter, ARW, 10, 1907, 257 ил.; 267 ил.).

НАПОМЕНЕ

УВОД

- 1) Упор. шта о овој ствари каже бечки астражњивац Карл Бер: «Der persönlich gefasste Gottesgedanke ist allgemein eintiglich, wo überhaupt die Vorstellung des menschlich persönlichen Wesens vorhanden ist, also mit Ausscheidung bloss jener tieftenden Kulturen, auf denen Ith- und Persönlichkeitsbegriff 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 könnte, sondern er findet sich, und zwar sogar schon mit dem Prädikat der Ewigkeit versehen, bei sehr primitiven Völkern» (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, III, 942 u. 952).
- 2) Норвешки археолог Амирсен утврдио је да су у нордијској религији били познати индивидуални богови још у бронзаном времену (в. ARW, 31, 1934, 231 ил.). За Индоаропљане јоште упор. нар. Albert Carnoy, Les Indo-Européens, Bruxelles-Paris, 1921, 162 ил.; H. Usener, Götternamen, Bonn, 1896, 85 ил. (који иначе мисли да је процес диференцирања богова био доста касан, упор. стр. 279); Schrader, Reallexikon, 2, 254 ил.; G. Wilke, Die Religion der Indogermanen in archaischer Beleuchtung, Leipzig, 1923, 94 ил. шта. За Гантерта је чиниоца да су и Индијци, и Грци, и Римљани имали исто име за бога громоовика (Dyaupitā, Ζεύς, νεῖτῆρ, Iuppiter) неогорно доказ да су Индоаропљане доста познати индивидуални богови (Hermann Gantert, Über Reizwortbildungen im arischen und altgriechischen, Heidelberg, 1914, 205).
- 3) Када, наупрот астражњиваца Ујенера, Луцијуса, Сентуса и других (H. Usener, Legenden der Pelagia, Festschrift für die XXXIV Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Trier, 1879; астр: Der Heilige Tychon, Leipzig, 1907; Ernst Lucius-S. Arrich, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen, 1904; P. Saintryes, Les Saints, successeurs des

dieux. Paris, 1907; и: Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Leipzig, 1920, 322 ил), која тврди да је један квантитативни број хришћанских светаца наследно старе богови. Далке и Гефкен (*Héroïste Delahaye, Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1927; Geffcken, о. с., 235 ил) по поручу, морамо настојати да, у дискусији, будемо јасни и да избегнемо сваки испорука у речима. Када Гефкен порече даи die heidnische Heroengestalt ihre persönliche Zuge dung an den Heiligen abgegeben habe (стр. 234); кад далке каже да Heros und Heilige nicht Zug für Zug ineinander übergehen (236); да свети Тодор тешко да може бити од Volfove бога Мова, а свети Никола од *incubationes* Nachfolger Посидона (237) – ми се потпуно с њим слажемо; али додато да на Уммер ни други нису одговорили за такву потпуно, апсолутно, стопроцентно идентичност паганских богова и хришћанских светаца. Али да у култу и легендама ових светаца има много остатака из култа и из легенда старих богова, и да се кроз религију светаца могу издрети, и делом реконструисати, старански богови, о томе не може бити сумње. Један од последњих истраживача, о коме се, уосталом, и сам Гефкен најлепше изражава, G. Löschke, долази од овог једног тачног закључка: »Mit alledem ist der Heilige fast ganz an die Stelle des antiken Gottes und Heros getreten...« и, мало даље: ...»so waren fast alles Dinge, die ganz direkt aus heidnischen 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 ил. - Упор. и Otto Weinreich, *Antike Heiligungswander*, Giessen, 117 и 129; P. Goeudier, *Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhöfen Südwestdeutschlands*, ARW, 35, 1938, 79. Луѓак Дубњер доказано је да су безмалко прачи, свети Кузман и Дамјан, заменили Диоскуре (L. Deubner, *De incubatione carpit quatinus*, Lipsiae, 1900, и ARW, 11, 1907, 160. Упор. и Wilhelm Kroll, *ibidem*, 8 Beiheft, 28), а Луѓак Радермахер (St. Phokan, ARW, 7, 1904, 445 ил) да је свети Фоса заменио неко старинско божанство или демона морнара; у словенској области В. Милер доказано је да су свети Борис и Глеб заменили Диоскуре (в. Arch. slav. Philol., 9, 286 ил). Врло су убедљиве и аналоге из култа светаца код данашњих Грка, упор. Berth. Schmidt, *Das Volkleben der Neugriechen*, Leipzig, 1871, 43 ил).

- 1) Творнах, 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; 50; 60; 62; 65; 72; 97; 98. Упор. још Браство, 5, 1892, 36 ил; 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 црковске кораке у стању су да направе и *игол* које могу да једном кораком прекораче највећу воду, упор. Натко Нодило, Раџ. 91, 1888, 187 (по Кукуљевућу). – Иначе овако закорачивање стади у позната типична *ббогоста*, упор. Вук Врхњак, *Народне прип.* и *пресуде*, Дубровник, 1890, 99.
- 3) О томе да је грешка лежећи јести упор. веровање из Босне и Херцеговине у ZNKOJS, 6, 1901, 160. Грех се, по примативном скалтану, свакако састоја у томе што, кад се једн лежећи (тј. лежећи на поду или на земљи), разликује се да се дође у додир с душама мртвих које се ту ваљало (упор. бадњанско *једње на боду*, када се друштво душа баш Шрџи), и томо дође у стање култног нечистоте (упор. *Правилн* проучавању народне поезије, 3, 1936, 193 ил).
- 3) Ово је свети Сава употребио један ставан народни израз, упор. заговезку из Призрена: »Пуно поље чавки, међу њима кос, локумо но« (= звезде и месец), ГЕМ, 5, 1930, 136.
- 4) Такође ни код божанства како га *Лавђион* заменила: φόνος; упор. *Едн* *белог* упор. *летити*, Plat. Phaedr., с. 26, р. 246 а, б, и *Јоанес* *Непезу*, *De deo Platoni*, Monasterii, 1872, 29.
- 4) О божанској завети упор. Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtschreiber des Abendlandes* (Neue Wege zur Antike, II, 78), Leipzig-Berlin, 1937, 110: »Auch der φόνος; *тбв* *бодв* kann je nach der Einstellung des Sprechenden sehr verschiedene Vorstellungen anlassen, von dem notwendigen Einsichten gegen menschliche Überhebung bis zum gemeinen Neide«.
- 5) Упор. и варијанте: Браство, 11-12, 1908, 146; *Восник* *Српске Цркве*, 30, 1925, 652 ил. и Творнах, стр. 54. Овај *нотин* стар је, и већан за путујућа божанства и код других народа, упор. K. Beth у *Handwörterbuch*, 3, 960, и Fr. Schörwerth, *Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen*, Augsburg, 1857, ил., с. 294. *Саван* *мотан* и Н. Шалух, С. и. прип., Београд, 1925, стр. 18.
- 6) Упор. истр. БВ, 12, 1897, 153 = Творнах, II, *ibidem*, 247 = Творнах, II, 6; *ibidem*, 329 = Творнах, II, 8; БВ, 13, 1898, 90 = Творнах, II, 81; БВ, 14, 1899, 70 = Творнах, II, 80; БВ, 25, 1910, 359 ил = Творнах, II, 79; *Восник* *Српске Цркве*, 30, 1925, 652 ил = Творнах, II, 9, итд.

- 7) У том погледу занимљан је, на пример, случај Воданов, чија је пристрасност лепо охарактерисана у Lokasenna 22 (в. W. Gölther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Leipzig, 1895, 329):

Schwige du, Odla, ugeredet hast du
 Unter Kriegers des Kampfes Glück:
 Du gabest oft, denn du gebest nicht selten,
 Dem Schicksallosen Sieg in der Schlacht.

- 8) О овим боговиња в. регистар за крају књиге.
 9) Могуће је да ће се, ако се анализирају Њорвајнх текст, појавити две легенде о рођењу светог Саво: по једној, био би он плод везе Стевана Немца и оне «нарно лете девојко из околнине»; по другој, био би он плод везе између царике и некег божаства или демона («Нестановина превара»). У немој народној традицији ова друга форма легенде довољно је позната, упор. СЕЗ, 31, 1924, 111.
 10) О стављању дечије у ватру из катартичких разлога в. O. Beinheld, *Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen*, Gießen, 1911, 39 ил.
 11) Мотив о божаствињу *које је осуђено да рођење познатог нам је и из Херкулесових митова*, упор. С. Robert, *Die griechische Heldensage*, Berlin, 1920, 1, 568. Према једној бугарској скази, Бог је казнио светог Димитрија са три године затвора у «Джамбел»-земљи, в. Маринов, *Народна вјера*, 260. На казну служења људима осуђено је Бог и светог Саваса, у јерменској легенди, в. G. Mehan, *Die Sage von Aikensis*, ARW, 30, 1933, 27.
 12) Виле су тек у епској поезији индивидуализирани, добиле чак и своја имена, и почале дејствовати самостално, своја из себе; у приповеткама, које су најстарија врста народних умотворина, јављају се оне још у множини. Суђаје уопште ису индивидуализирани, чак на германске Норне и галске Матере.
 13) Као, на пример, и у таквом материјалу код Немца, упор. шта каже један од најпознатијих представника Умкериног и Дитериниог правца у проучавању историје религије, Фридрих Пфистер (*Die Religion und der Glaube der germanischen Völker und ihrer religiöser Führer*, ARW, 33, 1936, 5). П. и дело Georg Bachman, *Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchstum der Deutschen*, München, 1936.

II СВЕТИ САВА И ВУЦИ

- 1) Упор. и једну скази из словенског «Физиологи» (G. Polivka, *Zur Geschichte des Physiologus in den slavischen Literaturen*, Arch. slav. Philol., 15, 1893, 260 ил): Вълка изтъ похвативъ збръ: (за) илзи не обрвоахъ себѣ хранию, извѣсть на протуриваю збѣто, и вѣрять на небо и вѣловать за Богоу главою великою глатиель: Господи! Ты не исв сатворишь и не рече мѣб твою пастю, ни дрѣвни грѣси, ни отъ жива храни се. И слышеть исто иви мѣшиа дружи исто и вѣловать идиельмъ гласомъ: послѣ намъ, Господи, послѣ. И тогда Господь дастъ имъ хранию и неоскудѣть имъ на иселѣа живиель. – Поразане је овакако врло старо, јер за њега знају и Estonian, в. Wilhelm Hertz, *Der Werwolf*, Stuttgart, 1862, 15'. Наш народ верује да чобаника не треба кажњавати ако вуц заколе коју овцу, иначе ће итета бити зѣла (в. Friedrich Krahn, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig, 1908, 143) – очекивано зато што се верује да вуц, у неким случајевима, има врлине на оно што заколе. Упор. и СЕЗ, 31, 1924, 160. – И друге животиње знају права на наџаку, на пример, за љукашца кажу да му «долже сами врзати за храну као тѣри од Бога» (СЕЗ, 50, 1934, 210; упор. и ГЗМ, 12, 1900, 347, и Н. Шаулаћ, *Српске народне приче*, Београд, 1931, 1, 3, стр. 54'). За одређивање наџака, које врли «наџети божа», упор. и народну приповетку «Прва брада» (Н. Шаулаћ, *Идеи*, стр. 53).
 1*) Упор. и W. Grimm, *Die mythische Bedeutung des Wolfes*, Kleineere Schriften, 4, 412.
 1*) У толиком окрућу пречијају како се дешавало да вуц дође у тор и презабо уред стоке, на иџура оне не учинио никакав агресје. У таквим случајевима обично кажу: «Завалио му их [= уста] свети Саво» – Венан, 14, 1929, 733.
 2) Упор. и ГЗМ, 11, 1899, 703: «Када се мало дијете понамтери, онда дѣлаи обичи својеј матери да она; али мајка га мора одбити у пору... Хајде у тору, па тражи тамо којегита'. На ове ријечи дијете јој неће никада инае доба».
 3) *Физиолог*: је дѣлѣта наџири, то јест, «чѣвур у кога послѣје смрти... уѣе некакав љаволски дух – понамтери се» (Вук, *Рјечн.*, к. в.). Краје (Slavische Volksforschungen, 137) и Штеваје (*Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje, 1935, 19) ису у граву када то поручу.
 3*) У вези са приповетком веровањем да се човек после смрти ренкарира у облику ове животиње са којом је његово племе или његов народ мѣтски сродан. За тотемистичко

другако упор. B. Schweitzer, Herakles, Tübingen, 1922, K2.

- 3) «Ein dem Grabe in Wolfsgaule entstiegener Leichnam», код Немца спомиње се у Zeitschr. Ver. Volksh., 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 – прича се у студеничком селу (Тих. Р. Ђорђевић, БВ, 13, 1898, 265) – људи умиру да гласе сир на волаје, јер их је са томе научно. А где није доспео, сир се троша».
- 2) Можда није случајно, а не без извесних конзистенција народним веровањима (мада се може објаснити и хришћанским аналогјама, у вези са Јеванђељем по Јовану, 10, 11) што је свети Сава на иконама обично представљен како држи отворено јеванђеље са стихом «Азъ есмь пастыръ добрый» (в. Ст. Димитријевић, Свети Сава, 22).
- 3) И друго, сточно божанство, Пах, у вези је са Хермесом утолко што је, према неколиким локалним митовима, Пах Хермесов син, в. Konrad Weenick u W. H. Ruescher, Lex., 3, 1380.
- 4) Упор. Fr. J. Dölger, IXΘΥC, 2, 468: «Dieser in übertragender Götter aufgefasste Hirte gehörte bereits im zweiten Jahrhundert in die Jenseits- und Paradiesvorstellungen des Christentums». Није без интереса подсетити да су стари Грци плаћност и просперитет стока понекад приписивали и познатом божанству *ρομητα σωτήρ*, Хекати (в. Hesiod. Theog., 440 изда).

IV ЗИМСКИ СВЕЦИ

- 1) Представа савним старинска, а позната још старим Грцима: *Εχει γαρ θεὸς Πλάτων κλυτὸν καὶ ἄγαστον ἐκ' αὐτοῦ τὸν κολοσσῶνον ἄβην κελκιδεῖν τε θεὸς τοῦ Πλάτωνος, καὶ θεὸς ἐπιπέτων ὀβείας αὐτοῦ ἐκ' αὐτοῦ* (Pausan., 5, 20, 3).
- 1) О оваквим божанским вођама у митологији говори Е. Ман, *Ogrhea, München, 1895, 227 u 238*.
- 2) Божански кум може бити и свети Араџфел, које је такође једна од апокрита старинског назива бога зрњива, а мало доцније. Свети Јован, знак, у религије кумства има зрњивство. Занимљиво је, међутим, да се у неким немачким крајевима – в. *Stegemann u Handbuecherbuch, 6, 368* – Кумовска Слава назива *Johannestrasse!*

- 2) У песми «Брат у походе сестра» (Н. Шаунак, Српски народне песме, Београд, 1929, стр. 34), мама сестра Лазарева светог Араџфела да јој искрене брата:

Та са маму душу остави,
Дави маму душу у тирлу...

На овом месту имамо ипак врло ретак пример двојне функције светоса Араџфела – да људи душе (и «остаала» их, у оном свету; упор. «*tu pias laetit animas sereno memento*», *Notae. Od. 1, 10, 17, 0 Меркуру*), и да их, евентуално, враћа у тело, као грчки Хермес, а иакоменту 12 уз XI главу.

- 2) У веровањима далашких Грка свети араџфео Микелко наследних је Хермесов, в. J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and ancient Greek religion, Cambridge, 1910, 45*.
- 2) И Натко Нодило је, у својим истраживањима, дошао до резултата да је свети Никола, оиде «таје под чудним дрветом лежи на постели, застртој Видовим босиљком, или седи за златним столом... врховни бог Срба и Хрвата» (Rad, 89, 1888, 139).
- 2) Упор. у једну популарну басму против зрњивог астра, у којој се у три маха апострофира свети Никола на кову («Пошао свети Никола на сивом кову... Пошао свети Никола на црном кову... Пошао свети Никола на белом кову»...), в. Малеџевић, ЖСС, 272.
- 2) Овако мисли и Нодило, Rad, 89, 1888, 139.

V БОЖАНСКИ КУМ

- 1) Значајна је чињеница да се и у даламатинском приморју, и у Бугарској, а такође и у Италији, кумство и братиштво склапају на дан светог Јована, в. M. Marko, *Das Grab als Tisch, 149*.
- 2) Он се готово редовно јавља у приповеткама типа Grimm, №44: «Der Gevatter Tod» као кум (и то оиде где је у овим приповеткама као други народа – упор. *Boite-Poljivka, Adnenkingsen, 1, 385* изда – носилац радње Сирт), упор. истр. БВ, 2, 1887, 350 из; 9, 1894, 40 из; Сборник, 2, 1890, 200 (из Правена); Шакарса, 8, 185, № 112 («маведонска»); СЕЗ, 41, 1927, № 32. У прича БВ, 16, 1901, 53 из долазе да крсте дете свети Јован и свети Араџфел. У једној средњој приповетци, СЕЗ, 50, 1934, 109, свети Араџфео јавља се као *бодрићина*.
- 2) За религијски значај брне сирњибге куме говори и чињеница да дете, за време шпанања, мора да седи на *hebetu* (ΖΝΖΟΙC,

7. 1902, 186). Народ то данас, када је прави разлог одавно заборављен, погрешно тумачи као аналoгу магају («да му буде коса густа као веба») у ствари, то је старински обред, познат и у домаћини и у оштаким мистеријама, уоп: Ernst Sauter, Familienfeste der Griechen und Römer, Berlin, 1901, 63; 100 ил.
- 3) Занимљиво је да за блуд са кумом долази и код Германица и код нас исте божињске синкрете – «сия зрвољота бога. Уоп: Sletnitzer Rockenphilosophie, J. Grimm, Deutsche Mythologie¹, 3, 440; Niemand soll seine väterlich ehlichen, denn so off sie sich ehlich verziehen, donern. Код нас, на пример, Вук, Пјесме, 2, 55, 188 ил: «Болаи, куме, дујде од Мастика! Под нам' ће се земља провалити, А веће нас небо зрвољотила. Како ће се кума млитати?» В. и Прилози, 18, 1938, 491. Младом момку који се био оженио кумом, у паклу горе «руке до рамена... које до очву... зоте до кољена» (Петровић, 2, 42 ил). У једној руској приповеци грешнику се праша блуд са мајком и сестром, али за блуд са кумом бива претио-рен у камен. Војта-Рољка, 3, 469.
- 3р) Исте овакве гарнитује даје нам и вега 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).
- 3р) Давиње мисли је чин од изванредне важности, јер дете тек тада улази у заједницу као равноправан члан. «Die zur Namensgebung wird es (= das Kind) weiter als Leibestrucht (ascituro) behandelt. Vom Augenblick der Namensgebung an gilt es als Mensch» (K. A. Eckhardt, Indische Unsterblichkeit, 1937, 89).
- 3р) В. и J. E. Harrison, Themis¹, Cambridge, 1927, 273. У последње време и нисумњиво податке о овом веровању сачињило је Александар Петровић, Грађа за изучавање наше народне религије, TEM, 14, 1939, 32 ил; 42.
- 4) Да је новорођено дете инкарнација неког претка, то веровање констатовано је код многих народа, уоп: Tylor, Primitive Culture, London, 1920, 3 ил; A. Dieterich, Mutter Erde, Leipzig-Berlin, 1913, 23 ил; A. Bertholet, Seelenwanderung, Tübingen, 1908, 12 ил; E. Sauter, Geburt, Hochzeit und Tod, Leipzig-Berlin, 1911, 144; Bernhard Schweizer, Herakles, Tübingen, 1922, 78 ил. и мој рад «По греху родитеља», Прилози проучавању нар. поет., 3, 1936, 198.
- 5) Кад се каже: «Богом кум», могло би се рећи да би ваљало казати: «Богом куме, а не: Богом брате»...
- 5р) Херодотов извештај врло лепо логички и чиненица да се на новцама грчких краљева (Сеутес I и III, Котис I и II, и о

томе Казаров, Die Denkmäler, I, 11) налази слика Тривалт хероја.

- 6) Од Хермеса долази порекло и Аран: уоп: Straub, I, 42 = Hesiod. Irg. XLVI (29).

VI КРВИНА ОСВЕТА

- 1) Приобитно, оваква забрана можда је најкаља само за пролећане крви међу салемијанама, докато је била пролетрна. Уоп: паралелан случај са познатим забраном «не убиј», из Мојсијевог десетокла, како је тумачи S. Reinach, Orphel., 7.
- 2) По Тартру, поблачке кне само онај који «случајно» падне (si forte prolapserit est). Да ли ова обавеза или можда није важила за све учеснике, када у шуму узле? Ми Таштов текст немемо права да мењаме, јер немемо могућности да га контролишемо; иначе, да у тексту имама празнина, то су оштакни и други истраживачи, уоп: Gilbert Thrausigg, Glaube und Kult der Semiten, ARW, 34, 1907, 236.
- 3) Коментатори, чак и Маласкоф, Гудман, Ферне, Мух, а такође и историје германске религије не дају нам о овом или икакво или бар икакво задовољавајуће објашњење. Кључање је ипак најлакше разумети у култу божињина божињства, уоп: ипр. Sophoc. Electr., 453 ил; Euripid, Hel., 64; Eitren u Passy-Wissowa, 8, 1125 ил. а Heudrik Bolkestein, Theophrastus Charakter der Deididaimonia, Gieslen, 1920, 29 ил. Српски народ кључање у архивном култу углавном не практикује, уоп, шта каже Вук у кретици на «Љубомира у Јеласуцу», од Милована Вукосавића, али му је тај текст од стране познат у култу етностичких божињства и демона. – Што се тиче мислима, о разлогу за вега 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, I, 487 («wie bei biele die Stricke und Bände der Schuld und des göttlichen Zorns, in atex na bora un Lösung dieser Bände»), ирл. В. и Aly u Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 2, 1348; Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte, I, 181; Gilbert Thrausigg, I, с., 236. Нама изгледа највероватније мишљење Крестенсена (Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie der Wetenschappen te Amsterdam, 78, N 3, darrat no Jan de Vries), који у везама налази einen Zusammenhang mit der Verehrung eines Totengottes. Домста, везама стоји у блиском односу са божињствима иртва. Поред примера које смо навели гореобих и

спонтаном узvikану кривика, када иде да од враногот бога тражи опрштање, упор, што и у исландској религији Јана, али његове слуге, већу онога кога хоће да одведу у домаћ свет (в. Ernst Arbmann, *Tod und Unerblichkeit im vedischen Glauben*, ARW, 25, 1927, 382). За слично узvikанње код нас в. га. 18.

VII ЦРНИ БОГ

- 1) Тако још Karap Zeus, *Die Deutschen und die Nachbarstämme*, Heidelberg, 1925, 41, на онда G. Krek, *Einführung in die slavische Literaturgeschichte*, Graz, 1887, 404; Nehring, *Der Name Hlbbig in der slavischen Mythologie*, Archiv slav. Philol., 25, 1903, 68; Niederle, 160; Йор. Иванов, *Богословска књига и легенди*, Софија, 1925, 362; у последња време Ernst Wiesner, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig, 1940, 277.
- 2) Овакво схватање, у вези са Белоготом, налазимо још у непознатог аутора књиге *Historia eriscoratio Sarmenens*, из друге половине XVII века, в. Nehring, 69. У XIX веку поборник ове кинотезе био је најпре Шафарик (*Geschichte der slavischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, Ofen, 1926, 13), али је доцније то ишледило променом; на онда Хануш и Хауферишт (в. Пилар, 6 изда), условно и Ницхерле.
- 3) Против ње устао, на пример, и сам Брикнер, поводом чудног Педерсеновог мишљења да је њим за Перуа албанског порекла! «*Non menzioniamo questa trovata soltanto come un esempio di quella mania che vuol far provenire tutto quello che è slavo da tutte le parti possibili del mondo, fuorché dalla Slavia steina*» (A. Brückner, *Mitologia slava*, Bologna, 1923, 8). По моме схватању, ова заблуда јавља се међу словенским научницима у вези са Бенфијеовом теоријом о ишландском пореклу европских народних приповедака: ти теорија имала је, у прво време, изазвајућег успеха, али је као неманиковна последица дошло то да се је попуљала вера у аутентичност свега домаћег – свих веровања и целе традиције. Зар икоје, на пример, нико мање него Веселовски једном тако баналном обичају, какав је забран опрштања или поддржавања на прагу, тражио – татарско порекло? у ZNČOJS, 19, 1914, 382. (Узгред још може се рећи да је татарска утисац на руску народну религију и обичаје, према схватањима неких истраживача, био минималан, в. Felix Haase, *Volks Glaube und Brauchstum der Ostslaven*, Breslau, 1939, IX). Бенфијева теорија је, с временом, скоро сасвим изгубила, али су словенски научници, упркос резултатима и гледиштима савремене науке, задржали

још увек, подвесно, ону ишлотребну и безразложну сумњу и хиперархичност. – Упор, и врло тачна резимења која је о овој теми, у вези са ишландском религијом, учинио I. W. Hauser, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage*, ARW, 36, 1939, 39.

- 3) Колико се, у том правцу, ишло далеко, може нам послужити као доказ књига угледног истраживача какав је био Александар Брикнер: *Сви руси ho eliminato tutto il folklorico*. Infatti, che cosa hanno di comune le credenze odierne colle credenze pagane? (*Mitologia slava*, 9).
- 4) Marešic, *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 доњег света уопште црни су, в. ГИЧ, 41, 1932, 195, и, нарочито, Милош Петровић, о. с., 24 изда.
- 5) За црну боју становника доњег света упор, и Ernst Blochlich, *Ferula exercitum*, Mit. d. schles. Ges. f. Volksk., 30, 1929, 51.
- 5) Код класичних мита који Хелмолду ишу били непознати речју furvis обележавају се обично бела и предмети у доњем свету: furvis regna Prosperinae (Hort. Od., 2, 13, 21); ex Acheronte suo furvis reperisse sub antris (Ovid. Met., 5, 541).
- 5) Много већи број теоријских топографских назива, са именима Црнога и Белог бота, покупио је, код Источних и Западних Словена, А. Афанасјева, *Поэтические воззрения Славянъ*, Москва, 1865, 1, 92, ид.
- 6) И друга иша имена и изрази ишау, ишледа, везе са култом *белог бота*: то је, на пример, израза *бели смек*; на онда толика места која се ишледају *Белом црном* (в. RJA, 1, 292), или *Белим ботом* (в. Коло, 3, 1902, 23 = Торовић, III, 19, чије име ишрод рационалистички објашњава); на онда *Беле* покладе (које се тако ишу тобоже због тога што је доступно, о нама, јести бели смек); можда и име ишнер Богорада, итд.
- 7) Онда где Срби и Словени приносио жртву њаволу, ту је баво не демон ала, него делосодарни бог доњег света. – За литературу у вези са Пајскер-Пиларовом теоријом в. Ernst Wiesner, о. с., 277 ид.
- 7) Још неколико локалних усмена о «црној краљини» забележено је у ГЗМ, 2, 1890, 344.
- 8) Да ли рефлекс пропасти Црнобога и паганства уопште, којим је приликом Црнобог, можда, претварао у камен (тако Киблау, I. с.) у девојка скочила у реку? Или су то још старија мотиве, који ишау своје паралеле у ишкору разних митских личности са «Беле стено», упор. чланак у Pady-Wisniewa, I. ч.

Leśka, pri čemu treba naglasiti da «bela stena», odnosno mnogobrojne «bele stene», koje su lokalizovane na raznim mestima, među utoliko veze sa mrtvačkim božanstvom što predstavljaju ulaz u dom stena, upor. A. Dieterich, Nekyia, 27. izd. O. Guppre, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 585; u tom slučaju svak sa stene bio bi isto što i devoto velikom bogu doneta sveta (upor. in Otto Weinitzch u ARW, 22, 1923/24, 346). Inače su govorna božstva i zverovi sa tragičnim ishodom čest motiva u mitologiji. Upor. u našu pesmu «Smrt vojskovođe Prijedje» (Buk, Pjesme, 2, 83).

- 9) Borbe Stratičarova (O nekim narodnim pesmama paganskog porekla, kalendar Gorjanka Matije Srpske, 1936, 150^a) misli da «stari kralj» na stomežu Vlačičane pesme «nije kraljevski bog, nego bi to bio paganski bog Strakor».
- 10) Sasvim izuzetno sa protestom, na primer u «Selvanje» Janke Bosoljnovića, ali koja je ovdje tretirana u psiholozika razumljiva. – Da smrt upadne nije alo, to je bila poznata tema i stomežki filozofa, upor. Hermann Steiner, Theobios bei Seneca, Erlangen, 1914, 23.

VIII TROJAN

- 1) Za tri srija v. Martić, Naša narodna epika, Zagreb, 1909, 261. Nije tačno Martićovo objašnjenje da ovdje tri srija označuju ne tri materijalna srija, već tri životlje protiv toga govori pored ostaloga i činjenica da pored pored tri srija spominje i troja rebra.
- 1^a) Broj tri upadne karakterističan je za kult mrtvih, v. S. Eitron, Nemas und die Toten, 69.
- 2) Primedbe koje je učinio E. Krüger, Deux monuments du dieu tricephale gallois, Comptes rendus du Congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique, 21, 1909, str. (separatni otkos) 3. izd. ne slabe glavnu temu Renkolu.
- 2^a) Uspomeu na ovašvu mešovitu žrtvu imamo i u pesmi «Bela-kova u Trojnu gradu» (Novica Štavlak, Srpske narodne pjesme, Beograd, 1929, str. 24), gde se kaže da je ajdaža u jezuru pored grada Trojina dobejala svakoga dana «ovcu u bevojku».
- 3) Eran Benke (o. s., 142. izd.) potpuno istira da je Slovenska bio poznat bog sa tri glave, ne poklađajući vere tekstovima koji o tome bogu govore. U stvari, posle onoga što su utvrdili Uexner, Švajcar i Sarasin (v. gore), troglavi bog

u Slovena morao bi se pretpostaviti biti u kada ni jedan stari tekst ni bi o njemu govorio ništa.

- 4) Upor. upadite Ludolf Maltin, Das Pferd im Totenglauben, Jahrb. d. kaiserl. deutsch. Arch. Inst., 29, 1914, 179. izd. Kod Srba veza kova sa delovima doneta sveta može se utvrditi iz mnogih primera. Trešnje drve često se pretvaraju u kova, upor. zap. Buk, Pril., 21: «Kaušer i četiri trješnjaka», i mesta koja sam naslo u CEJ, 41, 1927, 315. U kova se pretvara i veštica (v. CEJ, 41, 1927, № 181, v. 50, 1934, 162 i dr.), mora (Buk, Pjesme, v. v.; CEJ, 50, 1934, 178), vukodlak (ibid., 166. izd.; na kovu, kao i u Maltinovim primerima, jame mrtvac (ibid., 122; 169; 186).
- 5) Da je Svetovid doista samo noju jako, za to Sacco Gramatik navodi kao rekurzivno argumentum to što Svetovidov kon, postatno tempore stabulo inistena, adeo plerumque male sidore ac lato gressibus videbatur tamquam ab exercitatione veniendo magnum itinerum spacia percurrit, v. Sacco Gramat., p. 564 Holder = Fozes, 51. Upor. ista se kva nas prenosi o kovanu koje jazu vide i veštice.
- 6) Upor. Hinderoy, 151. izd. a u sličnosti sa Trešnjakom i Xanuzem, o kojima v. Hinderoy, l. c.
- 7) Upor. materijal i literaturu u L. Legor, La mythologie Slave, 128. izd.; K. Köhler, Kleinere Schriften, I, 302. izd.; Drexler u W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon, 2, 2966.
- 8) V. literaturu spomenutu gore, u glavi 20. «Trčeka kovanika» očitvadio je isto što i opšti slovenski Triglava, germanski Vodan, i veza druga božanstva kovanika, i čudo je da to do sada nije bilo konstatovano, već su se davala druga objašnjenja. V. dolje, glavu 20.
- 9) Na Mladinom slučaju može se čak pokazati kako je taj onkretizam izričan. Na jednom mestu u Cicovini Kletjadinu (2. Hilo., 34, 95. izd.), na koje su sročeni jazu još Tomazec (Zeitsch. f. österr. Gymn., 1877, 279) i Kaler (K. Köhler, Kleinere Schriften, I, 302. izd.), kaže se: bita bi Trjavanu idroovtu čuju trjocu. Cicini Trjavanč očitvadio je isto što i slovenski bog Trojan – Triglav, na koga su prevršeni Mladini utrubiti i za koga su vezani mitovi o Mici. Što su izabrane bazu jarebe uzm («koje uzm»), u naziv narodnim prepovekama, v. Buk, 39), amala je svakako utičica i narodni stimeologija (Trjavanč trjocu).
- 10) Ponegde nije isključeno ni širi orijentalni sivaletizam. U jednom mitolozom literaturu (Weisler u Denkschr. d. Wien. Akad. phil.-hist. Cl. 36, p. 98, pag 2119 = Usener, Dreyheit, 165) doju se uputstva kako treba očitvati Hexatu (dakle, to

treba da kaže za svaku Hekatinu slavu): u sredini treba da je ljudska glava, levo nosa, a desno kralja koja koja.

- 10) Hodalo je, s pravom, proglašeno Arapskim identifikovano sa Hekmatom Црнобогом (Rad, 89, 1888, 192).
- 10*) Тако мисли и Нодало, Rad, 81, 1886, 199.
- 10*) Две варијанте из истога краја («Светитељ Ђорђевице убио жаду») и «Безаконје у Тројану граду») налазе се у збирци Новине Шуазића, стр. 21 и 23.
- 11) Да су стари Срби знали за идоле уоп. СЕЗ, 31, 1924, 99 ндд.
- 12) Које је Словенима било врло добро познато, уоп. O. Schröder, Reallex., 2, 395.
- 13) По Максензиу овакви су демони eine Mischung von Natur- und Seelengeist, Handwörterbuch, 1, 1074.
- 14) «Доста сам им дао и сребра и злата», каже он рударима, М. Ђ. Малевић, Каск, Срб., 1983.
- 15) «Копачиња [окнари] тако вању у земљу на неку сатвар која је направила жриво а сијала се као жарко сунце: лавна је у ње сећивши била од самога сребра» - Малевић, l. c. Да демон рудника може бити сав од драгоцениг метала каже се у једној скази из пољске Шлезеје, в. Kühran, Sagen, II, № 1014.
- 16) Азретн Даут, митски проналазач црнског ковачког заната, испод чежах су руку опшио од гвоздеа постајали сребром (Мил. С. Филиповић у ГЕМ, 8, 1933, 100), она, по томе што је херој-штителник Цигана и творца сребра, можда вези са етоничним божанством Дабогом.

IX SVETI ЂОРЂЕ

- 1) Уоп., о оваквој жртви, Horat. Carm., 3, 13; O. von Vandenbr., ... sans doléaires haedo... nam gelidus inficit tibi rubro sanguine tuis lacivi subolis gregis. В. и М. Р. Nilsson, Primitive Religion, Tübingen, 1911, 73.
- 2) Тако је још код познате жртве јарца, на кога би претходно били набачени сви греси Израелца, в. књигу Левитску, 16. Код нас се, исто обавити људске жртве при подизању грађевина (уоп. мотив задана Садра на Бојин, код Вупраја на Вишеграду, в. уопште Сама Тројановић, Главни српски жртвени обичаји, СЕЗ, 17, 1911, 57 ндд, и Арнауковић, Вртлози невеста, Сборник, Софија, 1920, 247 ндд), по правду жртвује овим (уоп. С. Тројановић, о. с., 53; 59). Овим, као жртву, замењује човека и при копању блага, уоп. податак у В. Вучевић, Народне приповејести и пресуде, Дубровник, 1890, 41.

- 3) Да ово би, доиста, говорало и друго нарцино објашњење: «за те године пада киша, па да буде родина: светлиј оверби, која по општем правду треба да изазове плодност, често је ила био доздрављене кинге, уоп. ипр. чинилому да се као субјект «свете свадбе» код Грка врло често јављају Земс и Дивонс (в. стучајске у Albertus Klotz, 'Terod ydros, Halle, 1933, 65 ндд; 99 ндд), који су неке гласне давале кинге (из Земс в. O. Gruppe, Griechische Mythologie, 1110; за Дивонс ibidem, 1427). Уоп. в. Ziegler у W. H. Roscher, Ausführ. Lex., 5, 591. Демон кинге у исто време је и демон плодности (в. O. Gruppe, Bericht, 1921, 152).
- 3*) Уоп. E. Mogk, Die Menschenerber, 632.
- 4) О Арнауковом гробу у Новом Пазару говори и Тих. Ђорђевић, Наш народни живот, 5, 1932, 33, али не спомине култ који се чини Арнауку.

X ФЕТИШИ: ВЕРИГЕ И СЕКИРА

- 1) За коју, из пример, можемо каћи паралеле и у летонском култу; сви млаку једном вериге - als Opfer für den schätzbringenden Hausdachstein rakis, в. Biekenstein, Globus, 85, 182, в. Goldmann, 48.
- 1*) То је разлика за обичај у ниротском округу (према савитишту Малорада Недаба) да се при дооби имава вериге се дају онима који иде из куће, него остају у кући.
- 2) Класични пример имамо са грчким Земсом, в. O. Gruppe, Griech. Mythol., 1001. Божанску интересовају у питањима жртве и закон претпоставља - у ипоској супротности са Н. Odenberg, Die Religion des Veda, 291 нд, в. O. Schröder, Reallex., 1, 222 нд - в. Leopold Wenger, Sprachforschung und Rechtswissenschaft, Walter und Sachse, 1, 1909, 86.
- 3) Као што се, на пример, о атонским буфонјама, кади се убаје жртвен во, бацала кинга на декору, уоп. R. Smith, Die Religion der Semiten, Freiburg i. B., 1899, 233 нд, в. S. Reinisch, Cultus, mythos et religionis, 1, 18 нд, где је ипоској још сличних примера, код старих народа и код данашњих «природних» народа. Уоп. в. занимљиве преме код ипоској жртве код се колд жртвеним петло о Светим Илије: мета не сме издати изједна рудничан, него се за то замона неки ван куће, обичај странца која кроз село пролази, в. М. Ђ. Малевић, Међудунавље, 21 ндд. Слична ріа франс, код нас, спомине се и у осканци у убајеној старина: старцу се метне на главу хлеб, в. ип преко тога хлеб бива ударен (старом; ип

тај начин убио га је, тобоже, клоб, а не човек који је стварно убиоство извршио.

- 4) У приповеткама споменице се магични секира, од које цела шума пада, СЕЗ, 41, 1927, №112, 137, и XII, 46.
- 5) Вен углед свакако је подигао то што је она била не само корисно оруђе него и оруђе за одбрану, па је у неком крајевима остала то и до данашњег дана. «Селаци служе секира и као оруђе у одбрани. Зато ако је у кући, он би је метнути као врата или гредог на згодном месту, те да му се у невољи ниђе. А ако је на путу, он никад неће поћи без своје секире» (СЕЗ, 32, 1925, 51). Упор. и Вук, Посл., 3751: «Нашла молада секиру аз ершшакма». И старим Словенима секира је била главно оруђе, упор. O. Schrader, *Reallex.*, 1, 70.
- 6) Односно: кад се избори дома свети. Са Богојављењем завршава се период «искрштених» дана; жртви, који су дотле имали слободу кретања, враћају се на своја места, и дома свет затвара се. Народ о овом затварању има сасвим конкретну слику: он верује да се на дан «затварања» задушнице, 2. октобра, «затварају сви гробови, који су се отворили на отворне задушнице. Гробове затвара свети Петар, јер он је он и отворио. При том затварању сељаци тврде да се у гробу може чути јак тресак и дувањ» (СЕЗ, 19, 1913, 65. В. и горе, гл. 4).
- 7) Упор. СЕЗ, 14, 1909, 23, 7, 1907, 132; 253; 19, 1913, 22; Милићкић, ЖСС, 179. Вук, Рјечи, 1, в. Ветрјакљоме; Шапарски, 8, №2, из Охрида; Војте-Ројка, *Atmerkungen*, 2, 213 нд. У Врховић, Помање, 42 из вешта је она ждла за воћ уочи Навијана.
- 8) Шивајас (о. с.) мисли да је окретање на секири један детаљ из култа сунца.

XI АТРИБУТИ, ЕПИТЕТИ, ФУНКЦИЈЕ

- 1) Ствар, религијско-историјски, треба тако разумети да другог и трећег дана није светиц лично присутан на гозби која се њему приређује, већ је оставио, или послао, своје атрибуте. Познато је да су на теокенијама, код старих, место божова, као пуноправна имена, могли учествовати понекад њихови атрибут, в. Е. Мави, *Orphica*, 53.
- 1) Сакрална крпа оваквим атрибутом – које народни певач врло zgodно назива *ламанџи* – предмет је, изгледа, и песме (Вук, 3, 15) «Московски дарови и турско узарење».
- 2) Мада се зелени коњ – *ἵππος χλωρός* – и зелена боја јављају код

божанства и демона доњег света и у паганizmu, упор. *Herf. Joh. Arosaur.*, 8, 8.

- 3) Wilhelm Loeckel (*Michael, Göttingen, 1898*) и Sartori (*Handwörterbuch*, 6, 232) не знају ништа о светом Арашбулу на коњу.
- 3) Овакав англиски говедо споменице се и иначе у бармама против грца, в. *Herf. GEM*, 15, 1940, 176.
- 4) Довољно је упоредити ову граву са грчком у СЕЗ, 41, 1927, №66: «Мурис Солонум».
- 5) О црвеној боји кале в. *Jungbauer u. Handwörterbuch*, 4, 521.
- 6) В. Pap. gr., XLV *Mon. Brit.* и Karl Preimendanz, *Papyri Graecae aegyptiacae*, 1, 194, ред 380; Pap. gr., CXXI *Mon. Brit.* = *Preimendanz*, 2, 30, ред 670; Pap. gr., 1179 *Bibl. univ. Straub.* = *Preimendanz*, 2, 139, ред 3; такође в. A. Abt, *Die Apologie des Apuleius*, 228.
- 7) Овде би, можда, требало убрјати и Харона, за кога је такође карактеристичан *ἑρμῆς ἀνίστατο*, упор. *Seouding u. W. H. Roscher, Ausfuhr. Lex.*, 1, 885 и *Waser u. Pauly-Wissowa*, 3, 2178, такође и *Vergil. Aen.*, 6, 301; према њему, можда, припада овај огртак као бродару, упор. *Plant. Miles*, 1179, и E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI, Leipzig-Berlin*, 1916, 201 (у стх 301). Упор. ипак човечану да ири огртак, као што смо видели, носи и Ташатис, који је са Хароном углавном идентифициран, в. нарочито В. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, 225.
- 8) Да међу ове слика и свети Мартин, в. E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen*, 389 и J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 3, 57. Упор. и календ светог Мрату и «Мратини».
- 9) Иконографски, и у правеној традицији, штап, или латарина, као симбол (Vincor Schultze у *Herzog-Hausck, Realencyklopädie für protestant. Theol. u. Kirche!*, 10, 531, и P. S. Liebmann, *Kleines Handwörterbuch der christlichen Symbolik*, Leipzig-Reclam, 207), често као симбол достојанства (упор. C. Fr. Hermann, *Dissertatio de scriptis regni antiquitate et origine*, Göttingae, 1851, 5; L. Rademacher у *ARW*, 28, 1930, 33) може прагматично различитим значењима и црквеним волкодостојанима; овде је реч само о народној Шредацији и о чаробном штапу који, као атрибут горе споменутих светана, има свој нарочити значај.
- 10) Код Масарада је штап одашито и олицетворење бога Тотa (в. O. Gruppe, *Bericht*, 160), која се иначе идентификује се Хармом.
- 11) Упор. класична места у Хорација, *Ode*, 1, 10, 17 ида (*tuus factus atrox heros scidibus, virgaque levem coequet aene turban*) и Овидиј *Od.*, 24, 1 ида; такође и de Waele, o. c., 66.

- 12) На пример, Lucian, Dial. mort., 23, где Хермес својим штитом од костију Протезилајевих чини млађаца какав је био у својој брачној соби. За сваку двојку улогу Хермесовог штита упор. познато место у Вергилија Aen., 4, 242 kd: tam virgata capis; hac animas ille evocat Orci pallentes, aliam sub Tartara trinita mittit; такође и Stat. Theb. 2, 89 kda. В. и de Waele, o. c., 66 и 68; на оца Wehrmann, Das Wesen und Wirken des Hermes, II, Magdeburg, 1859, 15.
- 13) У етичким митовима спомиње се да је овако копање због Кефа (в. Ovid, Metam., 7, 683 kd; Hygin, Fab., 139 «Procius»; в места у Carl Robert, Die griechische Heldensage, Berlin, 1920, 1, 163). – Мисаони су познати оруђу које се само од себе враћа (данашња аустралијска «буваринг») приписивали демовској моћи, упор. A. Wiedemann, Beiträge zur ägyptischen Religion, ARW, 19, 1919, 461.
- 14) У скоро свим легендама које су објавили Вл. Тороваћ (Свети Сава у народним предању) и Ст. Димитријевић (Свети Сава у народном веровању и предању), и којих има неколико стотина, јавља се светиша Сава као путник. – За светог Николу упор. мтр. Тороваћ, I, 11; II, 5; 19; 46; Вук Врчваћ, Српске народне приповијетке, II, Дубровник, 1889, 14. «О свету Никола, Божији путничке в брзи поматљаче»; ZNŽOJS, 7, 1902, 135.
- 14p) У једном рукописном зборнику из године 1749, у коме је реч о народним лековима и врачанима, атмосфера се свети Сава као архонан врач, који има контролу над врачанима помоћу (црна) конач («Кон човек конач мече, тако се заклин: «Тако вам конач путника кучкога слемени и жотнога семени и тако вам светог Саве кон вас е начинио...»), в. ГЗМ, I, 1889, 107.

XII ИМЕ И ЕТИКЛЕЗЕ

- 1) В. и мој чланак «Из наше старе релативе» (Наше село, уредно М. Стојанковић, Београд, 1929, 332).
- 1p) О Хаду који прождире мртве, в о другом сличним мртвачком демоници в. Johannes Naaleiter, Der Vegetations in der Antike, Berlin, 1935, 11 kd.

- 1p) Старишки митски мотви, који налазимо и у чешким скакама о Рибецалу (Oesophago, Bohmische Sagen, 324). Рибецал је, међутим, демон који по својим особинама и функцијама подсећа на Водана (и Световица), в. Georg Vaschna, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München, 1936, 51.

- 1) Псећа облека имала су арабско и руски дари, упор. Elysich u Zeitsche, I, vergl. Sprachw., 41, 1907, 298 (цитат према O. Geppre, Bericht, 180). У таквом облаци могу бити замислени и руски димови, и диаво, и код Словенаца шкратце (Máchal, Nákes, 90: 105), код нас вапнер (Глас, II, 77, 1933, 23).
- 1p) У једној приповијетки из рукописне Валањевске збирке (в. Rad, 91, 1888, 213) Бог се, када је зтео да на своје путу остане испушат, «учинио позовом и хром».
- 2) Хром се у животњи из Вавилове кратње, исто онako као што су и животњи из Вавилове претње у једно око следе (в. O. Geppre, Griechische Mythologie, 413p), на пример кога у скаки БВ, 16, 1901, 213 (да је кога Ваволска творевина, то је познати мотви космогонских дуалистичких скака, упор. Тороваћ, II, 90; 91; 92; за друго словенске и друге сарпске карсе упор. O. Dalnshaid, Natursagen, I, индекс в. ч. Ziege).
- 3) О хромим и сакатим боговима у индијској митологији в. Richard Frischtsche, Über die Anfänge der Poesie, Chemnitz, 1885, 22.
- 4) О оваквом презентивном употребљавању, да би се избегла божанска завист, говори и нашан пример Bernhard Scheidt, Der böse Blick und ähnlicher Zauber im neugriechischen Volksglauben, Neue Jahrbücher, 31, 1913, 593. – За објашњење промости моћи ће, можда, да послужи и веровање које је забележио Gervasio Tibarioni: да ће демовски вук, ако му се опсече мога, бити спасен утолико што ће му бити подрабачи људски облик, в. Wilhelm Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1869, 97.

XIV ТАВОГ

- 1) Таваоги јану људе и наводе из – али без икаквих тежих последица – да изгубе пут (СЕЗ, 14, 7; 19, 1913, 297; 50, 1934, VII, 11); хромс и поје човска ралима познати јелом и поћем (в. мтр. Ристив-Лончарска, № 10; СЕЗ, 41, 1927, № 173-174); чине каар у водонити («ставе им дома токове, украду чекле-

talco, pokvare jaz ili rasture lakomice», СЕЗ, 19, 1913, 297). «Често дођу пред врата коко момка или девојке, тромени глас и зову их по имену: Петре, Петре, однег волоня у туђе лавде, ала: Малане, Малане, изиђи, дошло сам!» – Ко се преваре и изиђе, ђаво га ујаша и натера у какав дубок јаз, па га по сву ноћ тера тамо и онамо», *ibidem*. Упор. и причу «Повац и ђаво» (БВ, 3, 1888, 103 кил. у којој ђаво, из чисто епеклука, оданиме ловцу гвожђа.

- 2) Упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 400, § 261; Вук, Посл., 4155; за причу боју ђавола уопште в. Max Heusing, *Der Teufel*, 39.
- 3) Der lindernde Teufel и те dieblinge bosheit, о којима в. нпр. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴, 2, 829, такође су наследници старинског божјег вртња.
- 4) Слично колебање у погледу добрих и злих божанстава и ђавола имамо и у другим религијама, «So ist – да наведемо један пример – hinsichtlich des heiligen Wassers von Zerka Main die Volkmeinung nicht ohne Grund, ob es der Aeblichkeit eines Wel (Heiligen) oder Dämon (Dämon) unterstellt ist» (Fr. Schwalbe, *Zur Heiligungsverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas*, ARW, 8, 1905, 86).
- 5) У дуалистичком скаскама ђаво је и створио вука, упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 401 кд; *Däberhardt, Naturgagen*. Што је однос између њих углавном неопређивљив, то нам нимало неће сметати да нагласно изложу сродност и заједничко порекло: и Хатолети су распрли коњи, Тамуза је да воу ветир, па штак су та божанства у старји идентична, с том напоменом да је термоморфан боје старји а антропоморфан млађи, упор. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*.
- 5a) Наред верује да су црни петасти постали од ђавола, в. СЕЗ, 19, 1913, 302 и 408. У једној словенској скаски ђаво има на свом шеширу петилов перје (G. Graber, *Sagen aus Kärnten*, Leipzig, 1927, № 388, стр. 286), в да то није случајно, види се из сличних примера у другим скаскама, нпр. Kühnau, *Schlesische Sagen*, № 554; 562; 647. В. такође и *Großmann, Sagen aus Böhmen*, 324 (овде је реч о Рибецалу, које иначе има карактерни црте Дабоготе и Вошане, упор. и Karl Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 262). За већу петла са ђаволом у другим Словена в. Mischal, *Näkres*, 166. – За већу између ђавола и коња упор. нпр. ZNŽOJS, 17, 1912, 365. У Кучина спомиње се ђаво ка *зеленом коњу* (СЕЗ, 48, 1931, 281). Упор. в. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴, 2, 831.
- 6) *Венад*, 14, 1929, 608 кд.
- 7) Моћ претварања врло је чест мотив у приповестима о ђаволу.

7a) Упор. нпр. СЕЗ, 32, 1925, 401 («Ђаво се може претварати из једне животиње у другу, из човека једног облика у други, и у све могуће облике»); *Венад*, 14, 1929, 610 («Ђаво се може претворити у што год хоће: у мина, у пето, коњу, коња, човека»). Упор. и Т. Р. Ђорђевић, *Зас оца у веровану Љужаник Славона*, Београд, 1938, 128. У приповестима СЕЗ, 41, 1927 ђаво се претвара у војника (№ 101), трговца (102), «господина» (42), Турчина (25), коња (*ibidem* в. 13), мина (67), коња (25), голуба (67), врана (25), гвцула (13), проко (25), итд. – Свети Сава, који је наследник Дабогот, такође има моћ претварања, в. нпр. СЕЗ, 1, с., № 188.

7b) О ђаволу – чврсту куће (јер је добио «од Бога такву моћ да све утваре, зла и похве кметки, које чељади могу накупити, од куће одбаја и брине [у од свакога зла]» в. ГЗМ, 20, 1908, 452. – Словенски (пољски) добар ђаво (Skrościak) спомиње се у једној скаски из пољске Шлесје (Kühnau, *Schlesische Sagen*, II, № 661).

8) Овакву епифанију имамо и у немачким скаскама о коњаву блага, упор. Bächtold-Schabli, *Der Mühlstein am Faden*, Arch. f. Schweiz. Volksk., 28, 1927, 119 итд. и Klein u. Hand-örterbuch, 6, 612, само је она ту комбинациона са приповедним мотивом о Дамоковом мачу, који је у средњем веку, преко Gesta Romanorum и друге сродне литературе био врло добро познат (упор. Bächtold-Schabli, 128), па је првобитни смисао заборављен и преничен. Не треба заборавити да се при коњаву блага може и аори очекивати присуство ђаволова, јер њему благо и припада, в имену се чине жртве да би се оно ископало (упор. народњу у Вук, Посл., 1121): ђаво се, док ста, при покуњају људи да благо ископају, по правилу урек јавља, в то у митним разним облицима, па се, у најстаријој редакцији скаски, свакако јављао и као воденични камен, онako као и у самоборској скаски, в онako као што се јавља, у облику камена, и у немачким скаскама, в. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*⁴. Када је дознаје заборављено шта тај камен значи (јер је народ већ одавно био изинао из фазе фетишизма), свакако је он као познати Tivétiálo λίθός (о коме в. Wolf Aly, *Volksmärchen*, 17, в *Фрешер уз Раван*, 10, 31, 12).

9) Магично играње у колу, објављивање, има моћ да доведе, првачке жике у ивицу средине, упор. мој рад «Свакрпа на тавану», ГЕМ, 6, 1931, 1 итд.

10) В. уопште O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, II, 1, 13 итд. и Sartori, *Sitte und Brauch*, II, 166. У народним приповестима и скаскама ђаво, у сускобу са коњавцем, иначе

увек dobia kraj, upor. SEZ, 41, 1927, № 29, и nazimene na str. 309; и Воће-Ројка, Апелткерген, 2, 163 ил.

- 11) Мотив о бајалу – атом домену на Месоци је, вероватно, оријенталског, можда иранског порекла.
- 12) В. рецити Тек, Р. Борбенаћ, Наш народни живот, 7, 18. Упор., осим тога, и М. Ђ. Миздренаћ, ЖССГ, 63, РЈА, 5, 405; SEZ, 7, 1907, 398 (Скопска црна тора); 14, 277 (Бољавачки срез); 16, 32 и 33 (околина Ниша); 40, 351 (околина Тежђевије); 42, 209 (Рањина); 48, 479 (Кучи); ГЕМ, 9, 1934, 47 (околина Белоса), итд.
- 13) За Хефеста, који је тек накнадно проглашен на Олимпи, мисли се да је туђе, вероватно, карско-ликајско божанство (тако Вилановић и Ј. Малтен у *Rasch-Windau*, 8, 311; *Arch. Jahrb.*, 27, 1912, 232 ил.). Али када Малтен сматра die Beschung des Gottes zum Feuer für ursprünglich, dagegen die Verkörperung für einen sekundären Zug, ту би се могло промислити да ми, можда, овде имамо две *разнообразне* карактеристике; једна од њих, а то је збулканска припада Хефестова, била би из карско-ликајског круга; друга, хромост, припадала би *индоевропском* збулканском божанству, које је са карско-ликајским Хефестом у току времена – али свакако још у време које је за нас преисторјарско – синкретизирано и изједначено.
- 14) То име имаће 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 оуда по околини приповеда се да је цар Дуќан у вјеру под Везировићем мостом сазнао у санџар, која једнако гледе, и уочи Божића тиман да го прегледа и свијет да ујди, а Цигани свики по једном удари малем у наковањ те притарде» – Вук, Рјечи., г. ч. Дуќан. Упор. и SEZ, 50, 1934, III, 1.
- 16) Веровање да се ударњем у наковањ дошта може осујетити нечија дознака или нечије присуство претпоставља се и у једној традицији коју је саопштио Тек, Р. Борбенаћ. «И сад је Фаруш жив на дру мора. Кад би све Цигани што на има на свету знали кога је дана Бог Фаруша, на тога дана наковањ не би ударала чекаћем по наковању, Фаруш би изишао из мора и опет би настао циганско царство» (Наш народни живот, 7, 131). – Ударњем чекаћем о Божићу могло би да, на северу, нађе своје тумачење и у симболици из области сузачних митова. Хајдероним из Прага каже да у литавском има једно племе које обожавало сунце и сирењем чекаћ, због тога што су тобоже тим чекаћем прилике из западња разбуле кулу и ослободиле заробљено сунце (в. *Zeitschr. f. Ethnol.*, 7, 73

ил.; 209 ил.; 281 ил. и *Ubenot, Götternamen*, 101); не треба заборавити да је сунце, према схватањима народа, пред сам Божић у највећој експлици и да се баци о Божићу раба или египћанима «ослобаћа».

XV СПАСИЛАЦ НА БЕЛОМЕ КОЉУ

- 1^{*)} Да је спасилац (пored осталога) збулканског – саопштио ми је мој колега, Драгана Бурић, према причању свога оца, протје Милоша Бурића, и протје Зареје Захарића. Да ће доћи црни луди «да се баци за Србију» чуо је Светозар Стевановић, још пре рата, од Милана Ибровца.
- 1) На професорском кону Павла Пауша, 28. марта 1936. Томе разговору присуствовали су и гг. Никола Вукић, Бошко Бошковић, Драгослав Илић.
- 2) Нека од њих споменуто је Р. Казинирић у *Времеу* од 29. маја и 30. октобра 1938. За класично пророчанство код других народа упор. Ulrich Bussel, *Kriegsbergglauben*, Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde, 20, 1918, 41 ил. Ту се, на стр. 48, чак спомиње и der Bauer Mithalovich, der [= за време европског рата] das Schicksal Serbiens hell sah.
- 3) О томе постоје велика литература, в. нар. Н. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder*, Berlin-Leipzig, 1926, 46 ил.; код нас: Рај. Јосиф, *Месинаска миса код културних народа пре Христа*, Београд, 1931.
- 4) Упор. апокалиптички опис у Вук, *Пјесме*, 2, 1 и 2, и германској Еди (*Völsunga*, стр. 30 и 41). В. и мој рад – *Прилог*, 18, 1938, 481 ил.
- 5) Цитирам у немачком преводу, да не би, преводила на српски, ризииковано да се сувише удаљим од оригинала.
- 6) То је највиши функција народног бога уопште и у другим религијама: такав је Јаве код Јевреја, Марс код Римљана, Цуу, или Тур, или Водан, код Германца, Вештеслаи код Чеха итд.
- 7) Тако је, на пример, у битки на Маратону уместо њога на грчкој страни Телзј лично (*Plut. Thes.*, 35), а у битки код Саламине Ејакшија (*Plut. Thes.*, 15). Када би се Локри развијала за борбу, остављали би у строју празно место за свога хероја Ајанта (*Sonop. Narr.*, 18 = *Plut. Bibl.*, чланак 186). О интервенцији светог Димитрија Солунског, свете Текле из Селеукије, и других свјетла в. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligendienstes in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904, 205. За друге примере в. Herodot., 5, 75, 80 ил.; и Frazer у *Ramsey*, 3.

19, 12, и 10, 23, 2; такоđe i u njegov rad o klanjaju predaka, 625 id.).

- 8) Što se u kremenjskom prerocanju naročito ističe da spasilac ima da bude čovek «iz naroda», to nalazi svoje objašnjenje u činjenici da je ovaj Dabog naroden bog im' *Đođufu*, tvorac i rodonačelnik svoga naroda.
- 9) Može se reći da se obe skopske poduzetara u svojim pojednostavnim, i važnim i sporodnim. I jedan i drugi (i uvek živi u otvorenosti na ovaj svet, i borave u pešani (za Marka Kraljevića v. Buk, *Učini*, s. v.; *Davina*, 10, 1869, 63 id.; *Karadžić*, I, 1899, 36; *ZNZOJS*, 19, 1914, 354 id.; *CEZ*, 41, 1927, 474, i dr. *Friedrich Barbarossa* je pokazati *vetanus de montanis*, v. H. S. *Mansmann*, *Kaiser Friedrich im Kyffhäuser*, *Quedlinburg u. Leipzig*, 1850, 36), ili, u nekim varijantama, na ostrvu (Bratva *Miladinovića*, v. Sr. J. *Stojković*, *Kraljević Marko*, 1922, 445; za *Friedricha Barbarossu* v. *Ernst Koch*, *Die Sage von Kaiser Friedrich im Kyffhäuser*, *Grimms*, 1880, 4), na tu slavsku (Buk, I, s.; *Davina*, I, s.; *Karadžić*, I, s., v. i *Boho-Poljica*, *Altmerkmale*, 3, 460; za *Friedricha*, koji je *Longidorus*, v. *Mansmann* i *Koch*, I, s.), i čekaju svoje vreme (Buk, I, s.; *Davina*, I, s.; *Bojnoviće*, *Srpske narodne pripovetke*, № 4; *ZNZOJS*, I, s.; *Mansmann* i *Koch*, o. s.; *Richard Schroeder*, *Die deutsche Kaisersage und die Wiedergeburt des deutschen Reiches*, *Heidelberg*, 1893). Pored Marka nalazi se i *Wotan* (u *ZNZOJS*, I, s.), a pored *Friedricha Barbarossu* boginja *Holla*, ili *Wesera*, ali i znače one *herliche Frau* (v. *Koch*, o. s., 4). I jedan i drugo (i uvek imao je prilike da slučajno poseti takav zalutali putnik (*Bojnoviće*, I, s.; Buk *Učiniće*, *Srpske narodne pripovetke*, *Beograd*, 1868, № 230; *ZNZOJS*, I, s.; *Mansmann*, o. s.)), i u jednom i o drugom, kao naročito karakterističnom pojednostavnosti, priča se da su zalutali u bradu (*Bojnoviće*, I, s.; *ZNZOJS*, I, s.; *J. Grimm*, *Deutsche Mythologie*¹, 2, 796); takođe i da su svoj život zaključili na taj način što su se «udavali» u vodu (i. verzijski u Buk, *Učini*, s. v.; *Mansmann*, 12 i 35). Pored ostaloga, pada u oči jedan zajednički, i znače vrlo redak motiv, čiji je nosilac u srpskoj skopski *Marko Kraljević*, a u nemačkoj *der Blinde*, *auf die Insel entrückte Riese* (povodom čega bi se moglo primetiti da je i *Marko Kraljević*, po jednoj verziji, bio slep onak kada je došao u pešanu, v. *Davina*, I, s.; *ZNZOJS*, I, s., 355); takođe i *Švabiskij* *prince* *vladavatelj Václava Tiltovi*, *Praba*, 1927, 35. U srpskoj skopski (*ZNZOJS*, I, s.) priča se kako je *Kraljević Marko* poznao putnika, zalutalog u njegovu pešanu, da se poljube, i da mu da ruku, da vidi kako su davninski ljudi živi.

«Putnik bede *praba*, ali mu vika *brže-bolje* prihvatiti da se ne primicne za obe oči, jer bi mu odmah glavu srskao u ruku prilivom; pa mu daje u jednu ruku debeli komad *gvožđa*, a u drugu veliku *buđu* *gvoždenu*. Pruži mu putnik mesto ruke *gvožđe*; *Marko* ga prihvatiti te odmah na dva komada prelomi... *Marko*... reče... *Ja* *zame*, *taki* *on* *su* *sa* *ljudi* *u* *svet*...» V. i *ZNZOJS*, I, s., 373. U nemačkoj skopski *frage der blinde Riese die Seefahrer*, ob die alte *Scheibkain* (*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 glühendgemaachte *Boostenage*, die der Riese zusammenbrückte mit den Worten: *grosse Kraft* sei eben nicht mehr da. B. J. *Grimm*, *Deutsche Mythologie*¹, 2, 796¹. I tako dalje.

- 10) Da li je ona tu *autoktona* *indoavronska* ili je došla sa strane, eventualno sa *Iskoka*, od naroda kojima je bila poznata die *Idee des Kosmostrators* und des *monarchischen Einheitsstaats*, im Gegensatz zum *Teilkönigtum* und *Stadtnaat* (upor. A. *Kraffe*, *Die Sage von König im Berge*, *Mittel*, d. *schles. Ges. f. Volk*, 35, 1905, 84, i *Kampeross* *razdane* *kojs* *se* *tu* *čitiraju*), to nas na ovom mestu ne interesuje.
- 11) Tu identifikaciju postavili su najtuzoviji poznavaoci *germanskih* *starija*, J. *Grimm* (*Deutsche Mythologie*¹, 2, 796 id.), A. *Kuhn* (*Norddeutsche Sagen*, 497), i K. *Müllenhoff* (*Sagen*, XLV), v. H. F. *Mansmann*, *Kaiser Friedrich im Kyffhäuser*, 19; *Richard Schroeder*, *Die deutsche Kaisersage und die Wiedergeburt des deutschen Reiches*, *Heidelberg*, 1893, 46 id.; E. H. *Meyer*, *Mythologie der Germanen*, *Strassburg*, 387. *Suviše* *koju* *je* *pokazao* *A. H. Kraffe* (o. s., 97) *neopravdana* *je*: *ona* *je* *došla* *otuda* *što* *je* *Kraffe* *okušao* *da* *skopski* *da* *islojori* *slo* *objašnjenje*, a *takvom* *njegovom* *slatnaju* *vezivanje* *skopske* *za* *Vodana* *očekivano* *je* *smetalo*. *Kada* *Kraffe*, *kao* *razlog* *protiv* *Vodana*, *navođo* *tu* *što* *je* *Wotan* *nach* *den* *sechs* *Jahr-* *hundert* *katholischen* *Christentums* *auch* *in* *Türingen* *keine* *Respektperson* *mehr* *war*, *sondern* *seit* *langem* *dem* *Teufel* *gleich-* *gesetzt* *worden* *war* – *tu* *bi* *se* *moglo* *primetiti* *da* *je* *Vodanino* *ime* *u* *XV* *veku* – *onda* *kada* *je* *Kyffhäuserstare* *prvi* *put* *zabli-* *žena* – *moglo* *biti* *zaboravljeno* *(prema* *i* *to* *nipošto* *nije* *tačno*, *jer* *je* *ovo*, *odnosno* *žetova* *antropomorfizma*, *u* *kultu*, *skopskama*, *israelnima*, *topografskim* *nazivima*, *službeno* *i* *da* *znate*, *upor.* *Georg* *Buschon*, *Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchstum der Deutschen*, *München* 1936, 47 id.), *ali* *nije* *morala* *biti*, *i* *nije* *bita* *zaboravljena* *tradicija* *i* *svet-*

туална месјанска пророштва о њему, него је то дошле пренесено на друге личности.

XVI БОЖИЋ И ЂУРЂЕРДАН

- 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, уоп. Нидерле, 242.ижд.
- 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 ови најважнији: има ли у грчком народном календару ваикније празника него што су велике задупнице, дођош, које су биле посвећене Хермесу? (уоп. Deshauf, l. c., 112 ил). Исто тако, има ли икоје божанство многобројнијих храмова него што су «Хермесове гомиле?»
- 2) Уоп. пропис у неким руским крајевима да о задупницама пре свију има да добије жртву «земљној богњи», које стањује у дрвном свету, «в. аду», а. Н. Güntert, Kaluero, Halle a. S., 1919, 52.
- 2) Тако је, остало, и код других саронских народа. «Es scheint, als ob fast alles was von Ägypten und noch vorchristlichen Vorstellungen und Bräuchen fortlebte, sich um die Weihnachtszusammengehörigkeit hat» (M. P. Nilsson, Die volkstümlichen Feste des Jahres, 46).
- 3) То су нарочито: 1) Митровдан, и следећи дан, Мамуљдан, који су саставни део петодневног празника «мимлева» (festum mimmale), тј. душо, а. меј рад «Два празника из животњског култа». Глас, 153, 1933, 27.ижд. 2) Свети Мрета постао је општом зучјег празника, која је трајало осам дана (Ст. Димитријевић, Свети Сава, 62.ижд), а у њој су, као што смо горе видели, основне животње. 3) Ваведње, које се такође празнује «абог укула» (а. СЕЗ, 14, 1909, 75; 19, 1913, 67). И тога се дана, као и о Бањем дану и Божићу, слашом опше ferrug («овога дана седећи не узимају у руке српове, косе, ножеве и мачеве», СЕЗ, 19, l. c.) – а таква забрана карактеристична је за жртвачке празнике, а. ГИЧ, 34, 1921, 266, 4) Свети Андреја, уоп. Прилози, 5, 1925, 319; поред тога што се празнује од мечке («да не би људи давали мечке», СЕЗ, 14, 1909, 75), која му је икакв редован атрибут (а. ипр. СЕЗ, 19,

1913, 67), свети Андреја се празнује и од укула. 5) Света Варвара, чији дан као празник душо, и предака карактеристичне обилатна жртва у мешаним плодovima, панстернија, о којој а. ГИЧ, 41, 1932, 166.ижд. 6) Свети Иштвјт, који је претеча и варијанта Божића («кошпањива Божић», СЕЗ, 7, 1907, 112).

- 4) В. моје радње: «Неславак примедбе уз грчки Бањам дан и Божић», ГИЧ, 34, 1921, 258.ижд; «Божићива слава», Прилози за књижевност, 3, 1923, 123.ижд; «Људски и животњски подваци», СЕЗ, 31, 1924, 150.ижд.
- 5) Божић у обредним песмама јавља се увек као личност, уоп. Вук, Прјесе, 1, 190, 191, и Вукови примедбу; па онда примјеро као што су: «У Божића три мизе остари, Боже остре дивно разређује» (Вук, Прјесе, 5, 180, 5, 199; 200; 201); «Доћи, Боже, доћи ми брајано» (уоп. и 181; 182; 183; 184; 185); «О, Божићу, брате» ... (5, 180); «Боже» (и у 5, 187; 188; 189; СЕЗ, 7, 1907, 279). Фразе као: «Божић иде уз утис» (Вук, Прјесе, 5, 196), или «Божић иде планином» (5, 212), «Божић иде уз поток» (5, 207; 208; 209; 210), «Божић зове сарх планине» (5, 191), «Божић зове с моста» (СЕЗ, 48, 1931, 114), «Божић шталом бата» (Вук, Прјесе, 5, 197), и сл., врло су честе. Да се Божић у народу схвата као личност, осетно је тако још Вук кад уз стихове «За старог за Бањам, За младог за Божића» (1, 191) каже: «Онда се бидних спомиње као некаки чојек или бог (као и Божић)». Уоп. и Вук, Посл., 82: «Ако неће Божић каш, а био ће дјети», са Вуковим објашњењем. Тумачењу Шпендосовом, као да је Божић персонафикација вршњаци (Шпендл, 187), протјани се велика мисојина случајна у којој се Божић јавља као наследник старинског божанства, а. иша излагња даље.
- 6) Са религијско-историјске тачке гледишта корисно је упоредити ову епифанију са епифанијом Диониса код старих Грка, или са епифанијом Христовом, о Бањем вечеру, код модерних Грка. В. Ernst Schmidt, Kulturbetrachtungen, 93.
- 6) На ову молитву скренуто је пажњу и Нолдо, Rad, 89, 1888, 139 («Занто на Бањам дан, без икаквог посебног урока, старјосна се мила са Никола, то се слабо тумачи христијанском календаром»).
- 6) У пољу јесен и у почетку зиме прослављани су празници мртвих и код Индоаријана, Грка, Римљана [а. Н. Oldenberg, Die Religion des Veda, 404; Ludwig Deubner, Attische Feste, 229 (Genesia); G. Winow, Religion und Kultus der Römer, 233 (Larentalia)].

- 1) Пренда је људски материјал могао, квантитативно, бити и један, а људска жртва у култу не мора да увек има ни већи значај од животњске жртве, уоп. W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, Freiburg i. B., 1899, 276; и СЕЗ, 31, 1924, 161.
- 2) Код Германаца људи се жртвоју великом националном богу, Водану, а богу громовању, Донару, жртвовање су само животње, в. Е. Н. Меус, *Mythologie der Germanen*, 335. – Друкчије објашњава нешто што је ово меје за људске жртве Водану даје Е. Моги: ...»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 humani quoque hostis litare fas habere*, Tac. *Germs.*, 9. Е. Моги (Die Menschenopfer bei den Germanen, *Abh. d. kgl. Sachs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 27, 611 ил, и *ARW*, 15, 1912, 429 ил) мисли да је Водан ове жртве добио као бог мртвих и да су оне биле уствари жртве замене (као што Цезар каже за људске жртве код Гала, *Bell. Gall.*, 6, 16, 1 ил). Али ово Мохово објашњавање може важити само за људске жртве у рату (о каквама, на пример, говори Тацит, *Ann.*, 13, 57), а не и за периодичне људске жртве.
- 4) Исти је случај са људском жртвом код германских народа, уоп. Е. Моги, *Die Menschenopfer*, 605 ил; Georg Buchner, *Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchstum der Deutschen*, München, 1936, 112; 115; 241.
- 5) То се даје закључити из података о култу код старих народа, в. Th. Wachtel, *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Gießen, 1910, 70, и Fr. Schwenn, *Die Menschenopfer*, 28.
- 6) Али исто тако и на обавезно клукање, храниње животња која имају да буду жртвовање, в. P. Stangl, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920, 121.
- 6*) У једној, омењеној старинској, народној песми из Кресибиње збирке (Песме, 15, 68 ил) ситувано нам је, по свој прилици, жртвени процедура правном људске жртве великом националном богу:

Родитељу, на мору Тодоре,
Вежи мени и ноге и руке,
Па ми вежи очи обавије,
Па ми воља, са' и јаме мило,
Па ми поди' Христу за вечеру,
Јер ће Христос доћи на вечеру...

Христос је ове, ратује се, заменио велико хтонично божанство из латинаца. – Утор, и слатку песму «Нејакни Стеван» (И. Шаулаћ, С. и. пресме, стр. 26).

- 7) Што је снажко врло старински протис, с обзиром на то да су за њега знали још стари Грци, уоп. Plat. *Phaedr.*, 59, λόγον... οὐ θεῶνα Σακρῶν κῆν παραγγέλλουσιν, θεῶνα δὲ τῆρε τῆ ἡμεῶν τέλειότηρε.
- 8) С обзиром на то да је смртна казна у ствари жртва, дакле сакрална радња, могло би се очекивати да ће се она извршавати о правницима. И доиста, има докумената у којима се изрично каже да се, на пример, код германског племена Фриза, смртна казна извршавала баш тих дана, в. Karl Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, 4, 244. Занимљив је један занимљив извештај упућен кнезу Милошу, који је објавио Тих. Р. Ђорђевић (СЕЗ, 14, 1909, 411 ил) и из кога се види да су селаци у ослу Сибиња, године 1822, извршили смртну казну над једном преступником на сам дан Благовосћеи («Зато ми жалостан случај гледаћи народи јошмо места ове на развањан брелак уморани међу народом свим и главу његову нама шалељемо»).
- 9) Saxo Gramme., 14, 564 Hölder: Veteri deinde merito – смртника – ad pedes simulacri liberamenti nomine defuso, vascofactum vocatum recenti imbuit; simulacrorum propinandi officio statum venerata, tum sibi, tum patrie bona civibusque oriam ac victoriam incrementa sollemnium verborum imperatorum poscebat.
- 9*) Могућно је – судићи по једном симболичком обичају у Моравској – да је ово била опште словенска жртва великом хтоничном богу: у околини Олонеца последња откос назива се *жебринка* («просјакме»: при чему треба подсетити на врло познато веровање да жрвени бог често лутује по земљи прерушен као просјак, в. СЕЗ, 31, 1924, 1 ил); тај откос поклања се какој старој жени, која га мора одвести својој кући *храмљући* (имитована вода бога коме се откос намењује, и који је, као што смо раније видели, храм). В. Handwörterbuch, 4, 60.
- 10) М. Арнаутов (Die bulgarischen Festbräuche, Leipzig, 1917, 42) забележио је бугарски обичај да се, правком приносима јакмега на жртву, апострофира свети Ђорђе речима: «Свети Ђорђе, ово си ми дао ове године, а доскодине да ми даш веће». Ово нас подсећа на манипулације са чешњиком, која се такође дима жртвеном богу давноју, а мало раније.

- 1) Упор. истр. Ch. Renel, Les religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1906, 84 кд («On tue chaque chose, pour ainsi dire, afin qu'elle devienne morte comme le mort lui-même et soit ainsi plus apte à lui servir, en l'accompagnant dans l'autre monde»). За сличан прелик у нордијској преторији упор. ARW, 8, 1905, 121 и 123. И у Византијској песми «Смрт Марка Краљевана» (Вук, 2, 73) убија Марко Шарпа и змија сабољу свако како зато да би за њим послао на овај свет. Упор. и S. Reinach, Cultes, mythes et religions, 3, 141 кд. У овој песми можда треба разумети и поменље сабоље у песми «Смрт војводе Прејзде» (Вук, Пјесме, 2, 83, 87).
- 19) Још неколико случајева именоване E. Sarter (Volkkunde im altprachlichen Unterricht, Berlin, 1923, 179), али их он другачије тумичи (као магични покушај да се покоријку измаогући повратак).
- 2) Такође и за босове у неким другим религијама: таква је, на пример, Пта у Менепару, а. A. Erman, Die Religion der Agypter, Berlin u. Leipzig, 1934, 25.
- 20) У истом смислу треба тумачити римски обичај да се на надгробним рељефима покојника често представљају као Херкул и Адмет, односно Коба и Алкестида (а. 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 кд.

XIX ДАБОГ

- 1) Нарочито висок ранг имао је свети Јован. «Над Јованом ишлага и преобразила свеца на имену змија» (Врчмаџ, Познање, 42). «Свечи се уопште зову: Божи угодници, а већи: стражници. Свети Јован Крститељ, сматра се једним од највећих стражника» (СЕЗ, 48, 1931, 242). «Нема у устима народним кружније на значајније ријечи што: Бог и свети Јован» (Врчмаџ, Познање, 42). Тако ранг добио је свети Јован још и као божански $\mu\eta\lambda\alpha\rho\tau\iota\varsigma$ (о чему в. горе, гл. 4): за $\mu\eta\lambda\alpha\rho\tau\iota\varsigma$ Macht оваквих божанстава код Јевреја, Грка и Мисраца упор. W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus, ARW, 8, 1905, 224.
- 2) Наш велики хтонички бог јавља се у чисто животњском, ковском облику, изгледа, и овим случајевима: 1) кад се, при

контакту блага, доводи при ков (в. M. Veselý у ПИЧ, 14, 1894, 165): благо које је сакривено под земљом припада великом хтоничком босу, и само он мора да га подигне; отуда омио претпоставља да се у црном кову, који се доводи да омогући ковање блага, доиста некада постојало тај велики бог; 2) кад се, при тражењу и убијању ванштора, доводи на гробље такође при ков, за кога се верује да никада неће да нагиза на гроб у коме је ванштор (Вук, Рјечн., в. ч. збуколка): природно је да врховни бог мртвих, кога црни ков лично представља или га симболизира, неће да мистретира ваншторе, којих је он вођа.

- 3) Зелена боја је боја хтоничних демона, упор. истр. злати бардак Валоисов (J. Marquardt, Народна абра, 39); његово златно хлеб (BB, 16, 1901, 402); његово златно одело (Вук, Прик., 6; СЕЗ, 41, 1927, 26 25, 8). В. и Boite-Poliska, Anmerkungen, 2, 435; и др.
- 4) Наје случајно што су многе цркве на брдима посвећене светом Илији, који је код нас као и код модерних Грка (упор. V. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig, 1871, 48) наследио бога громовника.
- 5) «Многи именову на Вадњу вечер софру пред кућу и мезу на њу све што су зготовили за вечеру, па онда ложи мези на вечеру сваку штетну мезу... говорнице: Вуци, мекче, лисине, зајди, творови, пса... добаће на вечеру. После уносу софру у кућу и вечеру» (СЕЗ, 7, 1907, 291).
- 6) «Неки именову [кад је вечера мезута на софру] само велики колач и њаме трипут мезу у двор, допиајућа мези и говорци мезу: «Ако не доћеш вечерас, да не доћеш то годњу» (ibid., 292).
- 7) Тако се појављује и вавилонски Адад (песма о Галгамезу, 11, 95, Ungnad) и грчки Зевс, који има и епитет $\nu\epsilon\phi\epsilon\lambda\mu\eta\tau\iota\varsigma$, в. O. Gruppe, Griech. Mythol., 1156.
- 8) Као што код Перуни имамо Пера, упор. мој рид «Иа наше старе религије», Нази село, Београд, 1929, 332.
- 9) О називи приметнијег човека да божанство мртвих назива еуфемистички, именовима која показују пријатељство, наклоност, доброту, упор. Ernst Maass, Orpheus, München, 1895, 222 кд.
- 9) Такође и што се пас, који је алтер ego вуков (в. горе, гл. 2), код нас назива $\nu\epsilon\phi\epsilon\lambda\mu\eta\tau\iota\varsigma$, СЕЗ, 19, 1913, 300.
- 10) О вели именују злата и домет света упор. Jeremias, Allgemeine Religionsgesch., 219; E. Norden, Vergils Aeneis VI.
- 11) На пример, галској, в. S. Reinach, Cultes, mythes et religions.
- 12) Упореди са старјим скватвљем (простонам до доба матри-

јарката?) по коме, као уосталом и код других индоевропских народа, сузбину одређују суђење.

- 13) Та дужност, у легендама, преносена је до краја на светог Сава: упор. причу у Тороваћ, Света Сава, Додатак, 97, стр. 227.

XX СЛОВЕНСКИ И ИНДОВЕРОПСКИ DIS PATER

- 1) В. Радослав Грујић, чланак «Тројеручица» у Народној енциклопедији Ст. Станојевића.
- 2) Упор. V. I. Marnikka, Die Religion der Ostslaven, Helsinki, 1922, 71 изд. и Нидерл., 111.
- 3) Упор. Serv. Vezg. Vas. 5, 66. *und constat secundum Profridum librum, quom Solem appellavit, triplicem esse Arolinia potentiam, et eundem esse Solem apud sorores, Libentem patrem in totis, Arolinem apud inferos. В. и Weinske у Pauly-Wiss., 2, 9. Важно је, такође, што је он био пророк и што је имао атрибут *eye* (Grupe, Gr. Mythol., изгледа и в. Apollo), за кога смо видели да је хтонични демон. Упор. и Wilhelm Hertz, Der Werwolf, Stuttgart, 1882, 32. Apolon се и сам понекад јавља у вучјем облику, в. Serv. Lex. 4, 377. С друге стране, Елајан (Nat. anim., 10, 26) забележио је веровање да је вук пријатељ Хелососа.*
- 4) Упор. мит о Тороваћ јарцима. Код нас в. манипулације са костима јунака приповека «Царев син армичар» (СБЗ, 41, 1927, № 60, 340 и 351).
- 49) Немачка народна приповека «Der Herra und des Teufels Oetier» (Grimm, № 148) почиње речима: «Gott der Herr hatte alle Tiere erschaffen und sich die Wolfe da seines Hundes auserwählen», које се очекиво односе на Водана, упор. и Maria Führer, Nordgermanische Götterüberlieferungen und deutschen Volksmärchen, München, 1938, 30.
- 5) Хроник демон познат је и давањима Грцима (в. В. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 153; J. C. Lawson, Modern Greek folklores and ancient Greek religion, 207), по свој прилици под словенским утицајем, в. мој горе споменути рад: De daemolibus quibusdam neohellenicis et verbisae interpretationi comparandis.
- 6) Водана је с правом још Венигер (ARW, 9, 1906, 216 изд) сматрао за исто божанство као што је Хермес-Меркур. В. и Zimmermann у Handwörterbuch d. deutsch. Abergl., 9, 632.
- 7) Де Франсу изгледа подозриво што је Цезар истим речима описивао и галског Меркура, и што Херодот (5, 7) даје слично

објашњење 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 могла да буде заједничка миста, loci communis, из старих етнографа. У тој ствари ја сам и раније (СБЗ, 31, 1924, 169) мислио да Едуард Норден нема право. А што се тиче де Франсов сумње, по њих истовестност карактеристике не доказује, напротив, да су германски Водан, и галски Деспатер, и трачки Хермес једном индоевропског порекла?

- 8) Божанство које се на кинеску из Алаташанова (в. O. Weinske, Theol. Zeitungs, Mit. Arch. Inst. Abh., 1912, 17) назива Паушолом по својој прилици је идентично са Трачким херојем, упор. Кацаров, Pauly-Wiss. Suppl. III, 1134. Упор. и Херодот: атрибут κτηνόδομος СП. III 142147, в. Кацаров, *ibid.*, 1141; такође и чињеница да се он назива θεός υβύος, а тај епитет у Тракији и Мезији даје се по правили хтоничног божанства (Кацаров, Pauly-Wiss., 6, II, 477). За хтоничну природу говори и жена, женски корелатив Трачког хероја (о коме в. Кацаров, *ibid.*, 523), с обзиром на правило да се обично хтоничним боговима додељује и жена, упор. Maubium, Zeitschrift in Bonstien, Dobertan, 1901, 18. И чињеница да је он ловац, карактеристичан та као хтонично божанство: то се даје закључити из материјала који нам је саопштио Mahten, Das Pferd im Totenglauben, 1907, упркос резерви коју је чинио.
- 9) «Kein Götterkult hat in den von Thrakien bewohnten Gebieten (Thrakien, beide Mösien, Dakien und Pannonien) mehr Spuren hinterlassen, als der sogenannte Reiter-Heros» (Кацаров у Pauly-Wiss. Suppl. III, 1132). «Wir dürfen annehmen, dass ein schliches Heiligthum dieser Gottheit [= Хероја] wohl in keinem thrakischen Dorf gefehlt habe» (*ibid.*, 6, II, 476). В. и Кацаров, Die Denkmäler, 1, 3, и, уосталом, невероватно велика број нађених споменика: преко 1100 рељефа, вајаних у 332 места!
- 10) У супротности са свикланим по коме би те жакотине симболизовале зло које херој гони и уништава, и цела сцена била «la représentation d'un triumphe sur l'Empire du mal» (Ср. Picard, Les dieux de la colonie de Philippe, Revue de l'histoire des religions, 86, 1922, 154; в. и Кацаров, Die Denkmäler, 1, 8).
- 11) Упор. и један сепулкрални споменик са Андроса, сада у Атинском националном музеју (III сала, № 218), где је пољоцик представљен као грчки κτηνοπόλες Хермес, и се хламидом на левом рамену, в. Semel Papanayridi, Guide du Musée National d'Athènes (marbres, bronzes et vases), Athènes, 1927, стр. 63.

ВОЈИСЛАВ ЂУРИЋ

БЕЛЕШКЕ О
ЧАЈКАНОВИЋЕВИМ
РАДОВИМА ИЗ РЕЛИГИЈЕ И
МИТОЛОГИЈЕ

На крају Чајкановићеве књиге изабраних студија *Мити и религија у Срба* (СКЗ, 1973), иза главне студије (*О врховном богу*), *Белешке* су имале задатак да представе – по хронолошком реду у међусобној повезаности – све његове радове о овој теми објављене у раздобљу од тридесетак година (1909–1941), било да су јој посвећени цели или једним делом. То су мањи списи, у којима су, део по део и једно по једно, реконструисана старинска веровања, и који претходе првој великој синтези (*О врховном богу*, 1941) и чине њену основу и својеврсну интерпретацију (и не само њену него и двеју великих синтеза које су остале у рукопису). И према су првом и другом књигом сабраних дела обухваћени скоро сви мањи списи који су цели посвећени миту и религији, није нестао разлог да *Белешке* (с извесним допунама, углавном непромењене) остану где су биле, иза књиге *О врховном богу*, будући да су њима обухваћени и многи текстови (одломци из списа о другим темама, напомене и регистри реалнија између осталог) који не могу ући у сабрана дела али који ипак зато чине веома важан контекст за тачније одређивање смисла и улоге свакога списка у току реконструкције.

Уза сваки наслов Чајкановићев забележена је година објављивања, а наведене странице означене су бројевима у тексту из те године.

ФРАГМЕНАТ ЛЕДНОГ АПОКРИФНОГ ЈЕВАНЂЕЉА (1909)

Реч је о листу пергамента који је нађен у Мисиру, «исписан с обе стране мајускулама IV или V века». «Фрагменат нам прича» – каже Чајкановић – «један догађај из живота Исусова. Исус са својим ученицима, нако се нико од њих није по пропису очистио, улази у најсветије место у храму. Неки Фарисеј – један од свештеника – пребацује му то, а Исус онда, у свом одговору, показује разлику између спољне и унутрашње чистоте, и објашњава на који се начин он са својим ученицима очистио. – Идеја која се кроз причу провлачи потпуно је Исусова. По њој се овај наш фрагменат поклапа са једним местом у синоптичара (Mt 23,25 илд, Mc 7,1 илд, Lc 11,37 илд), само је у нашем фрагменту реформа Исусова замашнија и много тежа, и тиче се, не као тамо, само обичаја у приватном животу, већ засеца у религиозне институције. Анонимни аутор овог мисирског јеванђеља оцртао је иначе Исусову личност у свему као и синоптичари на наведеним местима: Исус је одлучан и пул иницијативе, али се кроз редове назире и нека извесна горчина». У потакој филолошкој анализи грчког оригинала, Чајкановић се опредељује за мишљење да је он «свакојачко из II века», а затим уз грчки оригинал даје и свој превод.

инкенирају? — не говори о томе ништа, а данас се прам-

онички првмак брзачинот првочења, у коме маску

— одговара некаква реч Вајтер, Мелутич, у српском —

данча, данча — до најновијег доба, данча-

каза је реч маско — поред свог обичног значења — још и

маска, пази се нове маскени. Истим да је реч — у

новосрпском — из сарпачинот језика и да је означавала

онојавано омиљено дејство, дејство за *рецидивно* уно-

треду». Према томе, *маско* у постојећим значајима, а

неки смисао је: «на ту је старог он (когново бога да се не

депика на оваква (неповољан) начин, томе су упрок

— да «дејств и кин-

кино истрај, у грчко-ориненталској прасновосрпим,

каква унош при грчкој»у», Чајковичић напави

потрају и у једном месту на Српском Дому *Замфуров*

(*the zone*, привремена кацпото, баша иатету), а затим

допаје: «Оваква упрочења дејства јавила се са јерф-

ско-хрватскојској ревитом»: «класични народи нину

напоја нека о томе трага». — На крају овога рада, за

није се одреде рекултате може захвалити само познавању

стварни најавна новоста рада, о српском, наша ревитентот

периде («ушата сам се мучно», «пронао ми је сам

трпа»), постојећи «о нијед пореклу наша неколико

книгоста» и о којој ће Чајковичић објавити поседбан

рад у *Службеним наредбама и фовисора* (в. 1086).

О ЖЕНИ У ГРАКА И ПРАКАВА (1911)

Милешица да је женина полова код Грка и Римљана

био, «још у најдањој прошлости, рекултисан и заш-

трачен самом рекултисом» Чајковичић заснива (на

стр. 4-5) на теовој повестности кутах домаћак боровна и

217

Јавишиши се у крину 1908 (са јокторском истра-

пажом Questionnaire разпосноггарфисашиши сарпа илелса).

Чајковичић је на почетку своје ревалтости највећу

пакму посетито врзувању постојеће и баше, али је

нећ тада показео снажно интредоовање и за рекултису и

микротопају. У највећом смислу о трапичном песништру

наје пропраба (на стр. 5) смелешим објашнечем

Линоисове свечаности: «она је имала и весту и туажу

повос бериу и ниво исто и божанство за које се вен-

вала језина туажу, трапична историја. Линоис је божан-

ство ориенталског порекла, и он је на Ориенту иши-

тификан са познатим Африкитским аубвацим,

исрпешним Аиносом, и са страпским, замесеним аубим-

на која је веставана језина неопитана гута и језиво бес-

крајно нерско мушито. Због оваквек особина Линоисо-

вак кутах јавесен је у трапичну, уприво сврство је с

Линоиса често ће се познати у каснијим списима, а

Линоиса често ће се познати у каснијим списима, а

Линоиса често ће се познати у каснијим списима, а

Линоиса често ће се познати у каснијим списима, а

Линоиса често ће се познати у каснијим списима, а

Линоиса често ће се познати у каснијим списима, а

«И ТУ ИМА БЕЛОВА МАСКА» (1910)

Ова постојећа из Бркове збирке Чајковичић

објављена помоћу историје рекултисе (стр. 79-780).

По Врку, она значи: «он је упрок што се тако дого-

дио», а «знамење је» — всен Чајковичић «ураж-

рђаво, негавано, и под маском се уржк мисли на смаш-

маск, иштраже. Али прави смисао и порекло постојеће

216

свадбених обреда (на повезаности коју ће често истицати и у својим каснијим списима): »Осим општих богова целог 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; спомена 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 еманципирана, и због тога је раскид брачне везе био код старих – изузет у Римљана царског времена – веома тежак и практички неостварљив».

Пратећи позицију историју положаја жене код Грка, пошто »су по обрасцу оријенталске жене сужена и грчкој жени права и њена улога начињена врло пасивно« (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 даганом, укоченом развоју грчкога домаћег живота, што нису могле ни хтеле да учине конзервативне и неумољиве друштвене институције, то је учинило опет религија – то је учинило једно страшно, немилостиво, неумољиво божанство, божанство чије су име оријенталци са ужасом изговарали, у чије су светилице једна 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 Флобер своју историју о левој Хамилкаровој кхери, 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 освешена самом религијом. Афродитин култ је, пре свега, ублажио сувише строге прилике у грчком друштву у погледу на женин положај, и у односе мушких према женским увео више поштовања и куртоазije. 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 гинекоонитиса (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). Стављу 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 ново-заветне књиге. Веровање или неверовање је «ствар индивидуална и приватна», и «као што је сваки у стању да разуми и извуче корист из лектуре Хомерове, Ескилове и Херодотове, не верујући у божански свет околних, исто тако може сваки читати и извучити корист из списа Старог и Новог завета без икаквих религиозних обавеза» (стр. 5). *Свето писмо* је извор не само за историју религије него и историју културе. Иако верског карактера, «списи Старог завета не истичу тај религиозни, догматични момент на прво место. Сви законски списи Старог 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 Старог 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 момент дошао испред догматичног. Истина, овде се о вери говори *узгред* из других разлога – зато што се она већ *иредисциплиновала* – 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 моралну упутства» (стр. 5-6). «Немилостивом моралу» Старог завета «ставља је

Исус наспрот 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 грешети у оцени да је Исус «нашао прави пут у хаосу од противречности у старом закону» (стр. 11), као да није упало у сплет нових противречности, Чајкановић тачно истиче разлоге с којих *Свето писмо* мора да буде предмет научног интереса: «Хришћанска идеја, несумњиво, једна од најчистијих у историји света [...]. Цео културни и политички живот био је упућен тим колосеком. Да ли је утицај хришћанства, пред крај старог и кроз цело средишње 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 *благостојоо* [...]. 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 потоне радове Чајкановићеве.

У предавању о коме је реч налази се и једна занимљива оцена религије нашег народа (стр. 9-10): «Наш народ има чудну религију: интелигенција је, углавном, или потпуно апатична или кроз 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 *субрелигију*. Да ли је овај недостатак праве религије имао као последицу извесну моралну неосетљивост и незрелост, на коју се многи туже, или је све ово негачно, о томе не говорим, према је несумњиво дужност интелигентног дела нашег друштва да испита да ли то стоји једно с другим у узрочној вези.» У потоним радовима, с обимном аргументацијом на широкој компаративној основи, Чајкановић је утврдио да је рели-

gija našega naroda u stvaru pretkrišćanska, ali se nije upuštao (kao ni »intelegentni deo našeg društva«) u istorijsko-socijalnu analizu tog beskrajnog kontinuiteta prastarih verovanja i sujeverja, jednog hiljadugodišnjeg kontinuiteta u životu našeg naroda, koji je starinskom »srpskom verom« štitiio svoj identitet ne samo od pravoslavlne Vizantije, islamske Turske i katoličkih Venecije, Austrije i Ugarske nego i od civilizacijske. A ta istorijska okolnost ograničava i čak dovodi u sumnju visoku Čajkanovičevu ocenu hrišćanskog morala: »hrišćanski je moral, u starom veku, vrlo energično istakao jedan veliki princip, koji je nedostajao i klasičnim i orijentaljskim narodima – princip čovekove ravnopravnosti i dostojanstva. Hrišćanske moralne reforme imale su da još na mnogo široj osnovi izvedu omu veliku socijalnu revoluciju koju su u Rimu otpočela braća Grasi, u Sparti Agis i Kleomen i za koju se bila založila i jedna od najsimpatičnijih škola staroga veka – stoici« (str. 8). Ni u starom veku hrišćanski moral nije bio lišen protivrečnosti i upravo zato je hrišćanstvo i moglo da postane državna religija i efikasno sredstvo za potčinjavanje ne samo tuđeg nego i sopstvenog naroda. U ovoj prilici, i kad izlaze istoriju starozavetnog i novozavetnog teksta (str. 11–16), i kad se posebno zalaže da se u тумачenje novozavetnog teksta unose »znanja iz istorije, geografije, jezika itd.« (str. 16), Čajkanovič se ne osvrće na veoma značajnu okolnost: da je novozavetni tekst nastajao postepeno, u različitim fazama, u različitim prilikama i iz glava različitih ljudi, i da bi već zbog toga teško mogao da bude bez protivrečnosti. Drugi deo pitanja »da li je uticaj hrišćanstva, pred kraj staroga i kroz ceo srednji i novi vek, bio od koristi ili od štete po društvo« ostavio je bez odgovora kako u ovom radu tako i u potonim radovima, kao i celokupnu kritiku religije. Ali je, uprkos tome, bez ikakve sentimentalnosti, rekonstruisao srpsku pretkrišćansku religiju kao jedinu stvarnu srpsku religiju.

Zanimljivo je još jedno mesto u ovom predavanju – o vezivanju demona (str. 8–9), iz stare persijske religije, u interpretaciji jednog talijanskog naučnika. To je objašnjenje »lepe priče kako je Kserks, pošto mu je flota pretrpela brodomom, za kaznu, kako nam priča Herodot, šibao more, i uz jedno prokletstvo bacio u more okove, da ga okuje [...] Herodot nije dobro razumeo šta je radio Kserks. U moru, po verovanju persijskom, ima mnogo zlih demona; ti zli demoni живе на дну, и уколико су дубље угалико су гори: они су при првој експедицији Ксерксовој упропастили персијску флоту. Да се то не би поновило, покушају је Ксеркс да их веже, окује, и *зашто* је бацио у море ланце. А што се тиче шибанја мора, и ту је био, код Херодота, неспоразум. Окивање злих духова извршено је на свечан начин: то су извршили врач, 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 objašnjenja, koje ovde (u digresiji) ukazuje na isti naučni interes za Bibliju kao i za svaku drugu religiju, Čajkanovič je u jednom posebnom radu otkrio pravi smisao jedne naše poslovice (1914), a pola veka posle toga ruski naučnik Sухов ostao je pri pogrešnom Herodotovom тумачењу (Философске проблеме происхождения религии, Москва, 1967, стр. 135).

»У БОГА СУ ВУНЕНЕ НОГЕ, А ГВОЗДЕНЕ РУКЕ« (1914)

Ovaj rad otvara niz Čajkanovičevih radova kojima se naš folkloristički materijal тумачи помоћу историје религије и компаративног метода.

Вуково objašnjenje пословице у наслову (»не чује се кад долази, али се добро осјећа кад удари«) Čajkanovič оцењује као »невероватно, а можда и немогуће«, јер није у складу с оним што се зна из историје религије. »Пре свега, примитиван човек замислила да су

његов бог или његови богови sasvim konkretnim 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, sasvim директно. Он се не крије, и не сакрива свој долазак. Таква је Зевс са својим громом, таква је Посејдон са својим ветровима и таласима, таква је Хеката са својом пратицом – сви они гласно јављају свој долазак. Sasvim *epitarkhian* божански нумен јавља се само у савршеној религији, нпр. у јеврејској, где је бог Јаве страشان и недоступан. 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, *бодозриво*» (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 доста 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 Оцевама везује и дрешни домаћин. Ову анализу, нешто скраћену, наводим овде колико ради уложавања религије примитивног човека (који »представља себи« и »процес греха и одмазде sasvim конкретно«) толико и као доказ да се у неким случајевима смисао фолклорне материјала може открити само помоћу историје религије:

»Ми у другом делу пословице имамо казну и осећај *сшраза*; у првом делу, дакле, морамо имати *осусцења* казне и *сигурности*, *безбедности*, 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 мало-час видели да се у религији наивног човека углавном не

јавља представа о божанству које долази полако и нечујно, које се прикрива – да ли, сада, наиван човек познаје божанство које са казном одлева и чека? Свакако, познаје. Веровање у Немезис, Диксу итд. заједничко је у свима религијама, и тај моменат и jeste 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 sasvim конкретно. Божанство које има права на казну памти или бележи шта је човек скривао, 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 оцени једу кисело грождје а синовима трију зуби, начињена је према чисто народним религијозним представама. Зевс, по народном веровању, бележи на таблице или у тефтер људске грехе [...] Представа о божанству које са казном не *либи* 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 прете 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!«, »Невадале бог оставља за погибљени дан!«, итд.

Према свему овоме, имамо ми разлога веровати да и у нашој пословици бог са »вуненим ногама« треба да значи бога који не *либи*, 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 тивни, уврћени, имају вунене ноге« [...]

»Везивање« је играло и игра у празноверцима врло велику улогу. Примитиван човек гледа на своје богове

као na биџа 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 бадио окове у дубину морску да би везао за демоне који су на дну, и ово везивање и шивање мора није била обест, како хоће Херодот, већ један религиозан акт [...]. Сатурн је био везан преко целе године вуненим коношцима, да не би побегао – што би могло имати фаталних последица, пошто је Сатурн божанство плодности – и тако је ово везивање ушло и у цитирању 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 средњој пословици, *спор али досетлив*.

Ми овакво религиозно-историјско објашњење смемо да примемо; ми, још, имамо права на претпоставку да је и у мишој старини постојао обичај везивања богова, штавише, смемо сматрати као сигурно да је постојао *исти обичај и у ишлој Ирландији* као и код Римљана. Код Римљана је, наиме, Сатурн био везан преко целе године, а дрешен о Сатурналијама, тј. о празнику *Коледи*, 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 дршења. Словени 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 дрешо. Тај је обичај пренесен доцније са фактичних богова на *оне који ће бити једном богови* – на *домаћина* – и код нас данас о Оцењима бива дрешен домаћин, који се *обихуљује* земљским плодовима.

Наша пословица – чији смисао, после свега што је говорено, не може бити у питању – даје нам према овоме један драгоцен податак из наше старе религије.»

ПРОСЛАВА МИЛАНСКОГ ЕДИКТА У НИШУ (1914)

Поводом хиљадугодишњице едикта (из 313) којим је Константин Велики наредио толеранцију хришћанства, Чајкановић високо оцењује улогу овога цара рођеног у Нишу: »Две његове радње чине, свака за себе, епоху у историји – једна је примане хришћанства међу религије које држава одобрава, друга, премештање престонице из Рима у Цариград«. Хришћанству је омогућио његову »светско историјску улогу«, а стварањем Византије је »осигурао заувек *културну независност грчком оријентисм*«.

МЕСТО КОМЕНТАРА (1918)

Поговор »Меглинки« М. Ј. Мајског, написан крајем 1917. и објављен 1918. у Бизерти, први је Чајкановићев рад о вили, о којој ће опширније писати у наредном раду (о мајци Југовића, у крфском »Забавнику«, 1918) и много пута после тога.

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 значајки изражене да човек мора да зажали што Чајкановић није стигао да се више бави оваквим послом. Примера ради наводим само један део тумачена 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 бамет! (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 темперамент 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: слушаца или читалаца, 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 светог

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, из 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 дебиљ крај. Свети Петар обично путује с Богом (два стална типа у народним приповеткама – као у старом веру 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 конач. Домаћин није био код куће, а домаћница рече да ће их радо примити, али им не јамчи да ће ноћ провести на миру, јер њен муж, кад се врати пијан, биће све по кући. Гости пристану и на овакав конач, 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 „допова“, и почне их одмах бити, најпре светог Петра. Кад се овоме досади, замолити Бога да изменају места и тако поделе батине. Бог пристане, али тек што је размена била извршена, ладне пијаници на памет: „Доста сам био овога с краја, да почнем сад овога до зида“, па поново окупи туђи светог Петра, итд. – Шта је природније него помислити да је на оваком једном коначу свети Петар појео кајгану која му је доносије пресела?

При свем том, пословицу треба друкчије протумачити.

У грчком постоји пословица „Скупа ли је кајгана светог Борџа!“ (Πολίτης, Παροικίαν, I, 419). Ова грчка пословица постала је према једној легенди о светом Борџу [...]. Легенда прича о једном чуду које је свети

Ђорђе учинио у Пафлосији. Неки дечко начини светом Ђорђу кајгану [...] и однесе је у цркву. Намађу четри страшца, трговца, да се помолe Богу, виде кајгану и поједу је. Али светац учини чудо и трговци не могуше изаћи из храма док сваки од њих није положио велики златан новац [...]. Кад су изашли из цркве, рекоше: 'Свети Ђорђе, много ти је скупа кајгану; 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 Византинца и иначе, *исти* 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 Политиској 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 годна за неку скурилу 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.⁴

На почетку овога рада (стр. 19–22) Чајкановић вели: »Испитивања из области српске 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). Одавање митологије и религије од историје предмет је и низа каснијих Чајкановићевих радова. Зашто је овде за испитивање у овом правцу изабрао баш песму *Смрти мајке Југовића*, о томе каже на крају рада (стр. 22): »Песма *Смрти мајке Југовића* може послужити као zgodна 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 коперну са митске прошлости нашега народа«. Тога ради потребна је примена »више« *критике*, које пре Чајкановића није било (»Наше народне песме нису систематски анализирани 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 *Смрти 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 ovakvih analiza da napravi i što u tome skoro i da nije imao nastavljača. »Dobri rezultati« koje pomnije odnose se ne samo na rekonstrukciju mita nego i na utvrđivanje starijih i mlađih elemenata u pesmi i s tim u vezi njenog smisla i lepote. Zato (izostavljajući, uglavnom, argumentaciju) navodim najvažnije delove ove analize:

»У почетку песме (стих 17 ида) каже се да је више браће Југовића било девет бојних копаља, и на копаљма девет соколова – очевидно је, дакле, да су копаља била *боборема* у земљу. Копаља је усадио у земљу, наместо на њих соколове, поређао око њих (или, можда, везао за њих, уопр. песму „Смрт војводе Канице“, стих 243 ида) коње и „лавове“ (= ловачке псе), разуме се, неко дружи, а не сами Југовића. Ми нисмо у недоумици шта све ово треба да значи: копаља, соколови, коњи и пси, у овом случају, *јесу восмртни жртвина 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 овом 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 робинје, 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 копаља, 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 ида *нелогични* и у *композицији* са оним што је речено

раније. Копаља, 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; дваски 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. Главна је за предмет који се жртвује *расходије, 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 битан услов по њихову egzистенцију и благостање на овом свету; такав човек ризиковао би да уреди 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 оде). Какав би изгледала мајка која би са гроба своје дете узимала оно што је њима намењено? Какав би изгледала мајка Југовића кад би радика тако? Дајући одговор, ми се морамо ставити на гледиште оног друштва у коме су крвне жртве, жртве у живим бићима, постојале још као *символности*, 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 одвела их кући за профану употребу; или која би, сама, потрошила оно што је детету спремила за подуже. Такву мајку немогуће је замислити, и због тога су стихови 26–29 у песми „Смрт мајке Југовића“ *нечувствителни 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 Шехизи Њаховој*, знамо ипак нечег сигурног. Вукове напомене у предговору ка првој књизи другог издања, која је прештампан у државном издању (Београд, 1891) стр. XXV илд, 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 узети из већ постојећих песама, састоје негде само у појединим речима или фразама (и тај је случај најчешћи); али се негде састоје у *чишћавим сликама и мотивима*, или у *богудним епизодама*. Ја сам, за ову другу врсту, покупио приличан број примера у својем коментару уз „Женидбу Максима Црнојевића“ (Бизерга, 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 пажњу – чине *дирекцијну контрадикцију са контекстом*. На једну од оваквих контрадикција скренуо сам пажњу у својем коментару уз „Женидбу Максима Црнојевића“ (стр. 50: стихови 726–738 стоје у супротности 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 баршње*: 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 жртва њиховим манама – *већ гођивоу*, и он ју је, *не разумевајући јој смисао, пошљивоу механички мешаоу као увод за песму о Шрагичиној смрти мајке Југовића*. Стихови 26–29 имали су да послуже као спона између *два сасвим контрадикторна, једна другом не припадајућа косовска фрагмената*. Мало доцније видећемо да је супротност између првог и другог фрагмента још много већа но што нам то сад изгледа.

У стиховима 11 илд каже се да је мајка Југовића измолила 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“ јавља фигура, већ *стварности*. 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, доста 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 *једној митологији*.

Мајка Југовића, сасвим очевидно, није обична *српска жена* – она је *митолошко биће*. Које? Њена појава на разбојшту, њен интерес за пале јунаке, и облик у коме се јавља, довољно је карактеристичан. У германској митологији за погинуле јунаке интересују се *валкире*; оне долазе на бојниште, скупаљају 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 јуначима, помажу им у борбама, лече им ране, жале их и оплакују када им се десил несрећа. Тај мотив познат је, веома добро, и у народној и у уметничкој поезији; место других примера указујемо само на [...] стиховне одличне тумача косовске епике, песника „Косовских бојура“, који је, пророчки јасно, разумео нашу митолошку прошлост. Виле, међутим, јављају се често у облику *лабуда*. Стаар је, дакле, јасна. Ми морамо бити слободни од сваке рационалистичке предрасуде и констатовати да се мајка Југовића, у овом *једином ауθενцијичном документу који је сачињено, јавља као вила*.

Мајка Југовића била је, дакле, вила, и нас ово ни најмање не изненађује. Виланско, и змајевско, порекло епских јунака је факат са којим се свакога часа срећемо у српској митологији. У песми „Милош Обић змајски син“, стих 315 ида, каже се изриком:

Што год има Србина јунака,
Свакога су одгојиле виле,
Многого су змајем родиле.

У истој песми, то се тврди поменце за Милоша Обића, Змај-Огњеног Вука, Рељу Бошњанина, Бановић-Секулу, Бановић-Страхињу, Љутицу Богдана, Краљевића Марка. Шта је природноје 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 свет-

лост 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 молиту 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 ида:

Пишти момче како змија љута,
Но га чула од планине вила,
К Јовану је брзо долећела,
Кад погледа дугога Јована
Е су њему очи изваћене,
Ума њега водом калаџином,
Па је вила Бога замолила,
И Јовану очи створила.

И ту је хришћански *deus ex machina* сувизиан, 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 бојниште 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 *владелица*, која живи на двору, окружена својим снахама. Она, дакле, у тој другој, хронолошки познијој песми, *није више вила*. Вила је шумско божаство; она је – ако њену генеалогiju до краја анализирамо – божаство природе и природних појава; она је *нераздвојно, физиолошки*, vezana 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 Манхартова (Mannhardt-Heuschkel, Wald- und Feldkulte, Berlin, 1904-1905, I-II). Вила може ући у кућу смртног човека, изродити с њим децу (в. мој предговор ка *Меглици*, од М. Ј. Мајскога, Бизерта, 1918, стр. 50 ида); 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, *лацицирана*. Све ово показује да контраст између прве и друге партије постоји у свима правцима, и да је хронолошка разлика, а нарочито разлика у скалтанjама, између аутора прве и аутора друге половине дојста огромна. Док се први аутор налази још у чисто митолошкој сфери, дотле је други аутор реалиста, *рационалиста*, и, може се рећи, – с обзиром на време у коме живи – *декадент*, јер је у чаробни митолошки апарат старинске српске епике унео прозачниг, стерилног хришћанског Бога, од горске виле начинио обичну дворjанку, из грандиозног погребa епских јунака одузео сву поетску драг, и начинио га *неразумљивим*.

Има још једно питање, не мање важно од оних која смо покрели.

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 нечега старинског епског – другим речима, да ли је у лацицираној мајци Југовића остало ипак нечега вилинског. – Ово суштину питање не може се потпуно решити са материјалом који овде имам на располагању; 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, и. и. м.). Таква жалост је психолошки величанствена, њен опис уметнички савршен – али да ли је *што 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 мртвца дискретно, у себи, већ да ту жалост *покаже*: нарицање, сечење косе, бусање у груди, вису само случајне експлозије жалости, него неумитан закон, познат и чуван у *целој браћини* *човечанству*, и чине један *нераздвојно важан елемент у култу мртвих* [...].

Да у понашању мајке Југовића над мртвим сивоњима има нечега *необичног*, нечега што *извињава* и *вреду* епскога Србина, *осетило је добро и сам бивш*. Кроз редове може се прочитати да он *није одобравао њено понашање*; стихови 24 ид, 38 ид, 55 ид, израз *'тврдо срце'* су *директним црекор*, а у гневним речима:

Надула се Југовића мајка,
Надула се, па се и распале

(стих 81 ид) *осећа* се сва *цицигација* *пеначева* према *неприродној* мајци. Идеја, коју често чујемо и читамо, као да је у песми 'Смрт мајке Југовића' *измешан* тип српске мајке, према овоме, *нетачна* је: далеко од тога да мајку Југовића *истакне* као *пример*, *пенач* просто *реферирше* њено понашање, не пропуштајући да га *критикује* и поред њега *метве* 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 матеинске дужности.

Карактеристика мајке Југовића, дакле, није од млађег аутора, и није карактеристика српске земље. Али баш тај факат да ју је млади аутор задржао, нако се не слаже с њом, значи да ју је он већ нашао готову у *Сибаријој Ђосеји*. 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 доликује смртној жени толико доликује и на свом је месту код *вила*.

Ако се, довели, изузме Афродита, коју је *Ђосеја* изопачила и срозала, може се рећи да, у *народној религији* свих Индоевропљана, женска божанства имају једну заједничку карактерну црту: то су страшна и неумитна, ледемо озбиљна божанства. Сетимо се само Артемиде, Димитре, Паладе Атине, па оца наше свете Петке, свете Недеље, па *Огњене Марије*, са свима прописима и предрасудама које су везане за њен празник. Женска божанства су *чувари*, шампони морала и правде (сетимо се Ериције, и улоге коју има Огњена Марија у нашој песми *„Свечи 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 дело 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 водци вила баждарница,
Те узима тешку баждарницу:
Од јунака оба црна ока,
А од коња ноге све четири

(упор. и песму Марко Краљевић и вила водарница, из III књиге Петрановићеве збирке, стих 126 илд.). Несрећник који пагази на вилинско коло, или вечеру, или иначе *чиме* уреди виле (Вук, *Рјечник*, s. v. *вила*), нека сам себи припише последице, јер за ту кривину има да изгуби очи, или обе руке, или и сам живот. И само име вилно може бити *шабу*: у Банату виле се често зову *димме* (онако као што се Ериције еуфемистички називају *еуменидама* = *наклоњенима*, *милостивим* богињама). Вила може бити верна пријатељица људима које сама изабере, или који је, јунаштом или лукавством, себи потчини; 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 они спавају и кад је ниције 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 заговетка.

Мајка Југовића задржала је, дакле, и у доцнијој, јако рационалистичкој поезији, своју вилинску психологију и карактер.

Ћајкановићевим опаскама које се тичу мртвачког култа и виле не могу се чинити никакви приговори. То вреди, углавном, и за његов прекор певачу реализма и рационалисту што «је у чаробни митолошки апарат старинске српске епике унео прозачниког, стерилног хришћанског Бога, од горске виле начинио обичну дворјанку, из грандиозног погребња 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 Ћајкановић утврдио, певач реализма 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 је довољно разлога уписује у грех контрадикцију између првог и другог дела песме. Ма колико грешно у појединостима, певач није погрешно у основном: очувао је од почетка до краја песме «вилнску психологију и карактер» мајке Југовића, а то је довољно за јединство концепције које обезбеђује јединство утиска. Сем тога, вилла може да узме облик лабуду, али исто тако може да узме и облик жене – и ту особину вилнгу, без обзира на погрешне појединости, певач је приказао без контрадикције. Напо-слетку, и надување и распадане мајке Југовића на крају песме не само да не противречи вилнском карактеру него је у пуној 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 – непро-сечно, неприродно, као глава породице, као митско биће, као вилла. Он је, очевидно, прибегло миту да би израдио 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 zgodnije рећи *србарске* или *религијске песме*», али да није тако учињено да се не би у наслову нашла реба реч. – Занимљив је и избор песама: 1. Сведи благо дијеле, 2. Опет то, али друкчије, 3. Бакон Стефан и два анђела, 4. Огњена Марија у паклу, 5. Бог ником дужан не остаје, 6. Кумовање Грица Манојла, 7. Јован и двски старјешина, 8. Браћа и сестра, 9. Мујо и Алија, 10. Змаја 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 баце самоуче, 17. Како се крсно име служи, 18. Ко крсно име слави, оном и помаже, 19. Свети Никола, 20. Женидба краља Вукашина, 21. Зидане Скадра, 22. Душан хоће сестру да узме, 23. Женидба Душанова, 24. Наход Момар, 25. Марко Краљевић и вилла, 26. Царица Миллица и змај од Јастрепца, 27. Секула се у змију претворно, 28. Опет то, али друкчије, 29. Женидба Змај-деспота Вука. – Подацима из ових песама Чајкановић ће се обилато користити у својим радонима 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 наводимо 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 добила су санкцију цркве и до извесног степена христјанизирали 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 наконду 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 неотржане религиозне слободe. „Нема дана без очнога вида, Није 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 вино) која се тим прецма 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. Свеутоме 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 каква 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 Богатијева.

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 свецу?“ објашњава прича о вуку који је, зарекавши се да не коље и не једе месо, пошао у вустину да се посвети, на нашоа 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 скупајњу посветио је трагању за изворима пословице и нашао да су византјска и српска верзија исте или сличне, да једна другу објашњава, да једна другу допуњаје (стр. 69), а на крају (стр. 70) исти поступак препоручено 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 Ђуро 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, каква 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 религијоз-

ном тенденцијом – «с гледишта стовчке 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 крива на могу 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 комментатора 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). Какао 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 правно, 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. Иначе су њихова објашњења или проста парафраза пословице или су рационалистичка [...]. Овакав метод рједко комотан је, не захтева много ни спреме ни труда, али су резултати жалови и наниш. 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 необјаш-

њене, 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, Потебињино дело Изглед лекција по теорији словесности. Басна. Пословица. Поговорка, Харьков, 1894, стр. 82 изд, где су Вукове пословице употребљене колико и Далеве).

СТАРИ И НОВИ ЗАВЕТ (1921)

Филолошком анализом Чајкановић утврђује да је погрешно преведена као да значи «завет» грчка реч *diatheke*, која значи и «завет» и «савет». Погрешку је направно Тертулијан крајем II века после Христа кад је ту реч у наслову Библије превео на латински речју *testamentum* (завет), и та погрешка остала је до данас. У целој Библији је, међутим, «у списима Старога и Новог завета, основна идеја *saвет с Богом*». Према томе, «назива *Vetus* и *Novum testamentum*, Стари и Нови *завет*, погрешан је и потекао из неспоразума».

ИСТОРИЈА НАШЕ РЕЛИГИЈЕ (1922)

Извештај у новинама (у Правди, 1922, 18. фебр., стр. 3) о Чајкановићевој предавању, писан извешто и с погрешкама, занимљив је ипак као сведочанство да је он на почетку 1922. године истицао велики значај историје религије и – као средство да се до ње дође – препоручивао историјски и компаративни метод. Тада је он морао бити у пуном замаху, будући да ће кроз две године, 1924, објавити *Свјетовје*, које су леп део историје религије, упоредне и наше.

О историји превођења Библије. О значају (упркос погрешкама) Даничићевог превода Старога завета и (узгред) Вуковог превода Новог завета. За Вуков превод Даничић је рекао: «колика је сва радња Вукова, опет јој је цијелој ово дјело круна». За Даничићев превод (као он за Вуков) рекао је Чајкановић (пошто је навео примере за нетачност и за недостижну лепоту): «ма колику вредност, историјску и фактичку, имали остали Даничићевии радови, његова слава, у будућности, почиваће првенствено на преводу Старога завета».

(ПОСТАНАК КРСНОГ ИМЕНА, 1922)

Приказ историјске књиге Владислава Скарића (из 1920) налази се на почетку Чајкановићевих посебних радова о овом празнику и многих осврта на њега у оквиру других радова (као што је овај у опширном раду о Божићу из 1921. у којем је наглашено да су Божић и Слава два најпопуларнија празника српска). У приказу се наглашава да је Крсно име култ првога претка («чисто домаћи, приватни култ»), док је црквена и племенска Слава, по својме постанку, култ локалнога хероја или божанства, јавни култ. «И један и други култ – то треба нарочито нагласити – *српски* су и *оригинални*». Ово мишљење о Крсном имену задржаће Чајкановић до краја; и у радовима *Светица ма десном рамену* (1935), *Крсна слава* (1940), и у рукопису *Сшара српска религија и митологија* (IV, 9).

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 особенних имена у веровањима,

варањима, култовима, обредима, обичајима, и ова објашњена биће од посебне користи свакоме, између осталог, и за разумевање усмене књижевности и нита дела из писане књижевности. Сем тога, овај рад представља драгоцену основу (и подстицај) за даља испитивања – и ван оквира религије и митологије – функције особенних имена, која се јавља у веома сложеном виду, како показује и недавно објављено, обимно дело Клода Леви-Строса у четири књиге *Mythologie*, Paris, 1964–1971 (в. књиге *Du miel aux cendres*, 1966, и *L'homme nu*, 1971, Index général под nom propre и noms propres).

МОТИВИ ПРВЕ АРНАУТСКЕ ПЕСМЕ
О БОЈУ НА КОСОБУ (1923)

На истом месту где и овај рад објављена је у албанском оригиналу и српском преводу Гл. Елезовића *Јерна арнаутска варијација о боју на Косову* (Архив за арбанаску старину, језик и етнологију, књ. 1, 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 производ 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 мање или више јасно за сваког модерног фолклористу. Арбанаска песма о косовском боју може овакво схватити само да потврди» (стр. 68).

Дале 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 ид), и он је тај који, без Лазара и чак против Лазара (291; 294 ид), организује отпор. Према томе, ако би се српска епосеја о косовском боју, овакава каква је имало сада, и могла назвати именован *Лазаре-*

ним [...], арбанаска епopeја 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 каква епски јунак на чије је место дошао Милош Обилић). Ми, данас, 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 јужнозападнoг 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 и 464 (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 Охрид у 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 Србина. 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 објашњавање турске победе) и чисто албанске (превођење војске кроз море, које је пред војском устукнуло, истеривање воде из камена, покушај младог девојака да војску саблани, кључеви које Милош носи у брковима, хођење 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 дошла домаћи арбанаски. Ако се, иначе, упореде грчко-арбанаске приповетке из Ханове збирке са нашим народним умотворинама (у том погледу учинио је врло добар почетак г. Јеремја Живановић, у чланку Јован и дивски старјешина», Просветни гласник, XXI/2, 1900, стр. 477 ил), 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 боју на Косову» (стр. 70-71).

Остале примедбе Чајкановић својштана »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«), *објашњавање рђавог знамена* (фразама: »Нека је сретно«, или »Сан је лажа, а Бог је истина«, или »На сну дошло, на сну и отишло«, и т. сл.), *орло* (»симбол власти, атрибут владарца, знамење победе« од античких времена до новог века, »својом појавом, на јави или у сну, предсказује он престо, или уопште велику добит и победу«), *божаштво на десном рамену* (в. доле посебан рад о томе, »Светац на десном

рамену»), *сунце и месец* (као атрибути владарца: «сунце је, у оријенталским религијама, атрибут владарца – владалац је често «*син*» сунчев или исто што и сунце», а месец, чiji култ потиче из парсизма, «може, код муслимана, такође да симболизира владарца», па, према томе, пропаст сунца и месеца су, директно и ео ipso, и пропаст владарца»), *растављање воде* («вода која се, магичним начином, раставља, цела надвоје, да би се могло прећи на другу страну, *валксн се*» често у приповеткама, у античким и средњовековним легендама), *оброшћаш пред смрти* (узима се од оних који ће да умру и траже га оних 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 највишемоћнијим особинама* (такви су Милошеви вилловити Ждралин и Марков Шарац код нас, Ксант у «Илијади», Грани у северногерманској митологији, Фалада у Гривој приповетки; међутим, у албанској песми Милош јаше аткињу, кобилу, и Чајкановић мисли да то није случајно: «Милош Обилић је, по свом најдалем пореклу, какво митско биће блиско кентаурима»; «њета 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 *машерина*, са својим дететом које помаже»), *нечистотиња шелесног додира са женом* (због таквог додира човек постаје нечист, урокљив, неотпоран према утицају злих демона, и зато «бориш, за време рата, избегавају додир са женом»), *побришћаш* (у епској поезији, приповеткама, митологији; «Иван Косанчић и Милан Тошковић вероватно су дубети једне исте митске личности, јер имају једнак етимолошки порекло» – в. Маретићеву студију о нашој народној епизи), *ходње без главе* (по легенди, св. Димитрије Париски је «однео своју одсечену главу са Моимартра чак у Сен-Дени», постоји и скласка о одсеченој глави која се креће на пут, мотив о Милошевој одсеченој глави мора да се испита у вези са главом Адоисовом и Вуковом песмом «Обретенје

главе кнеза Лазара»), *чуђење и митија* («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 скласкама 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), *шопшћаша шобилок извора* (често се доводи у везу са херојима), *кашћаширофи због моралне шокварености* («да морална покривеност мора бити узрок катастрофе, то је основна идеја у косовском миту»).

УБИЈАЊЕ ВАМПИРА (1923)

Унесено је у Задружно 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 ове новинске податке о појави вампира у селу Тупанарима (срез власенички) «који за историју српске религије казују што ново» (а «ице 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 других 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 супротивностима и симболима» (стр. 283).

БОЖИЋНА СЛАМА (1923)

Резултати овога рада (али не и цела аргументација) ушли су у рад *Бадњи дан и Божић*, а затим, у већој или мањој мери, и у неке друге радове. Према томе, овај рад, у коме је смисао просињање сламе на Бадњи дан и Божић систематски и с потребним научним апаратом изложен, задржава сву вредност кад је у питању научни интерес.

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. Свечи благо дијеле, 3. Слава светог Аранђела, 4. Царица Миллица и змај од Јастрепа, 5. Влашцињу Павлу побеже вила, 6. Највећи гријеси, 7. Материна клетва, 8. Кумовање Грчића Манојла, 9. Цар небесни жени сутне, 10. Цар Дуклијан и Крститељ Јован, 11. Бог јошком дужан не остаје, 12. Сиротна мајка, 13. Љуба богатога Гавана, 14. Рођење Христово, 15. Часни крсти, 16. Огњена Марија у паклу, 17. Бакон Стефан и два аиђела, 18. Видли чудесни град, 19. Јован и дивски старјешина, 20. Наход Симеун, 21. Дноба Јакшића, 22. Женидба Јова Будимлије, 23. Секула се у змију претворно, 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: »Правих 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, најдрагоценија химна српском крсном имену. Песме

9–17 су митови и легенде, и то 8–13 незнабожачке, а 14–17 хришћанске или бар похришћанске. Најзад, у песама 18–25 имамо мотиве из народних приповедака» (стр. 3–4).

На почетку кратког предговора наглави се важна напомена о религији и митологији у нашој народној поезији: »Српски народ имао је, у далекој старини, велики број верских песама. Међу 'женским' песама 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 обилвало 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 преизаче и вежу за нове личности. Ти лепа митови везани су сада за имена Марка Краљевића, Милоша Обиљна 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 превремено треба да тече испитивање наших народних песама, али већ се напришавла пола века, а многа важна испитивања једна да су започета. У лирском песништву, на пример, за низ врста (нарочито за tzv. 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, заговетке, приповетке. Тек пошто се обави тај посао, који је сјајно започео Чајкановић, моћи ће поузданије да се говори о степењу оригиналности, правом смислу и естетској вредности наших народних умотворина.

Новинарски извештај о Чајкановићевом предавању у Смедереву (Политика, 1924, 25. мај, стр. 6). Пошто је издање Смедерева упоредно са издањем Урука у Еџу о Гилгамешу, предавач је истакао да је за Јерину везано издање низа градова упркос томе што ни за издање Смедерева, њеним залагањем, нема ни једног веродостојног податка, и с обзиром на раширено веровање да су многе градове издали Јелани, претпоставио је као могуће да је јелански и јерински исто. У прилог томе навео је и податак да се један надгробни споменик у рудничком крају зове Јелен камен или Јерини гроб. Завршио је тиме да је Јерина можда најстарија виле или Мајка Земља или (према томе да у народним причама проклет значи очаран) проклета девојка осуђена да вечно лута по развалинама.

ФРАГМЕНТИ (1924)

У напомени уз овај чланак (Време, 1924, 9. јануар, 2) Чајкановић каже: »Детаљније о сему овоме писао сам у Годишњаци Н. Ч., 34 (1921), Гласнику Географског друштва за 1923, и у С. К. Гласнику, за јануар исте год.« То се односи и на чланак »Прастара веровања и обичаји на наш Божић« (Време, 1923, 4. јануар, 4), и на чланак »Један божићни обичај« (Самоуправа, 1927, 6-9. јануар, 5). Уопште узет, чланци у дневним листовима (не само о Божићу него и о другим темама) често су само одломци из већих радова или њихови резимеи.

БАДЊИ ДАН И БОЖИЋ (1924)

Уз овај наслов Чајкановић је напоменуо: »За овај чланак употребно сам два своја рада о божићним обичајима, од којих је један објављен у Годишњаци Николе Чушина, 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 претворно, 8. »Не бојим се никога до Бога«, 9. Сахрањивање под прагом, 10. Доњи свет у јама, 11. Вуна и лан, 12. Туђ погреб, 13. Oleum et orega, 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 смеком (2), биљење 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 историју 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*.

По савету једног калуђера, у песми *Смрти* цара Уроша, његова мајка се грохотом насмејала над његовим мртвим телом, и оно се посветило и само одишало до манастира у којем ће поживети. Уз овај пример, Чајкановић наводи и друге из наших песама да се смеом може подићи мртав човек. Друге су врсте, али такође с магичним циљем, случајни смеах у часу погубљења старца на Сардинији, преванаца у Картагини и фармака у Атини (два човека које, натоварене гресима целог народа, убијају једанпут годишње). »Не може бити сумње« – објашњава Чајкановић – »да је за такав смеј постојао, пре свега, онај општи разлог који постоји за сваку жртву: смеј је знак доброг расположења, а жртва, кад се приводи олтару, мора бити добро расположена, мора дати свој приставак, иначе ће цела теургијска радња остати бесциљна«. Смеах фармака је тиме објашњен, иначе би Атинјани на себе натоварили њихову крв. Стари и деца превници, међутим, »се не убијају само за *шуб* рачун, већ донекле и у њиховом рођеном интересу«. По раширеном веровању, у доњем свету нема смеах, али човек задржао изглед какав има у часу смрти. Ако уђе насмејан, он ће, и на другом свету, задржати *могућност да се смеје*, тј. задржаће животну снагу која се манифестује у смеу. Према томе, стари и превници смеах оспособљава да у »другом свету сачувају животи, да на неки начин ускрену, и постану бесмртни«. Веровањем у магичну моћ смеах Чајкановић објашњава и појаве смеах и веселости на погребу или о даћама.

СУБОТА – БАЧКА БУБОТА

У вези са своштењем Вука Караџића да су у доба његовог детињства баци бијени и »без икакве кривице«, »у суботу последе подне«, »обичаја ради«, и осврнувши се на сличне случајеве ритуалног шибана код старих и модерних народа, Чајкановић наглашава

да је циљ ове магичне радње »да се, кроз инструмент ударања, који је у ствари *какав сибарински шотлем*, унесе у нас снага тога тотема«. Може се снага тотема преносити и на друге начине: једењем тотема, љуљањем, провлачењем, кћењем, опасивањем. Ако се преноси с деске, то је зато што се верује да је она »дрво познатија добра и зла«, и да има магичну моћ утицаја на разум. Узгред, и вучење десе за уво Чајкановић објашњава веровањем »да је разум локализован у увету«.

КУМСТВО У КАПИ

Осврнувши се на *Кумову кнећу* Јанка Веселиновића, у којој је Станојло скинуо капу (с речима: »Кумство је у капи«) док је по његовој наредби батинан његов кум, и подсетиши на песму *Марко Краљевић и дин краља арајскога*, у којој се Марко, с капом на колону, криво закљиче, Чајкановић прелази на тумачење веровања о капи и о куму. О магичној вредности капе постоје јасна сведочанства: она може бити амајлија, лечни заштитник (погону ако је од тотема – као »вучја капа« епски јунака), може човека начинити невидљивим, може му дати натприродну снагу, понекад може бити и замена за човека. Што се кумства тиче, ово »је институција јако старинска«, која још није расветљена. »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 церемонији приликом пубертета (»шишано кумство«!), при свадби, и при умиру освете. Исто тако, у случају адопције, кум мора томе чину присуствовати«. Он уводи новорођенче, невесту и усвојенога члана у домаћи култ, при шишању приноси жртву (косу) кумчевомим прецима, при умиру освете смирује претке који траже освету. Он је »босредник између живих и покојника – покојник *брџака*«. »Да кум доиста има хтонични карактер, види се и из његове нераздрожне везе са светим Јованом, који је извесно хто-

нично божанство». Назив сазвежђа Кумовска слама, по којој душе путују на онај свет, указује можда и на његову дужност да умрле одведе прецима. Он је *чаробник*: зна детине име и капу која дете штити. Капа при кумовању има тако важну улогу да се може сматрати да је цео обред за њу везан. Отуда идеја да је *кумшћиво у капи*. – У књизи *О архангелу божу* пета глава има наслов *Божански кум*.

ДА ЛИ СУ СТАРИ СРБИ ЗНАЛИ ЗА ИДОЛЕ?

О томе – одговара Чајкановић – «није до сада утврђено ништа», и из два-три податка из наших обичаја, и уз помоћ паралела из нишких и нижих религија, реконструира веровање старих Срба у идоле. Наши подаци су следећи: 1. (у бољевачком срезу) «на Светог Јована је обичај да се иконе и крстови однесу на реку или кладенац и мало оперу од прахине и опет врате на своје место»; 2. «по српским кућама поред иконе, у средњи насеља или по пољима», стоји «крст – не онај званични, црквени, него популарни, простонародни српски крст». Прање икона и крстова у одређени дан и на одређеном месту (не тамо где стоје), с обзиром на чињеницу да «у српском православљу такав обичај не постоји», указује да је то остатак из претхришћанског времена, из многобожачке вере, на шта упућују и сведочанства о прању идола у грчком, римском и германском култу – о *рибуалном* прању, на чак и о прању и облачењу, у складу с веровањем да је идол «сеонит» и да му је све то неопходно. Прање на Светог Јована или на Богојављење, кад се завршавају «некрштени дани», очевидно има дустративни циљ, да се очисти трагови htonичних демона. – «Простонародни српски крст» – као и крст код других народа – постојао је далеко пре хришћанства, кад су идоли били «сасвим примитивни», пањевни или кочевни, «на којима су само мало биле нагештене руке» (и на које указује и чињеница да у германским и словенским језицима једна иста реч значи и *идол* и *кољач*, *бана*). Простона-

родни крст је «ново издање старинског идола» и разликује се од црквеног (часног) крста. «Крстови по пољима (једном делом – не сви!) јесу, дакле, остаци некадашњих идола. Ти су идоли, са доласком хришћанства, претрпели промене, и то у два правца: они су или похришћављени, 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 *спршанила*». Идоли у кућама представљали су домаћа божанства, митске претке, које су заменили хришћански свеци.

СЕКУЛА СЕ У ЗМИЈУ ПРЕТВОРИО

То је наслов познате песме из Вукове друге књиге, и тај наслов упућује да је догађај који је у песми описан у тесној вези са тотемизмом, са најдубљом прошлошћу, кад су и појединци и народи поштовали икони са својим животињским претком. У овој песми и у другим Турци су змије, док су у разним умотворинама народним Срби вуци, а епски јунаци српски змајеви. Према овој песми, Секула и ујак му Сибињанин Јанко припадају «роду соколова». Према једном старом каталогу, Србин је вук, Алманчин орао, Грк лисица, Бугарин бик, Сирјанин риба, Татариин крт итд. Веровање да је Турчин змија утицало је у знатној мери на смисао српских епских песама. «Народна певна», изједначивши Турке са животињом која има тако јасан демонски карактер, подигао их је у чисту митолошку сферу, дао је борбама с њима извесан митски карактер, и тако створио услов да се од тих борби начини епосеја» – а то је исти случај који и у индијској поезији и у песми о Гилгамешу. «Турци, схваћени као демони, добијају сада, бар у косовском миту, у првој фази његовог стварања, нарочиту улогу – они постају оруђе, инструмент надућеног божанства, које преко њих извршује казну над целим народом. У песмама из косовског циклуса, и у народној традицији о косов-

ским догађајима, провлачи се стално извесна резигнација, осећа се свест о кривци, уверене 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 „Свещи благо дијеле“, у којима је изнесен српски *Götterdämmerung*. „Последње вријеме“ и рефлексије о њему дају ток и чине главну садржину ових митова«. – После четрнаест година, 1938, објавише Чајкановић о овоме подужни чланак (на латинском језику) *Srpski efski besnici o broblastima i obnovi svetila*.

САХРАЊИВАЊЕ ПОД ПРАГОМ

Постоје сведочанства о обичају код старих народа и код данашњих примитивних племена да се мртваци сахрањују у кући којој припадају. Тај обичај је, углавном, рано напуштен, али «религијски обичаји не ишчезавају никад потпуно, него само добијају другу форму, и продужавају живот у супституцијама и симболима». Полазећи од тога и уверен да «је наш народ у својим обичајима јако конзервативан», посебно у обичајима из мртвачког култа, Чајкановић даје два прегледа: 1. *Обичаји и веровања у којима се пређиштвања да су покојници сахрањивани у кући* (као што су веровање да ће кућа ускоро имати гроб ако синца рије под прагом или да ће домаћин умрети ако «праг пороне», обичај «отварања болесника» на прагу, приношење жртава прецима на прагу, можда и веровање у вези са кућном змијом) и 2. *Субституције нехарактерних обичаја да се мртви сахрањују у кући* (сахрањивање у воћњаку, «на својој земљи», «обичаји у којима се симболизира сахрањивање у кући», «будињдански обичаји у којима се претпоставља да су покојници сахрањивани у кући»). Чајкановић очекује да ће нас о томе «најбоље обавестити пренеторијска ископавања у нашој земљи».

Од трију забрана у летој књизи Мојсијевој: да се у винограду не сеје друго семе, да се не оре на волу и магарцу заједно и да се не облаче халатне тканине од вуне и лана заједно, две прве су протумачене као космичке супротности: вино и во припадају горњем свету, а плодови из семена (жито) и магарца доњем. Чајкановић и трећу тако тумачи: «ауна припада доњем свету, отуда њена редовна примена у магији; лан припада горњем свету и зато се сматра за чист у култу вишњих божанстава».

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 хомолдских 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 грובה у породици, једну букову дашчину 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 плавака 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, потоли у воду крпу платна, и по њој поређа белутке, и то најпре највећи, и после редом, све мањи и мањи, па онда

речиво корито испод крпе прочисти од дома, лишћа и камена, да би вода брже и правилније текла. После овога метне на обалу букву дашчицу, и за њу залепи свеће. Свака свећница мора се запалити само на распреном жару, а нипошто једна од друге. Сад метне грумен тамјана, нешто босиља и чубра на онај жар, и трипут окади свеће, врг, колачиће, корење и ону воду. После овога *бушића воду* за душу мртвима, тј. валуни врг водом, сна воду преко крпе и белутака, и говори у себи: «Да се види на оном 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 сирши, прекрсти се и поново пушта воду сунцу, месецу и осталим небеским телима, «да би Бог подарио здравље свима што су у животи». Затим, као оно на гробљу, даје из руку осталим женама корење и колачиће, опет за душу умрлих. Пошто сирши давање из руку, жар просне, а кадоницу или разбије о један белутак или је метне у ракле 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 кући, 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 *небосредно* – да се остани тамо где ће је његова душа моћи да нађе (нпр. на место где је покојник издахнуо, или под сто-

лом за време даће), или да се излије на његов гроб. Код Срба, међутим, много је популарнији други, посредни, може се рећи симболичан начин: вода се даје *другима*, а намењује покојнику» (стр. 59). Хомолски случај је ређи. «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 (чешиће него преко прага) вода се излива зато што према старинском веровању душа умрлог може да се склопи у разне предмете (стр. 62-63), посебно у дрво (стр. 63-65) и у камен (стр. 65-67). Још један хомолски 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. Овако профилатично камење познато је примитивним народима». Хомолски 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 ушњава у деце зелене (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 – *што 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 тулузице од кукуруза у реку после заласка сунца (јер моћ је време мртвих) у доба сетве,

бацање у воду првих чарала које женско дете исплете и бацање у реку или поток дванаестак 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 кадњици букво 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 распрострањено схватање, по коме је живот сваког човека везан за по једну свећу, али бухтвињу, или жојак 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 другој да не би, одузимањем светлости, претрпео уштраба онај покојник за чији рачун та свећа гори» (стр. 79).

У четвртном 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 *асиријског кулша*», који је нашим прецима био непознат или мало познат (стр. 80). «Наши преци интересовали су се месецом и звездама само у питањима магије и пољо-привредног календара. Они су могли знати за извесан 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 *асиријана*» (стр. 80-81). Астрални култ «могао је доћи само са Оријента одакле су, уопште, долазили сви религијски покрети кроз цео стара, донекле и кроз средњи век [...]. У питање могу доћи, разум се, само оне религије које су познавале култ небеских тела и практиковале либације воде, а за које се – то је, разум се, најважнији услов – зна да су пропагиране и у нашим крајевима. Није тешко погодити да то могу

бити само *мидијанци* и *неоманихејци*» (стр. 81). У Митриној религији, која је «кроз неколико векова била можда најмоћнијом религијом у целом римском царству» (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 врло мало познат; а да их је могло и морало бити, може нам послужити као доказ то што је вода у иранској религији свети елемент 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 додире, 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, sa dieu mystérieux*, 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 поједе у кући оно што на рани 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).

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 никог баш на целом свету, никог 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 Сибарих*.

ТУЂ ПОГРЕБ

Реч је о пропису у хомолском срезу да »на погребу имају дужности и право да учествују само најближи крвни сродници, директна породица локојинкова«, 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 хомолски пропис »једини јасан остатак некадашњег општег правила да је погреб чистио домаћина, његов култни акт, и да су из њега шућуници искључени« (стр. 145).

Овај рад (стр. 146–149) у вези је са радом »И шућуници његова мисао« (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 упуђује на закључак да је *oleum* (зејтин) садржај жртве, а *opera* (рад) – жртвени обред. Кад је настала пословица, »прављена је, вероватно, алузија на неуспелу, неprimљену жртву, којом су приликом пропала оба главна жртвени елементa: и теургијска радња (*opera*) и либација у зејтину (*oleum*)«.

ЉУДСКИ И ЖИВОТЊИНСКИ ПОЛАЖЕНИК

Основна мисао у овоме раду (стр. 150–156) је да је, по веровању нашег 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 бербећет и здравље. Према томе, као што је већ показано у раду *Неколико примербе* (из 1921), празник Бадњи дан и Божић је »празник предака« (стр. 153).

Ово мишљење подарио је критици П. Богатирјов. У првом делу своје обимне студије »*Полазник*« у јужних славјана, мађарова, словакова, пољаква и украшцева. *Отпут сравнителног изученија славјанских обрдова*, *Lud slowianski, Krakow*, 1932, III, 1, стр. В 107–В 114, он износи разлоге против Чајкановићевог схватања, а у остала три дела (*ibid.*, 1934, III, 2, стр. В 212–В 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

naroda, u krug božićnih praznika ušli su obredi vezani s kultom predača, ali, osim toga, u tom krugu ima mnogo obreda koji mogu biti objašnjeni i koje danas seljaci objašnjavaju drukčije. Ako se čak i pretpostavi zajedno sa Čajkanovičem da u osnovi toga praznika leži kult predača, i tada moramo priznati da su se tome prazniku mogli priključiti obredi koji nemaju ničeg zajedničkog sa tim kultom, a to nam ne dopušta da svaki obred koji se u naše doba vrši na Badnje večer objašnjavamo iz kulta predača» (str. V 109). »Božićni obredi su konglomerat obreda, koji imaju različite ciljeve, i koji su preživjeli nekoliko nizova religijskih sistema, tako da ne možemo hronološki da utvrdimo koji je od tih sistema kod ovog ili onog naroda ranije postojao. Isto tako ne znamo da li se sjedinjavao jedan sistem s drugim i da li se ovaj ili onaj sistem sastojao iz raznih elemenata: recimo, iz kulta predača i kulta životinja i t. sl.« (str. V 111). I na istoj strani zaključak: »ne možemo da utvrđujemo kakvo je bilo prvobitno značenje ovog ili onog obreda«. I malo dalje (str. V 113-V 114), na kraju kritike, opet u istom duhu: »Smatramo da je traženje značenja kako dotičnog obreda tako i drugih obreda, pri sadašnjem stanju nauke, osuđeno na neuspjeh«. A »sadašnje« stajni nauke predstavio je kritičar – osim nekoliko radovima o poljaženiku, i svojim spisom o magičnim radnjama u Prikladskoj Rusiji – samo Dimezlovim delom o indoevropskoj mitologiji (iz 1924).

To delo (*Le festin d'immortalité*), jedno između stotina dela koja je Čajkanovič poznao, u celini nije moglo za njega da bude otkrovenje, a još je manje to mogao da bude zaključak – kako ga prenosi Bogatirjev – »da su antički, posebno rimski obredi, kako su pokazala poslednja istraživanja, u poređenju sa slovenskim, sačuvali znatno manje iskonskih indoevropskih crta« (str. V 112). Upravo zato što je to znao, daleko pre pojave Dimezlovog dela i iz istih izvora, Čajkanovič je izabrao pravač rekonstrukcije stare religije »kroz srpski materijal« i toga se pravač – kako pokazuje

naš hronološki pregled – uporno držao, i postigao izvanredne rezultate, među kojima je najglavniji: da je srpska religija pretkrišćanska. Ukoliko je u tom pravcu otkriva religijske pojave starije od antičkih (npr. belutak kao prvu fazu nadgrobnog kamena), doprinosio je i uspostavljanju iskonskog indoevropskog značenja. Tako su radili i njegovi prethodnici, bliži i dalji, i tako je znatno pre njega utvrđen – ili bar s mnogo razloga (naročito etnoloških i arheoloških) pretpostavljen – redosled faza u razvoju religije (božanstva u životinjskom obliku, božanstva u ljudskom obliku, politeizam, monoteizam), kao što je bio utvrđen i redosled faza u razvoju društva (rodosko, robovlasničko, feudalno, buržoasko), u razvoju materijalne kulture (kameno, bronzano, гвоздено doba), itd. Džeheri se ova redosleda (i sve mnogobrojnih razloga, pre svega etnoloških i arheoloških, na kojima se on držao, i sve mnogobrojnih rezultata koji su u okviru njega postizani), Čajkanovič nije ništa loše radio kad je ovu ili onu staransku pojavu – npr. u *Nesoljnim primerbama* (str. 268) naš božićni praznik i slični rimski – označavao kao »ostatke iz najstarije indoevropske prošlosti« (u konkretnom slučaju kao nezavisne ostatke), i kad je – ne samo u *Људском и животињском болаженіку* (str. 152) – teriomorfno poljaženika smatrao starijom od antropomorfno.

Međutim, Bogatirjev kritikuje i jedan i drugi Čajkanovičev postupak. Povođom prvog veli (l. c.): »Stavši na gledište da su božićni obredi indoevropskog porekla, moramo najpre da uspostavimo značenje praslavenskog obreda, zatim pravitalskog ili pračrčkog, i tek posle toga da pristupimo uspostavljanju iskonskog indoevropskog značenja. Taj osnovni zahtev Čajkanovič ignoriše i smatra dovoljnim objašnjavanje značenja srpskog obreda istim ili sličnim obredom kod antičkih naroda«. Povođom drugoga kaže (str. V 110): »Stvar je u tome što, ako se čak i držimo zajedno s Čajkanovičem teze da se bog u obliku životinje javlja pre antropomorfno božanstva (što

такође није доказано), ипак поједине обреде у вези с појављивањем 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 menschengestaltigen Götter der Griechen, 21 изд. Ми смо чак у стању и да контролишемо како се териоморфни полаженик постепено губио и уступао месту антропоморфном. Нама је процес мењања облика, метаморфозања, 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 атрибут; из истих је разлога вуц атрибут Аполонов, змија Ескулапов, итд.), или ново божанство задржава по коју физичку особину старога (сатири, најпре јарин, задржавају и надаље козје ноге), или епитет (у Омира, Палада Атина још је «бу-доока», а Хера «волоока»), или је жртва старога божанства (Адонис или Тамуз, који је некада имао облик вепра – свиња се и данас турски каже *домуз* – *вогинуо* је од вепра), или уопште стоји с њим у каквој било вези (богиња Артио *јаше* на мечки) итд. Из једног обичаја на Косову можемо лако видети како је та замена на сличан начин извршена. Ту домаћин, уочи Светога Игњата, овако каже својој челојди: «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 Игњате, за тога нема кољача; а ко оде, два ће добити» (СЕЗ, 7, 277). Уз овај обичај примећује ску-

плач (Дена Дебелковић) 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, донста 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 из историју религије старих народа (Сумеро-Вавилоњана, Египћана, Јевреја, Иранца, Грка, Римљана, нити данашњих примитивних народа на разним континентима и, посебно, данашњих европских народа. Од данашњих европских народа, особито пажњу посветио је балканским народима (осим југословенских, Бугарима, Албанцима, Грцима) и Немцима (налазећи, нарочито у студији *О арховном 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 шкочило његовим резултатима, али не и у случају полаженика (као што ће у наставку студије доказати сам Богатиријев). Зашто би Чајкановић лосумњао да су Срби позамени 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 Богатиријову, 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 Богатиријова је критика ради критике. Утврђивање позајмица у области историје религије – и кад се испитивач не ослања, као Богатиријов, на схватање сељака о обреду који врши! – веома је приметан 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 *Моштина црне арнаућке цесме о боју на Косову*, на пример, не разликује се од исте такве главе у јужноамеричком миту (која говори, једе, крче се) и недавно објављеном митолошком делу Клода Леви-Строса (*L'origine des manières 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. В111). Према Богатиријову, идеалан поступак би био да се утврди прасловенско, пранталско, прагичко 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 пранталско, и прагичко, и утолико индоевропско значење, и које су, сигурно, непобитан доказ да српски Бадња дан са Божићем припада претхришћанској религији – што и јесте главни циљ критикованих радова, и што Богатиријов, занет критиком појединости, као да није ни приметио. А шта је сам Богатиријов урадио пошто је капитулирао пред идеалним поступком? На крају првога дела (стр. В114) образложио је шта ће и како да ради: «Ми вемо поставити себи скромнији задатак, наиме: да дамо синхронични опис како самога обрета тако и схватања савремених сељака о њему, а исто тако да одредимо генетичку везу тога обрета код Јужних Словена са таквим обредима код

Источних Словена (Украјинаца) и Западних (Словака и Пољака), и такође код Мађара». У другој глави дао је опис обрета 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 четвртој 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: *polázołni, polázołos*; у словачком: *polázu, poláziti*; у украјинском: *polaznik*; у полском: *połáźnik*); 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 *полазилиши* 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 обрета треба тражити код Јужних Словена». Али могуће је и обрнуто, упркос поменутиим разлозима и чак упркос томе што су обредне радње у вези са бадњаком – радње које чине јадро обрета полажења – «сасвим одсутне код Мађара, Словака, Пољака и Украјинаца», јер могуће је да је код ових народа реч *полазилиши* изишла из опште употребе и да је одсуство обредних радњи у вези са бадњаком проузроковао нестанак отворених огњишта (III, 2, стр. В 267-В 268). И најзад: «Ипак, та чињеница да комплекс обрета 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 ширно 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. В 269). Дакле, ипак, иако можда случајно, Чајкановић није погрешно 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. В 273): 1. обред полагања је заједнички за целу групу словенских народа који су га заједнички доживљавали а делом га и сада заједнички доживљају; 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 словенски 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 наван.

На крају, да споменем још једну методолошку замјерку коју је Богатирјов учинио Чајкановићу у првом делу своје студије (III, 1, стр. В 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 исуз везане само за култ предака, а исто тако ни мед, вино, ораси. Очеvidно, да не би било недоумице, могао је то да нагласи, мада је можда довољно што то није искључиво (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 обичајне појаве у сјавној српској религији* (стр. 180), он ће само образложити такав свој поступак у радовима о гостопримству и о људском и животинском полагању: «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 полагања у култ предака. Напоследку, Чајкановић је у Божићним празницима видео «празник предака», а не «празник само предака» (само је додао Богатирјов).

СВЕТИ САВА И ВУЗИ

Први Чајкановићев рад о св. Сави, занимљив за генезу схватања да су на овог хришћанског свеца пренесене неке функције паганских божанстава, посебно «терноморфног 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 одобрним примерима, све најважније мотиве и шаблоне народних приповедака». Чајкановић управо замера Јовановићу што није узео приче занимљиве са религијског и митолошког становишта: о змији младожењи, о захвалном мртвачу, о девојци без руку, о куми Смрти, са Ленориним мотивом, о Ђелди, о Бибрчету, О Тоси и двајцима, о Богу и св. Петру, «и друге, нарочито по који примерак јумачких скаски, на пример: оне о Марку Краљевићу и Милошу Обилаћу из Вуковог *Рјесника*».

ЗАДУШНИЦЕ И СИРОТНИЈА (1925)

Пригодан чланак (стр. 372–375), писан на основу ранијих радова (нарочито *Госпобиримствима и Шеофаније*), посвећен подсећању да је милосрђе о задушницама религијског карактера (у просјацима се, по старом веровању, налазе духе предака) и залагању да буде «помагана сва сиротница».

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. Двоја Јакшића, 5. Почетак буње против дахија, 6. Бановић Страхинја, 7. Женидба цара Стрелана, 8. Женидба краља Вукашина, 9. Зидане Скадра, 10. Царница Милица и Владета војвода, 11. Пропаст шатора српскога, 12. Мали Радојица, 13. Смрт Севањина 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 своје 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 шлебању (стр. 166), о посвећивању броја удова или делова тела (стр. 168), о узивању 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).

(ПРЕДЛОГ ЗА ЗБОРНИК СКАСКИ, 1925)

Године 1925, у предлогу Српској академији наука да организује припремање и издавање зборника скаски, Чајкановић истиче да оне «имају у већој мери национално и локално обележје него друге врсте народне прозе», да «су важан извор за познавање наше старине», «за предсловенску религију на Балкану», а «најплоднији резултат биће, свакако, од збирке једнаких скаски: тек преко овог помоћног средства моћи ће се локализовати епски јунаци и епски мотиви; моћи ће се начинити нова класификација народних песама, и одредити област наше митологије».

СТАРИ СВАДБЕНИ ОБИЧАЈИ КОД СРБА (1925)

Новинарски извештај (у Правди, 1925, 19. фебр., стр. 2–3) о Чајкановићевом предавању, у којем су тумачене мере за одбрану од демона на свадби: ватра и смеће, зноњава и пушњава, обавеза младица да не зове по имену ни младожењу ни девојере, њена обавеза да се не окрене и не одазове кад је на поласку из родитељске куће зове родбина. Свадбених обичаја дотичу се и Чајкановићеве радови из 1924: *Кумство у ками* и *Магични смеј*, а више о њима говоре каснији радови: *Свекра на Шалану* (1931), *Неколике обичаје ђојаве у сџарај српској религији* (1932), *De nuptiis apud Serbos coniugalibus* (1937).

Године 1925. Чајкановић је објавио приказ антологије Војислава М. Јовановића *Српске народне приповећке* (у којем замера аутору што није унео приче замишљене са религијског и митолошког становишта), чланак о старинским мотивима у српским народним причама, предлог Српској академији наука за зборник скаски, и спис под горњим насловом о народним причама уопште (о врстама, о мотивима, о изворима, о националном карактеру, о приповедачима). У овом спису поклоњена је посебна пажња снажним траговима мита и религије у народним причама.

НЕКОЛИКА ВЕРОВАЊА О ДУШИ (1925)

Први посебан чланак Чајкановићев о души (о којој он говори и у радовима о Божићу из 1921, 1923. и 1924). Чланак почиње напоменама од општег значаја за реконструкцију старинске религије. Могућност за то – каже – пружају данашњи обичаји и веровања, посебно култ («јер је он релативно непроменљив», док се митови «мењају и преизмичу»), а «из данашњих верских обичаја може се утврдити» као несумњиво: «да је у старој српској религији најважније место имао култ *предика*», па се чак с разлогом може веровати «да је цела наша религија постала из тога култа» (који је, у ствари, култ душе). Душа, према старинским веровањима, – продужује Чајкановић – везана је за тело (за срце, бубреге, ноште, косу, кости) све док оно сасвим не пропадне, а после тога она је невезана. Једна од веома важних особина душе је да се усељава у разне предмете, какви су, на пример, («сеноваги») каменови и дрвета, којима је у овом чланку поклоњена посебна пажња.

Истог дана, 10. априла, овај чланак је објављен у «Политици» (стр. 6) и «Правди» (стр. 3), а 15. априла о истој теми у сплитској «Држави» (стр. 2). Писац истиче веровање да су приче «старије и од митологије», да се њихови мотиви, чији је број ограничен, «често понављају у разним варијацијама и комбинују на многобројне начине»; затим помиње неколико мотива који се налазе у приповесткама свију народа (о забрањеној соби, о писму с наредбом да се доносилац убије, о несрећном оцу који среће своје дете пошто је обећао боговима да ће им жртвовати прво створење које види, о цару који нашавши девојачку шпелу тражи њену власницу, о трговцу који је награђен зато што је исплатио дуг покојника кога су поверници мртвог тукли, о царевим магарећим ушима); и на крају подсећа на једну Гримову причу (о војнику који се дочепа раја преваривши и сасетог Петра и ђавола) и једну нашу причу (о коцкару који такође преваром доспева у рај). Више него као научни прилог чланак је занимљив као сведочанство да је Чајкановић у ово доба поклонио велику пажњу народним приповеткама, претходне године (1924) бавио се митским причама о проклетој Јерани, исте године (1925) предложио је Српској академији наука да изда народне скаске, исте године (1925) објавио је спис о *Српским народним причама*, 1927. појавио се његов велики зборник *Српске народне приповећке*, а 1929. антологија с истим насловом. И пре и после двеју последњих књига Чајкановић је за многе радове о веровањима налазио драгоцене податке у приповеткама, а у првом поглављу рукописа *Српској религији и митологији* одредио им је (посебно бајкама и скаскама) угледно место међу изворима за реконструкцију мита и религије.

Jedan od mnogih i mnogih Čajkanovičevih radova o kultu mrtvih, izuzetan po tome što ga krasi razne reprodukcije: Asirska opeka za grob; Nadgrobni spomenik iz Lakonije, VI vek pre Христа; Spaljivanje leša jednog ruskog poglavice, slika na zidu od Semirjadskog (Historijski muzej u Moskvi); Monumentalni grobovi kraj druma, Ulica grobova u Pompeji; Nadgrobni spomenik pekara Euzrisana iz polovine I veka pre Христа; Lutroforos; Figura kurvizane (Egnat); Glavni deo jednog vikinškog broda iz Norveške, koji je spušten u grob nekog kneza (iz doba Vikinga); Drveni mrtvački čamač iz groba nastojnika dobara Mehtухотена (Mjansir). Iako kratak, rad je širok pregled mnogih veoma zanimljivih podataka iz mrtvačkog kulta Трачана, Мисираца, Вавиловаца, старих Грка, Римљана, Германаца, Словена, i нашега народа.

РЕЛИГИЈА У СРПСКИМ ПОСЛОВИЦАМА (1926)

Између више Чajкановичевих радова о пословицама у вези са митом и религијом, овај у чијем је наслову истакнута религија има посебан значај. Наслов је у ствари позајмљен од Љубомира Н. Митровића о чијем је раду *Религија у српским народним пословицама и изрекама* Чajкановић објавио кратку белешку (СКГ, 1909, 23, 716) с упутствима и охрабренима, али је студент-богослов Митровић већ 1914. погинуо у одбрани Мачве од аустроугарских нападача, «а његова истраживања у области народних умотворина» – тако жали Чajкановић после четрнаест година – «остала су недовршена, што је зацело штета, јер је покојни Митровић, по својој вредности и солидности, имао услова за ваљаног научног радника». После овог одвајања поште погинуломе, Чajкановић у два маха – као и у претходним и потоњим радовима о пословицама – истиче велику вредност ове врсте народних умотворина за реконструкцију старинске вере: «Старинска српска религија сачувана је, у многим пословицама, у

првобитној чистоти. Чак и за пословице за које би се на први поглед рекло да су постале под утицајем хришћанске цркве, често се, при пажљивијем посматрању, може утврдити да су незнабожачке». А затим Чajкановић наводи неколике примере, међу којима и специјално значене речи Бог у пословицама (*Бог = небо, ведро или облачно*).

ONECTUS 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 *бошкрети молбу и ништа више*» (стр. 51). Тај «општерепознати» мотив налази се и у нашем народним умотворинама. Он «није случајан. Он је увек у вези са *закљњањем*, 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, антидипирајући гостинску везу, ствара између њега и себе „крани феуд“ и на тај начин тражи асимилију – 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 (СКГ, XVIII, 517–525, 590–596; XIX, 46–53) унесен је у *Задругино* издање зато што је својеврсна синтеза веровања разних народа (нарочито

итечких) у загробни живот и што ће као такав бити
веома користан читаоцу с обзиром на то да се Чајкановић
претежно бава 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 посту-
пак: «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 суш-
тини, прост; основне идеје на којима он почива поз-
нате су свима народима, и ми ћемо га зато боље разу-
мети ако га посматрамо истовремено код разних
народа. Пошто је нама најближа наша религија, нај-
природније је да у њој потражимо паралеле, кад год
то буде могуће» (XVIII, 520-521). Ово образложење је
веома значајно, јер се односи не само на овај рад него
на читаву Чајкановићеву истраживачку делатност у
области религије и митологије: интресовао 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
рда (XIX, 51-53), јер показује, између осталог, да
и фод није могао да прими утехе о бесмртности душе
које су му пудиле религија (и хришћанска) и филозо-
фија. «Теорија да нише вреди сигурна садашњица
неколи несигурна сутрашњица» – «она је била примам-
љива и стварна, и могла је послужити као утеха и
Гилгамешу и многим поколењима после Гилгамеша»
(XIX, 53).

Написан 14. децембра 1926, овај рад (стр. 31-36)
садржи објашњење Вуконих пословица у којима се
помиње Ђорава Анђелија. То је «ниме демона ветра
који је без јединога ока» (стр. 31). Како показују
многи примери, ветрови се «радо и лако персонифи-
кују», замислају се «у људском облику», а у народним
приповеткама «се по правили увек замислају у људ-
ском облику» (стр. 32). Тако се на божанство ветра
наизлази и у религији и култу. «Раније демоне или
божанства ветрова, који су још одавно били антропо-
морфизирани и довољно познати», наследили су разни
свещи: св. Пантелија, Три Јерарха, св. Павле, св. Сте-
ван «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. Панте-
лија 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 једвоком божанству у старинској српској рели-
гији». Једнооки су и руски љези. «У старинској срп-
ској религији свакако је, дакле, постојало једно
божанство које се манифестовало у олуји и ветру, и
које је било слепо у једно око. Ђорава Анђелија је
само једно издање, хипостаза, тога демона, који може
имати различита имена, особине, старост, различите
дане кад му се чини култ, на чак и различити пол». Тај
демон може бити и једног и другог пола, «час вештац
час вештица, баба и буба». Назив Анђелија можда је
«отуд што наш народ доводи повекни пут ветар у везу с
анђелима». – Што се тиче једноокоости, она није слу-
чајна, али није соларног карактера (стр. 34), ни иконо-
графског 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 »Лоран« 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 ому оброну мора« (стр. 36).

Краће, лишен одличне аргументације, о томе говори овај изврсно рад, који није унесен у Задрутино 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 овда значи душу; с тим треба повезати оно што је Чајкановић рекао у *Петнаест српских народних бесама* (стр. 178): »У религијској симболици звезда значи душу, живот људски, и пад звезда значи погинуће«.

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 *Rigveda*: »Ветар има моћна кола; треште као грмљавина. На небу остављају огњене трагове; на земљи подижу праšину. За Ветром хватају 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 просторства, 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 Вају не види, Марути су леви и бучни младићи, који помажу богу Индри. Они су заштитници одгајивача стоке и по свој прилици су симболи стада. Од њих се тражи клица, јер се верује да се јављају у олујним облацима које носи ветар (Le Veda, textes réunis et présentés par Jean Varenne. Paris, 1967, I, стр. 13, 117–118, 140–154).

МИТСКИ МОТИВИ У ТРАДИЦИЈИ О ДЕСТПОТУ СТЕВАНУ (1927)

Због недовољног простора ни овај рад (стр. 181–187) није унесен у Задрутино издање, мада је посвећен веома значајној теми: превашењу старинских митова на познату историјску личност.

На Стевана Високог пренесен је, прво, мит о божанству или хероју који, прерушени у просјака, путују по свету да испитају људску побожност и морал, да виде »како свијет живи, признају 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, Дјонис, Озирис и други путујући богови и хероји« (стр. 180–182).

Друго, на Стевана Високог пренесен је мит о божанству које долazi у госте и од кога смртна жена затрудни. Према причама и песмама, Стеван је на повратку из Москве у Србију сариatio у Будим на коњак и ту, на молбу мађарске господе, преноћно с девојком, потоњом мајком Јање и Јанка (Сибњанина), којој је на расстанку покљовио прстен да га да сину кад одрасте. Сви елементи ове приче, како показују разни примери, познати су митологији, чак и поједино да син

полази да с прстеном тражи оца тек кад је у игри с вршњацима, зато што је боља и јача, назван копила-ном (стр. 182-185).

Треће, митски карактер има и прича да је Стеван Високи, вративши се из Московске у Србију, протерао Турке преко мора и бацно 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 виђе јавно 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 прао рано добила митски карактер. У том погледу деспот Стеван (као и свети Сава и Марко Краљевић) наследно је митове некое старијег путујућег божанства«. Замена је била утолико лакша што је Стеван, из политичких разлога, одиша 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 Јане; у сваком случају, у тим је крајевима Стеванова личност добила најизразитије митско обележење« (стр. 187).

CARMEN ARVALE (1927)

То је наслов студије (*Арвалска песма*) Милана Будинира, коју Чајкановић приказује (стр. 327-329) дајући неколико хорских 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 актима 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 божанства (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, на такав циљ има и играње у храму богиње Дије. Такав циљ (да дозове демоне плодности), а не апотропајски циљ, има и наше играње на гумою«.

»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 грабонацијашима.

(О КРВНОЈ ОСВЕТИ. 1927)

У приказу књиге Илије М. Јелића *Крвна осветла и умир у Црној Гори и северној Албанији* (из 1926) Чајкановић истиче да је крвна освета позната не само Србима и Арбанасима него и многим другим народима. »и можда свима народима на једном извесном ступњу културе«, да она као предмет научног истраживања »интересује не само правнике него и социологе и оне који раде историју религије«, и да »мора да се проучава историјски и компаративно«. Као веома значајне оцењује Чајкановић два податка: »да и *tosch* спада под крвну заштиту« и »да сваки гроб, и »незанимљив« гроб, може послужити као уочиште«. Поводом овог другог податка Чајкановић каже: »Овакво схватање о

мртвом човеку старо је колико и религија – то је почетак сваке религије! – Пре него у овом приказу, у раду *Кумтшоо у капи* (1924), у вези са крвном осветом наглашена је улога коју има кум при умирању, а у раду *Два сшаринска случаја асиције* (1926) набројени су азили за гошењеног крвника, док је после приказа, у књизи *О врховном богу* (1941), цела једна глава добила наслов *Крвна осветла*.

ЋУРЂЕВДАН И РИМСКЕ ПАРИЛИЈЕ (1927)

О Вихарову раду под овим насловом (стр. 331–332) Чајкановић, између осталог, каже: «По моме схватању, сви ђурђевски обичаји су или *иреминицистичке* радње (на пример, магичне радње у циљу да се преруче плодност из туђег тора) или се односе на култи *иреджа* (на пример, манипулације на реци)». Постоји вероватноћа да су функције *вучјег басшира*, старог божанства, «пренесене на *тришанског* 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., шибане као честа казна у римској војсци (стр. 41), учествовање бога-заштитника у борби (стр. 42), откривање груди (стр. 42–43), 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 ПРИПОВЕТКЕ (1927)

За овај зборник, посвећен заслужном Ђорђу Подиваки, Чајкановић је – како каже у предговору (стр. XIII) – употребио 29 рукописних збирка (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 збирка: 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 шекстију* (стр. 495–552) садрже варијанте и паралеле приповедака које су ушле у зборник. Оне 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 laku 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 реална* 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, аиџе, баба, благослов, Бог, вампир, вештица, вила, вода, враг, вукодлак, глава, голуб, грешник, девојка, демони, дик, длака, доњи свет, драво, дување, душа, ђаво, жаба, жена, забрава, земља, златан, злато, змај, змија, извор, јоме, јабука, јарац, језеро, камен, канибализам, кожа, кола, коњ, крв, крало, крушка, лов, магични дарови, магично бекство, Месец, миш, море, мртви, небо, недеља, нечастиви, ноге, оживљавање, око, пакао, пас, pepeo, петао, пећина, поп, претварање, прстен, поглави, риба, рука, сакривање, смрт, суђенице, Сунце, тешки задаци, тица, трава, Турчин, шар, 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 змије, тому двије»; «Буде је попа велати него за њим натезати»; «Дуговање Ђир-Мики». За историју религије интересантно је само

објашњење треће («дуговати Ђир-Мики» = «бити луд»): «То је, разуме се, светиш 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, поставак горње пословице лако је замислити: дуговати (светом) Михаилу, жртву или молитву, значи имати потребу за лечењем у његовом храму, зј. *biti lud*» (стр. 61).

О инкубацији и. и белешку о раду *Инкубација Бог Јасном*.

ПРЕСПИЊАЊЕ ДУКАТИМА (1928)

У овом чланку (стр. 1–3), на основу спомена у нашим народним песмама о проспинању дукатима ради откупа људи и на основу сведочанства које је забележио Богшић о проспинању просом пса на гуњу, Чајкановић претпоставља «да је и у старом српском обичајном праву *bosbojao* *slacjan brojisc* за откупљивање људи и стоке» (стр. 2) – *slacjan* промиса који се јавља у германским паралелама: «Код германских племена постојао је јако старински промис да убијену или украдену животињу: пса, мачку, дабуда, мора кривик пресути житом, и то жито оштећена страна узимала би као накнаду. Исто тако, убијеног човека морао би кривик да пресе златом, и тиме би се испунило од криве освете. Заробљеници и сужњи такође би могли бити испуњени 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 песма *Вечерно бденије* (стр. 302), о *Алулеју* као извору за празновернице и крајевне (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 савиштени су и у студији *Неколике обичаје бојаве у сјајој српској религији*.

МАГИЧНО СЕДЕЊЕ (1929)

О магичној столици и магичном седењу (стр. 340-345). Према религијском схватањима примитивног човека, «седење има моћ да, по сили аналогне магije, узме људе и ствари једно за друго» (стр. 343). Исто то вреди и за јело. «Тезеј и Пираткој 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 јело» (стр. 345). Зато при «отварању» болесник (који «бива симболички уведен у друштво мртвих, и после за вобратним из шлага друштва ослобађа») не сме ни да јеле 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 *Јеванђеље бо Матјеу* Чајкановић је рекао за Вуков превод да је «начинем према некритичном тексту», а похвално 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 зајета*.

СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ (1929)

«Овај зборник» – каже Чајкановић у предговору (стр. VIII) – «требало је да обухвати све типове српских приповедака, нарочито оних из прве 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 животњима и басне (1-22), бајке (23-85), приповетке мушке (86-123), приповетке кратке, већином шаловне (124-147), скаске (148-189), легенде (190-204), веровања (205-217).

У предговору (стр. V-VIII) Чајкановић је, између осталог, 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 замисла испод земље, час на небу, или под водом, или с ову страну мора, или у гори – најзад, организовани доњи свет»); *моћ и знање бодривника с оног света* («има већу моћ и веће знање него што је имао раније»). – Јунаци у приповеткама су или људи, цареви и краљеве, грофови (у приповеткама из западних крајева), трговци, калуђери (остала занимања не виде се јасно), или су *најчешће природна бића*, змајеве, виле, дивови и ђаволи (ђаво је, често, заменио дива из старијих приповедака: обојица имају огромну снагу, предузимају циклонске грађевине и радове, глуми су и лажовери, и зато их људи varaју), аждаје (успомена на изумрле велике животиње? конструкција према фосилима тих животиња?), вештице (држе средину између људи и природних бића). Анђели се обично јављају у легендама и скаскама. Кепеди се јављају врло ретко, и то у приповеткама германског порекла. Среска специјалност су змајеви (који су најчешће потпуно антропоморфизирани, и имају чак и своја особена имена), и виле (које су задржале још свој старански 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 увесени су кратки библиографски подаци, осим тога подаци који су потребни за прву научну оријентацију (при томе је вођено рачуна само о литератури која је најважнија 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 Аарне (Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki, 1910), али је штета што није могао да узме у обзир и Владимира Пропа (Владимир Пропп, *Морфологија сказки*, Ленинград, 1928). Пропова *Морфологија бајке* – како је показао Ј. Мелетински у свом раду *Сказки и филологическое изучение сказки* (поговор другом издању Проповог дела, Ленинград, 1969) – данас је «једна од најпознатијих и највише цењених књига у сфери 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, делатност мотива као и сјеза; с друге стране, одсуство јасних граница и чврстих критеријума за разграничавање сјеза, ако се тежи сигурном разликовању независних сјеза и њихових варијаната. Према Пропу, ни сјеза 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». «Пропп 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». Пропп «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'étude structurale et typologique du conte*, Editions du Seuil, 1965 et 1970, стр. 220 изд).

У предговору (стр. V-VI) Чајкановић је констатовао да се не може установити тачна граница између

сродних врста, али даље од тога није отишло. Додуше, Пропови резултати слабо су искористени и у радовима потоњих наших испитивача народних приповедака.

Још једно место из Чајкановићевог предговора захтева коментар – тврђиња да је змај српска специјалност. А зар није, рецимо, и кинеска, с обзиром на то колико је (мада у друшћивом 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, пута неизмерним небеским просторством, 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 даде 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 ичега што би могло да учини стварном његову натприродну особину. С њим би изгубио свој ословац; доиста, он то себи не сме да допусти. – И тим више је необично што он тај ословац сам себи прибавља» (G. Margouliès, *Anthologie raisonnée de la littérature chinoise*, Paris, 1948, стр. 121).

(ЧЛАНЦИ ИЗ НАРОДНЕ ЕНЦИКЛОПЕДИЈЕ СТ. СТАНОЈЕВИЋА I–IV, 1926–1929)

(I, 1926) Аждаја, Ала, Анфео, Баба, Бабине, Бабице, Бадњах, Бадњи дан и Божић, Балван, Вампир, Варица, Ведогоња, Вештница, Вила, Врачање, Вук, Гостопримство, Дабог, Див, Долоде, Дуклан – (пар) Дуклијан, Душа, Ђаво, Ђурђевдан, Жаба, Жртва, Залис, Змај, Змија; (II, 1927) Камен, Капа, Кашика, Колач, Коледа, Кољиво, Космогонија, Култ мртвих; (III,

1928) «Ошај» свет, Приповетке народне; (IV, 1929) Саваа (свети, крсно име), Храмови, Чесница.

Ови чланци, у сажетом виду, садрже знатан део историје религије. Неки су резимеи већ објављених већих радова, неки су језгро већих радова који ће тек бити објављени, а у неким је, под једним насловом, укратко приказана нека појава о којој се делимично говори или се само помиње у радовима из разних времена. Погодни за брзо обавештење, ови чланци су значајни и због тога што откривају ток реконструкције Чајкановићеве.

ИЗ НАШЕ СТАРЕ РЕЛИГИЈЕ (1929)

Из овога чланка дознајемо да је Чајкановић десет година пре него што је завршио књигу *О врховном богу озбиљно мислио на српски пантеон богова, за који је у рукопису *Спшара српски религија и митологија* резервисао цело једно поглавље, али није стигао да га напише. Већ 1929. а можда и раније, било му је јасно: «Најтеже је одговорити на питање како је изгледао наш старински пантеон». Тада је могао да представи само два највиша божанства: Перуна и Бабу (о њој је и 1926. као и о Дабогу, објавио кратак чланак у *Народној енциклопедији Станоја Станојевића*), и да укаже на важно путујуће божанство, које су наследили свети Сава, Марко Краљевић и Стеван Високи, а затим је скренуо пажњу на пристара териоморфна божанства (вук, медвед, миша), на њиха божанства и демоне (испе и змајеве), на Суђаје («митске представнице племена») и на вампире (који је «најстарији, најпримитивнији демон кога познаје историја религије»), на централно место култа предака у српској религији, на сталне и многоструке везе живих и мртвих (нарочито о празницима, а посебно о Бадњем вечеру и Крсном имену, које «је празник најстаријег, митског претка, нашег домаћег лара, кога је, када су Срби преведени у хришћанство, заменио какав светац из званичног, црквеног календара»). Чланак је завршио констатацијом да*

мотова и скаски има много, али да «религији у ужем смислу припадају само космогоске скаске – скаске о стварњу и судбини света». Реконструкција је ипак напредovala, у неповољном али не и безнадежном околностима, како је наглашено на почетку чланка: «Српски народ није имао срећу да се за његову религију заинтересују стари историчари. Он нема свога Тацита и Цезара. За реконструкцију некадашње наше религије морамо се ми послужити народним умотворинама из најскорије прошлости, и народним обичајима. Ваља, додуше, нагласити да је наш народ верно и са пуно пијетета чувао своје традиције, и да његове песме, приповетке, скаске, пословице, обилују драгоценом старинском грађом. Обичаји су такође врло старински, а много закључака може се начинити и из нашег речника и фразеологије. На овај начин могу се конструисати многа веровања и појаве које је историја пропустила да забележи». Али, и поред великог успеха у реконструкцији, пантеон је, и после студије *О артовном богу*, остао у рушевинама. Војујући највише против највиших божанстава, хришћанска црква је темељно разарала пантеон. Задивљује дисциплина с којом су наши стари писци то прећутали.

ОБИЧАЈИ И ВЕРОВАЊА СРПСКОГ НАРОДА (1929)

Одговори петнаесторице сарадника из разних крајева наше земље на питања која је поставио Тихомир Р. Ђорђевић. Одговоре је средио Чајкановић према темама: 1. Змија, 2. Чудотворно шкле, 3. Позајмица ватре, 4. Ђаво, 5. Завет, 6. Вук, 7. Ноћна привиђења, 8. Црнокораст нож, 9. Геофалгија, 10. Скатофагија, 11. Хукање у прсте, 12. Поклањање ножа, 13. Грчка, латинска и сватовска гробља, 14. Мадуре, 15. О убијању старих, 16. Додоле (у Сречкој, близу Призрена), 17. Букумире, 18. Пуж, 19. Бог на земљи. – Овако срећена грађа, по темама али и са називаком места у којима је забележена, веома је корисна, између осталог, и за разлучивање локалног и регионалног од општег наци-

оналног или словенског или индоевропског, без чега не би била могућа реконструкција старинске вере. Овако срећена грађа, осим као сведочанство о томе како је сам Чајкановић радио, има трајну вредност и као знатним делом урађен посао за све будуће испитиваче старина. Такве знатним делом урађене послове представљају и регистри реалнија у Чајкановићевом зборнику *Српске народне приповећке* (1927) и у *Српском етнографском зборнику*, књ. I, *Расправе и грађа*, књ. I, 1934, 245–356.

EINIGE CHARAKTERISTISCHE ZÜGE IN DER ALT-SERBISCHEN RELIGION (1930)

Саопштење на V међународном конгресу за историју религија (одржаном у августу 1929) о неколиким карактеристичним цртама у старој српској религији. У ствари је то краћи резиме једног већег рада који се чува у Архиву Српске академије наука и уметности под бројем 13.532. Тај рад је и у немачком преводу (дактографисаном на 48 четвртина табака) и у српском оригиналу (прилично несрећеном). Године 1932. резултат из тога рада Чајкановић је објавио под насловом *Неколике обичаје бојове у старој српској религији*.

О УСКРШЊИМ ОБИЧАЈИМА (1930)

Овај рад (стр. 521–526) унесен је у Задружнио 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 zgodно везивати старински обичаји из пролетње сезоне» (стр. 521), ипак за њега је везано неколико претхришћанских обичаја: бојадисање јаја (пренесено из култа предака), узимање изфоре, 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 врзном колу (стр. 18–20), о религији и култу (стр. 163–189). *Религија и култ* је читава поглавље, којим су обухваћени различити римски обреди и веровања; враџбине, култ дрвета и животиња, божанства и демони; храмови, крађе светиња, Јупитеров проосветљеник, магика, пророчанства, прокизни, закљичање, 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 (а. г. горе), види се да су он и Тихомир Ђорђевић имали у великој мери исти научни интерес. Они су се и значе у многом погледу допуњавали: резултати етнолога били су драгоцене историјачу религије.

СВЕКРВА НА ТАВАНУ (1931)

Овај рад (стр. 1–10) унесен је у Задрутно издање због тога што ту Чајкановић и свадбени обред доводи у везу са култом предака. Исту везу успоставља и у поглављу «Свадбени обраси» у раду *Неколике обичаје Војине у сшарој српској религији*. Судећи по свему што је о свекрвеној игри рекао, одиста «је вероватно да је свекрвна игра на тавану, која је играна непосредно пред гозбу, изаовсена доиста зато да би се душе предака искућиле на Шу гозбу» (стр. 8).

О увођењу невесте у нови култ као о главном циљу свадбеног обреда Чајкановић говори, видели смо, и у раду о вољожају жене код старих Грка. То је главни циљ и веома сложеног свадбеног обреда старих Индијаца, који је забележен у *Рљведи* и који је, дакле, један од најстаријих записаних свадбених обреда на свету. Тај обред има два главна дела: један у невестиној кући, други у младожељиној. Очевицима, примс 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 одгнају 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. мужевљега); од петог и шестог тражи се то исто (дакле, најважније је да се невеста веже за мужевљин дом и очисти за рађање деце); од седмог се траже богатства (*Le Veda*, 2, стр. 459–477). – Занимљиво је да је, према исто тако старим сведочењима, свадбени обред и у Кини имао исти циљ: између осталог, младожења је одлазио младином оцу да би издејствовао сагласност њених предака, а затим је млади, 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 боживна легенда* (стр. 47-51) 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 мистеријима, какве су митраizam и Атисова и Изидина религија, што је његов култ био непосредан и прост, без несхватљивих симбола и обреда, каквима су иначе објавовале све мистерије старог 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 личности, 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 *милосрдног оца*, код кога ће понижени и уврћени њави утехе и заштите, и који је готов да остане 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 сломањено“ – 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 народној приповетки, коју је Вуку саопштио Груја Механић из Сентомаша, а којој је наслов *Ко жаље шаше, више му се даје*, прича се како је анђео Божији дао тројици браће на избор по једну жељу. Најстарији и средњи брат пожелели су богатство, а најмлађи, који је био од свих

најбоља, пожелело је да од Бога добије жену од *бране крви хришћанске*. Онда му је анђео рекао: »О, то је тешко добити. У свему свету само три имају, двоје су жене, а једна је девојка, и њу просе двоји просиоци».

Није лако, у бајкама, наћи жену од праве крви хришћанске, али ието тако, у историји религије, није лако наћи праву хришћанску легенду, којој никаква филозофска критика, никакве компаративне студије, неће моћи да оспоре аутентичност. Такве легенде су врло, врло ретке. У ишлој народној књижевности ја знам само једну – то је ова што сам је овде саопштио.

Малобројност аутентичних хришћанских легенда сразмерна је степену у коме је народ могао да прими хришћанство, а он је то могао врло мало, несумњиво, 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«. Очекидно, народ је остао веран својим многобожачким веровањима и обредима зато што није могао да осети поменуто преимућство хришћанства, а посебно наглашену равноправност, упркос којој су и у име које су вековима ве само световни него и црквени великодостојници држали поданике и паству у најтежој обесправљености. Сем тога, ни монотеистички идеал, због своје апстрактности, није могао бити близок 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 старог 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 јединобожачке и многобожачке религије било је сувише далеко од потребе да човек са Богом разговара као са човеком: да га храни и поји, 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

божичне легенде представља озбиљан прилог проучавању религије našega 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 дрвена 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 велика број лепих апокрифних легенда. За Христово рођење заинтересовала се, у доброј или рђавој намери, цела васнона; и људи и животиње, и биљке, и елементи. Мудраци са Истока – вероватно маги, Митрини свештеници – дошли су да се поклоне новорођеном Спаситељу; славију су дошли да га својом песмом успавају; жабе су престале да крекећу (и зато су – каже легенда – изгубиле реп који их је увакажавао); 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 заклету да је *прошао још онда кад је бивница 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. Изabraо 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 Бурђевдан коњи се сити наласу, 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 Бурђевдан, па и тада да га боли трбух“ (Милићеваћ, 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 Псеудо-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 гезеза ове легенде. Она је постала по неспоразуму. У пророка Исаје, одмах у почетку прве књиге, каже се: „Во *познаје* (јеврејски *judá*) господара својега и магарца јасле господара свога, а Израел не познаје, народ мој не разумије“. Писац Псеудо-Матејевог јеванђеља, међутим, није читао Исају у јеврејском оригиналу, него у грчком преводу *Septuaginta*, који на овом месту није тачан. Ту се, наиме, каже: „Во је *познао* (грчки *éino*) господара својега“ итд. Генерализације, поређења какво је „во познаје господара својега“ итд., донета се само онда могу осетити као поређења ако стоје у садашњем времену. Ако се место садашњег времена метне прошало, читалац ће лако помислити да ово није фигуративан одговор, него да се има у виду какав конкретан случај. Писац Псеудо-Матејевог јеванђеља – који је (као и сви црквени писци, почевши још од јеванђелиста) уверен да Исајева књига обилује пророчствима 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 многим од њих појачан је ефекат на тај начин што је податак да су во и магарца 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 прихватили 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 милovati“ (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“, на онда донекле сам Божић, Бурђевдан, 2. јануар), о којима је забрањено хватати га у жарам. Са тим култом стоје у вези, од дана у недељу, 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 укуку забрањено да напада, иначе ће он морати да учуе плуг; во се у источним крајевима Балканског полуострва назива „анђелом“ или „оцем“, и ови називи нису само израз оданости, ни проста симболика, него имају и дубља религијски смисао: во је сеновита животиња, и у далекој прошлости био је он инкарнација предака. У народним пришеветкама какве су, на пример, „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 митранзму и браманизму. У космогосовским легендама нашега народа во је чак нека врста божанског демона-јурга, 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 ужом, онда ће бити страшни суд и све ће у прасак отићи“. Цела земља је четвртаста и држе је на левима четири бика“ – причају Срби у Хомољу. Један је бик црн, други плав, трећи црвен, а четврти бео. Сваки од њих држи на левима по један део света, тако: црни држи запад, плавни 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 клекунути, и тада ће се већ и земља растући, кроз пухотине прокулаће она жута вода и цео ће свет подвигити. Стога кад се земља затресе, сељаци обично седну, нарочито старији, прекрсте се и гледају која се страна затрела. Ако закључе да је земљотрес дошао са запада, онда се прекрсте трипут и кажу: „Подраж, 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 ирванц нипошто неће да нађе на гроб ваширов и да га на тај начин ода – очевидно, зато што „рана врани очи не вади“, и један демон не жели да нашкоди сродном демону. Мора, која је исто што и вештица, дакле: зао, подземни демон, може имати коњски облик. Приповиједа се“ – вели Вук – „да је некакога човјека тако морала мора да већ најпослије није могао заспати, и досади му се код куће живљети, него изјаше на свога бијела коња и побегне у свијет не знајући ни куд ни камо; али му је и то било залуду, јер и на путу, како би склопио очи, одмах мора на њ. Идући тако по свијету, дође на конач некакоме терзију. 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 овде крај тебе, не бих ли могао мало заспати“. Потом се покрије гуњем и легне. Како заспи, одмах га мора притисне, и кроз сан стане вихати и као отимати се. Кад терзија то чује, дигне свијећу да види како се гост мучи, кад тамо, а то по његовом гуњу којимем се био покрио миче се велика бијела длака тако брзо као змија кад трчи. Кад терзија то види, он својим ножицама, које су му се у руди десиле, длаку пресвијече, и како се она престаде мичати, гост се одмах ућути, и тако је спавао

мирно док ујутру сунце није огривало. Кад се пробуди, захвали Богу што је тако спавао и опоравио се, па одмах потрча коњу да га види и намери. Кад тамо, а то коњ у кошари лежи мртав. Пошто му терзија приповиједа како га је мора притискивала и како му је он длаку на његову гуњу пресекао, 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 описима многих епоских народа, коња је створио ђаво; код Иранаца, у коња је био претворен зли бог Ариман.

Колико је наш народ, донста, редиговао, преудео ову легенду према својим схватањима, види се лепо из тога што је из ње изоставио магарца. Магарца не вреди много. Њему не долажује толика част да буде сведок Спаситељевог рођења. Магарца одведе у Јерусалим, он ће опет бити магарца – каже једна српска пословица. Због тога је он просто изостављен.

ТРИ БОЖИЋНА ОБИЧАЈА (1932)

Овај рад (стр. 33–40) унесен је у Задрутино издање као нов прилог проучавању веровања у вези са Бадњим даном и Божићем. У полажењу Чајкановић опет види инкарнацију митског претка (стр. 38), а и забрану давања ватре и позивање звука на гозбу тумачи као саставне делове култа предака: ватра се не даје а звук се позива зато што се у њима замишљају душе предака. Дакле, као и раније, у радонима које је критиковао Богатиријов, Чајкановић је уверен да је Бадњи дан са Божићем, у свом првобитном виду, празник предака.

Божићни обичаји (забрана давања ватре, полагање и позивање звука 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 «донста имамо *мајстарији спомен о*

Болаженику 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 нагештавају да су и они некада знали за полагањења. Иначе је тај обичај данас заборављен» (стр. 37). Како се види из података које је објавио Богатиријов, 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 (пogотову 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 похришћанљавања словенских народа извршено 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 похришћанљавања 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 бати нама разгонили *кљачке*, 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 потпуно, мање или више сигурно, нашу старинску догматiku 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».

Напоследку, да и то узгред поменем, Чајкановићева 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 *Речнику* 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. Сва празници у години, са Бадњим даном и славом на челу, групишу се око тога култа; кудикамо највећи број жртава, случајних и периодичних, намењен је предима. 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 *Судијама 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 иршићки култ уопште. Тај материјал обилат је; случајени жртвовања панспермије многобројна 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» – »ишк 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, назначено је Чајкановић и време религије старих Срба и њен однос према другим религијама. Време је »прег примарне хришћанства (дакле, пре VII. деценије до XII в.)». У односу према другим религијама: »Она је ирешљиво индоевропска, и у њој има највише елемената из индоевропског времена. Осим тога, може се констатовати извесан утицај митризма и неоманихеизма; у приморским крајевима може бити говора и о аншичком (римском) утицају». Вероватно је да је на српску митологију и скаске утицала и »религија народа које су Срби лишили 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 његово краја култ предака задржао је огроман значај, онакав какав је забележен у *Текстима пирамида* (из XXVII–XXV века пре нове ере): «Сви сеје јечам и сеје пир и приноси жртву оцу», а «отац је дужан да штити кућу својих живих». «Стара вера у свеом умрлим предака» – истиче Матје – «чува се и даље у току читаве историје Египта, а *Текстиви пирамида* веома јасно одређују узајамне обавезе живог сина и мртвога оца» (М. Э. Матје, Древнеегипетские мифы, Москва-Ленинград, 1956, стр. 57–60). – И у Кини од најстаријих времена култ предака имао је изузетно место. Тamo су људи 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 венту се на небо, одакле свлазе кад им се приносе жртве и награђују потомке срећом и дугим животом. «Преци учествују у судбини својих потомака и бригу 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 највезнатније. Они остају у тако блиском односу са живима да се они сматрају дужним да их изриком обавештавају о свакој одлуци, сваком значајнијем догађају.» Жртвени обред – који се одликује пијанством, наздрављањем и од-

здрављањем, весељем и смењем – обавља се на асурима на земљи (све као и код нас о божићним празницима), а претка коме се приноси жртва заступа tzv. «мртвачки девак», првенствено унуку, одевен у његово одело, «слика духа», који у име тога претка прима пошту и дели благослове (и који неодолливо подсећа на нашег младог полагајеника и на накомче). Наравно, у даљем току историје, у робовласничком друштву, «духови најстаријих царева добијају нарочит положај» (баш као и у старом Египту фараони), и великаш стичу искључива права на извесне култивне 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 «како је сваки домаћин имао право да приноси жртве прецима, само велики, на високом 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, четирима странама света, главним планинама и великим рекама царства» (Schling, 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 пегала 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 башан је његов лук (пошто је претходно сломљен), а на његово тело стављани су разни *цедмећи* којима се служило за *живоћ* (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 узутру и увече, на груди кутлача за сталну упо-

требу, na glavu posude za течност, na zube pet kamenova za mudanje some, sa svake strane nosa dve kashenice, na dva uva dve činije za kolache, na trbuh glinea chasa, na genitalne organe drven klin, na butine dva drvena komada za paljenje žrtvene vatre, na noge stupa i tuchak, na stopala dva resheta; ako bi pokojnik imao samo jedan od ovih predmeta, on je lomljen na dva jednaka dela; svaki šupač predmet ispušavan je maslom pomешanim sa kiselim mlekom; a sin pokojnikov zadržavao je za sebe dva mliniska kamena i ritualna oruđa od bakra, gvozdja ili pečene zemlje) i delovi žrtvovane živoštinje, kравe или козе (marамца на лице, десни бубрег у десну шаку а леви у леву, срце и уз то две кутлише од пиринча на срце, а затим сваки део жртвоване животиње на одговарајући део покојника). Али, са друге стране, као и код нас и код многих народа, поред ових мера за продужење покојникова живота, предузимале 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 загнурили би се једанпут у воду (и код нас се некад строго пазило да буде вода између насеља и гробаља) 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. Враћујући се кући, додиривали су камен, огњиште, краљеву балегу, пржево зрнавае 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 озлогуђа устајање (Le Veda, 1, стр. 175–177; 2, стр. 47–484). – 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 наћи на велике отпоре, који су се, углавном, изражавали у облику приржености старој вери. Томе је погоднома 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, невогодне 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 наслана, 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 науке и атеистичке мисли, а исто тако мора се узети у обзир и период од близу пет векова између старе и нове државе, доба турске владавине, кад се уз православно-католичку супротност појавила и хришћанско-муслиманска, и кад је српски народ, угрожен са свих страна, налазио излаз не само у приржености старој вери него и у враћању родовском облицима живота (задружи и чак племенској организацији). У томе периоду православна црква, и сама веома притисњена, 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 културе преузима према својим паганским потребама. То најбоље показује случај светога Саве, једног од светога Немањина, који су за себе и на оном свету резервисали царско место, баш као и древни кинески царевни 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 учинио 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 аладарске 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 мирно завањену браћу, што су га Турци мртвог спалили да га учине безопасним, итд.

ДВА ПРАЗНИКА ИЗ ЖИВОТЊИНСКОГ КУЛТА (1933)

Због недовољног простора, овај рад (стр. 11-39) није унесен у Задружно издање, мада је изузетно значајан за познавање старе српске религије. О култу животиња Чајкановић је, као што сам напомињем (стр. 37), говорио у низу претходних радова, посебно у расправама *Неколике примербе из српски Багњи дан и Божић, Божићна слава, Сјатурије из религије и фолклора, Неколике обичаје војаве у старој српској религији*, где је показвао, како каже у уводу (стр. 11), »да животиње, дивље и шитоме, 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 »терморфни 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 мишијег, обрађени су – на широком компаративној основи – и многи други животињски празници и праз-

ници уопште код разних народа и у разна времена, а посебно код нашег народа.

У реконструкцији пасјег празника (стр. 11-26) Чајкановић, понавшаи од Вуковог објашњења израза »пасја недеља« (тј. седмица) и прегледавши животињске празнике у другим религијама (вучји, коњски, мечкин) и у српској религији (сточни, мечкин, мишији, kokoшја, коњски, вучји, »чак и празник *жува*«), стиже до претпоставке »да би у старом српском паганizmu празник посвећен псима био *жува*« (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 сутреба«; »он је и *цророчка* животиња, може да открије допова, 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 »навази демон заштитник целе куће или целог 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 истога 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 паганizmu, донста 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 приваљење, бенедикације, слобода понављања у току празника и прогонње 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 культу предака.» То је познато терање душа умрлих на крају задушница. И како у пса може, по народном веровању, да уђе душа покојника, бијене пса (као и људане) 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 данашњим 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 мишијег празника (стр. 27–36) Чајкановић полази од онога што се говори детету кад се загрине: «Миш! Миш! Миш!» и од Вуковог објашњења: «Кад се дијете загрине, 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 загрине, она је на граници преко које излази из тела). У овом случају каже се «миш» зато што се душа замислила 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 замислила 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 заспаог 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 загрине, «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 чиницом да је миш сеновита животиња, моћи ћемо

разумети неке старинске народне празнике: то је мишија субота (прва субота иза деветог уторника по Божићу), која се строго празнује нпр. у Босни, и то су јесене задушнице, које су везане или за септембарски Михаљдан или за Митровдан. «О тим задушницама *Бранослава Црква* не зна *мишија* – оне су, дакле, *чисти народни празник*», «остатак из старе вере», «празник душа. О томе празнику, у далекој прошлости, чинио се култ мишевима у којима су никариване душе предака и покојника уопште, онако исто као што се, у другим приликама (нпр., о Бадњем вечеру) приносила жртва душама предака које су замислила у облику миша». Занимљива је и народна етимологија (Михаљдан итд.). С обзиром на то да се октобар назива *миколашњак*, 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. Дмитријевића *Свети Сава у народном веровању и предњу*, Чајкановић скреће пажњу на «занимљиве податке о жртвеном ритуалу, на стр. 85 илд: када се, о Светом Мрати, коље црни петак, чврсто му се стеже кљун, да не би кречао'. То је врло леп пример за старински жртвени пропис да жртва, у тренутку када је доведе на клане, не сме бити рђаво расположена и на тај начин одрећи свој пристајак. Исто су овако Ифигенија, кћери Агамемноновој, када је доведена пред жртвеник, *завезана устима*, да се не би чула кобна реч, упор. Aesch. Agam., 236 ил.»

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 Византинца*, претресено је грчко-сведочан-

ство из VI века (Псеудо-Цезаријево) да »Словени радо једу женске сисе« (стр. 112). Антрополошка је утирница код разних народа, али код Словена је могла постојати далеко пре VI века. Грчко сведочанство, вероватно, тиче се мотива из бајке (о жени, која изгубилаш 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« поглавци (они спадају у »познату групу прастарих демона лешинара, која се у псећем или вуњем 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 живош* Техомира Р. Ђорђевића, Чајкановић је учинио више корисних примедба (стр. 267-270), између осталог: о верском синкретизму (исламских и паганских веровања код наших Муслимана), о јодењу сиса, о »забрања 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 чиницама«, о казнама (за прељубу и оцеубиство), о Сатурналијама, о васклици (која је, »по преваходству, мешовита жртва«), о мечки као старинском териоморфном божанству. – Посебну пажњу заслужује Чајкановићева оцена овог крупног Ђорђевићевог дела (стр. 268): »Читалац добија утисак да ниједан докуменат 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 се одваја својом претходношћу и занимљивошћу седма књига, која је посвећена Циганима. Од појединих чланака нека је споменут чланак о пренламским 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 пренламски остаци, које је г. Ђ. срећно констатовао, у највећем броју случајева несумњиви старински документи из области нашег паганства«.

У вели 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 паганства 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.

(РЕГИСТАР РЕАЛИЈА, 1934)

Чајкановић је уредио књигу *Л. Српског етнографског зборника, Расправе и грађе, књига I, 1934*, и написао за њу предговор (стр. I-VII) и регистар реалија (стр. 245-356). На преко сто страна (са два ступца, петитом) регистар је прави рудник података не само за проучавање мита и религије него и за све друге проучаваоце духа и душе човекове. Ради илустрације нановим само наслове (азбучно поређане) о којима подаци запремају више од једнога ступца: Бадњак, Бадњи дан, Божић, ватра, вештице, виле, вода, девојка, дете, змија, кућа, лек, мртавац, не вала, печеница, свећа, стока, три, чесница. Велики је и број наслова са подацима од једнога ступца и још већи преко пола ступца.

О неким животинским празницима у старој српској религији – латинска верзија рада који је 1933. године објављен на српском под насловом *Два знањеника из животињског култа*.

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 Арањео 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, *манисејинског* су порекла – *што су душе, брети заштитници*. И тако схватање налажења «суда» (код Грка, у пантеизму и јудаизму, код давашњих примитивних народа). У старој религији »десно раме је било место за *бретика* 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 животинској, и то је био разлог што је постало чувено српско гатање по плећки» (стр. 23).

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, *приповестни 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 изгледа повољни», Чајкановић у овом раду (стр. 121–127) скреће пажњу на три приповетке из Ђорђевићевог зборника *Свети Сава и народном предању* (Београд, 1927): *Свети Сава и свети Паво*, *Свети Сава брани хришћанску веру* 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 *Хришћанског мачке* (стр. 122–125), мотив *нагачног бекства* (стр. 125–126) и мотив *о сивару мачке из руковице* (стр. 126). Последња два мотива је само регистровао, и први је обрадио на широј компаративној основи и, између осталог, утврдио – то је значајно и за историју религије – да је поменути мотив, мада »јакко истакнут, ипак само један детаљ и ништа више», а да главну радњу чини пут у »мрачну земљу», у земљу нишана, 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 арговом бозу* 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 (Никољу, Јована, Ђорђа) него и на млађег и српског свеца, познату историјску личност.

Уз наслов стоји напомена: »Одломак из списа о религији и митологији растања у Срба, који ће есенцијално бити објављен у виду речника«. То је, ако нешто нисам превидео, први спомен дела које ће Чајкановић оставити у рукопису (*Речник народних веровања о билама*).

Колико због недостатка простора толико и због тога што је саставни део рукописа *Речника*, који треба да се објави засебно и у целини, нисам овај рад (стр. 4-9) увео у *Задружно 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 *апоштропајон*« (стр. 4-5). »Као јак апоштропајон, босиљак је неизоставан при различитим *лустрацијама*, које се изводе преко кафења босиљком, или преко пијења воде у којој је босиљак потопљен, или купањем у таквој води, или прскањем њоме« (стр. 5-6). »Као апоштропајон босиљак има значајну улогу у теургијским радњама при *жршци* и *молићбама*« (стр. 6). »Босиљак има угледно место и у *жршачком кулцу*, можда и ту као апоштропајон« (стр. 6-7). »По босиљку врши се и *гађање о удаји*« (стр. 7). »Босиљак има широку употребу у *арабичинама* и *народној медицини*« (стр. 8). »У народним лирским песмама спомене 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 Јесењ Крстовдан (29. августа). Тих дана босиљак се у цркви осећује, и после чува за религијске потребе и за лек« (стр. 9). »О босиљку се причају и разне *етимолошке скаске* и *легенде*« (стр. 9).

У овом раду (стр. 93-97), који је леп прилог познавању старинских веровања, објашњена су два места из Вишњића: огледање у бунару (*у Сирћин Марко Краљевића*) и огледање у тегисији са водом (*у Почетску буну протисли дахија*). У првом случају Марко је познао да ће умрети, у другом дахије су виделе себе без глава. Иста предсказања на сличан начин (у испопљеној 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«. У смерен само на воду, — истиче Чајкановић — »српски начин *гађања*, наоко из много доцнијег времена, оригиналнији је од грчког«, као што је и (ради врачана) хватање месеца у тегисију са водом у источној Србији оригиналније од хватања месеца у огледало у старој Грчкој (стр. 93-94).

Из извршне анализе Вишњићевих примера (стр. 94-97) наводим најважније:

»У Вишњићевом случају гатање се изводи с обзиром на магичку 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 изvorsка или речна вода *сеновиша*, то јест, да у себи садржи душе, да је резервоар душа, а ми знамо да је магика 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, заправо, 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

mitološki pozadinu nego što bi to u prvi mah izgledalo.

Otkuda uopšte ovdje vila, a zbog čega baš ona skreće pažnju Marku Краљевићу на пророчки бунар? Могао би се рећи да је то зато што је она Маркова посострвама [...]. Али је могуће и друго тумачење. Вилина област, њен стан, јесте планина Урвина; у стиху 19 јасно се каже: „Клице вила с Урвине бљавине“. Могуће је да је бунар који се налази на врху планине Урвине припадао тој истој вили, да је она, дакле, била локални демон тога извора. Ми, дојаша, 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 даљија“ [...] предузета је у сличним околностима у којима и она прва [...].

У супротности са сасвим простом радњом у случају са Марком Краљевићем, употребљен је одавде, за сазнавање судбине, сложенији метод. Не долази више у обзир само вода, као магички елементар, или евентуално демони који води припадају, него се хватају божанства и демони са стране, и на њих врши пресија да нам открију судбину. Тесија није од бакра, као иначе увек (упор. Вук, Рјечн., з.в.), већ изузетно од стакла (в. стих 57). Имамо, дакле, хидромантију у вези са магијом. Одавде 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 *šesticiju* с водом (упор. опширан опис у СЕЗ, 19, 1913, 39), и, опет као код Вишњића, у тренутку кад се помирачује. 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 даљије у магичној тесији виде *imagines deorum* и *umbras daemorum* [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 pažњу 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 јелку и залевали песму, загоркиња вила заплакала се: Јер у води виде судбе путе: Мртви бани крај Ситнице ћуте“. Филиповић је, свакако, имао у виду ову 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 најпознатији 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 Галицију 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 превасодству, односно Хера, *Ζῆϋς* или *Ἥρα* и Јунона *propheta*“ (стр. 227) – значи: божанства која удељивају брак.

Овај рад (стр. 192-202) унесен је у Задружно издање као значајан прилог објашњавању религијских схватања о браку. Чајкановић каже да »би ову тему требало израдити засебно, на основу систематски покушаног материјала« (стр. 195), а овде, на основу низа података, утврђује »да је грех, по првобитном схватању, доиста религијски 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 мистички начин, доћи у додир са душама вјерака« (стр. 198). Сем тога, од значаја је и закључак да је наше далеке претке, нако »стварање живота мање интересује примитивног човека«, »зацело занимала мистерија зачећа живота« (стр. 199).

DAS RÄTSEL VON TREBENIŠTE (1936)

Загонетлика 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.

ТРИ 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, Мазхарт и, најбољи данашњи истраживач, Хајрић Марџел, науци ће добро доћи, за познавање опште религије растина, и српски материјал, који је богат и поуздан« (стр. 125).

Затим су изложена, веома аргументовано, веровања у вези са триом (стр. 125-127) и глогом (стр. 128-130). »Три, или драча, врло је моћан утук против свих злих демона«, »садржи толику моћ колику *geweiht* других магичних биљака заједно« (стр. 125). »Као апотропајон, утук, три се нарочито радо употребљава у борби против мртвачких демона, и против покојника чији повратак желимо да онемогућимо« (стр. 126). »Триу се покатакд приписују особине које иначе налазимо само код митских биљака: веровање да бели три 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 *glog*« (стр. 128). Зато »се глог врло често ушња у амајлици, »да би се дете одржало« (стр. 129). Глог »се понекад назива свetim дрветом«, а у митологији има космички значај: »Сва земља стоји на гранама великог глога, и за тај глог везан је велики црни пас. Тај пас једнако глобе глог, па кад га скоро сасвим преглобе, он стане вући из све снаге да би га преломио. Тако настаје земљотрес. Али земља ипак не пропада, јер онда свети Петар прекрсти штапом, и глог опет постане цео« (стр. 130).

Посебну пажњу заслужује *симкрешшлан* у вези са глогом: »Из бајана и врачача у вези са глогом јасно се види да је глог сматран као дрво сеновита. На њему борава 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 закљиче демоне на глогу, *šive feminae šive mater* [било да су жене или мушкарци], да приме жртву и оставе болесника на миру. Узгред можемо споменути да у овом случају имамо занимљиву *vezu* између *magije* и *kučija*. Демонима се, с једне стране, приноси жртву (погачица, вино, вода, со, цвеће), да би се одбродољила и са њима начињено савез, али у исто време, као да ничега није било, они се магичним начином *šeraју* (јер се од потковице, и од метала уопште, а нарочито од гвозђа, плаше демона; отуда, на пример, пропис да се лековита биљка не сме vadити 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 *brukuју* за дрво (како су то радили још Римљани). Случајева оваког 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 поглављено без речи* Сине Троицковића, Чајкановић објашњава магични карактер везивања звона (стр. 404): «имало је *дровобитно* (а није га, као што је Т. мислио, добило тек у току времена) магични карактер: циљ му је да се нешто, по снази аналогне магije, веже (упор., нпр., магично везивање, фиксирање клетве: «куне па у црно завезује!»).

DE NUMENTIBUS APUD SERBOS CONIUGALIBUS (1937)

О божанственим брака код Срба (стр. 165–181), на латинском језику, значајан је прилог познавању народних веровања и умотворина 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, примарни жртве, дају свој благослов новим супружницима. Осим тога, неки народи су имали и друга божанства брака (Грци, Римљани, Германи). Како ствар стоји са Србима – то је предмет ове студије.

Прво поглавље (стр. 165–171) посвећено је анлама, о којима се говори и у више претходних радова. *Ове 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 биле магичним травама и другим магичним начинима изазивају љубав, помажу да се нађе и задржи брачни друг итд. *Извесно су биле словенског порекла и веома сшара божанства*, иако су се и код старих Грка у оквиру свадбеног обрета приносиле жртве нимфама, иако и код нових Грка девојке шаљу дарове нерадама на одређена места – да би им ове помогле да се што пре удаду. Има разлога који упућују на то да су *дровобитно* биле *швале* карактер божанствених *дрова* светла 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 свете приносиле функције баганских божанствених 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 сваци нису ништа друго него преци преобраћени у свеце (о томе је реч и у чланку *Крсно слава*, в. доле).

У трећем поглављу (стр. 175–181) приказана су века *древља* као божанствених брака: граб, маслина, врба. У народној причи *Молна сабљина* 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 називно места: Бедов 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 митеријала* (стр. 181).

DE NUBIUS IN ROMANORUM NUPTIIS USURPATIS (1937)

О убиштрби ораха на римској свадби (стр. 94–101), на латинском, у ствари је – како сам Чајкановић напомиње – мало измењено поглавље *Свадебни орасти* из студије *Неколике обичаје бојаве 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 врачану 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 светици. 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 виле Равијојла* иста виле је и равиле и исцелила Милоша Обилића.

POETAE SERBORUM EPICI QUID ET DE INTERITU ET DE RENOVATIONE MUNDI SIBI FINXERINT (1938)

Српски епски песници о пропастима и обнови светла (стр. 475–494), историјско-компаративна студија на латинском језику, значајан је прилог проучавању не само митологије и религије него и народне поезије.

О пропастима светла 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 Индогерманца, 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 sadržini, da se – to nas se najviše tiče – i kod jednih i drugih često javlja u epским pesmama (str. 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 узимају 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, облик и колорит из старих песама сједињују и усклађују са сличним у новим песмама. Тако су песници, певајући о косовском поразу, преузеле 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, nebo 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 узимају за германске и галске паралеле: сазивање војника, ухођење испри-

јатеља, ратник убитачног погледа (наш Срђа Злопоглеђа), крв до људских бедара и коњских трбуха (стр. 481–486).

Обнова света – тј. поправљање како материјалног стања тако и морала и правде, нов облик и поредак ствари – обрађују или наговештавају сви митови о пропасти света, европски и источни. Швеци који у нашим песмама после пропасти старог света деле благо и управу над новим светом нису ништа другог 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 Сала, Иван Црнојевић, «спасилац на белом коњу» (стр. 486–488).

Како показује поређење српских песама са страним митовима, наши епски песници позивали 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 изваћи 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 алокрифа па до данашњег дана»; 2. да се писац «држао Гункелове и Гросманове школе, која данас, међу филозофима и фолклористима, има највиши кредит». Последња примедба, која открива Чајкановићеве научне узоре, посебно је значајна.

У још радова Чајкановић говори и о употреби вина у разним културним обичајима. У овом занимљивом огледу описује улогу вина у разним приликама од најстаријих времена до данас, код разних народа и код нашег народа. Веома цењено и омањено у профаној употреби, вино има веома важну улогу и у многим обредима. У складу са прастарим веровањем да је вино исто што и крв а да је крв исто што и душа, вино се одвајкада излива као жртва или се пије као жртва или се њиме причешћује. О његовом значају сведочи и веровање у богове вина, међу којима је најславнији антички Дионис, или веровање у свеце заштитнике лозе какви су код нас свети Трифун и свети Анарија. Вино као и хлеб заслужује посебно поглавље у историји религије, и овај оглед у ствари је то.

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 државно-византијске. Та инкубација не врши се у храму, него на другом светом месту – под једном светом биљком. Она је, очевидно, остатак из врло давне прошлости, из времена када српски народ још није знао за зидање или од дрвета саграђене 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 самим 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 Караџић), 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 са медом и погачом, чашу вина и чашу воде, «као вечеру иви», и кад болесник легне, упали се воштана свећа и забоду 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 каквак било лек под јасенком (какав трун или листић у меду, или у вину или води; или какву бубицу или црва, на које ће се есенцијално наћи кад се под јасенком закопа), или ће открити врх јасенку и тиме дати на знање да ће болесник оздравити. Ујутру се болесник одмах заложу медом и напоји вином и водом. Са свакима 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: *Кулш дрвеша и биљка код старих Срба*). – Друго, осим других жртва, великих 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

пенкиром је, дакле, жртва која се чини демону и јасенку.« – Треће, виле, које су познате авдарше (в. горе), лече на разне начине: или саопштавају лек у сну (као и Ескулап и хришћански светац), или остављају лек (трун, бубицу 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 најсигурнија 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 бадњидански 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 лековито је и шпешица која се баца о свадби и о литији; и она је »као жртва« намењена демонима који се замешљају да су у тим приликама присутни. Утолико ће, дакле, пре бити лековито јело и пиће од кога је вила окусила, и због тога се ово и даје болеснику одмах чим се пробуди«. – Четврто, побратимство и посестримство »су у инкубацији 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; занемарив докуменат и за општу историју религије, утолико што се код других народа не може наћи за њега аналогије«. И у овом случају, дакле, Чајкановић подвучава вредност српског материјала за историју религије.

Рад *О неким заједничким демонима у новогрчком и српском браловерју* (стр. 416–426), на латинском језику, посвећен је темама које је Чајкановић обрађивао и у претходним радовима и у студији *О архонском богу*: вампирима (стр. 416–418), српским вилама и грчким нераидама (стр. 418–419), враџињинама у вези са Месецом (стр. 419–420), калканциларима (стр. 420–425).

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 празноверницама једног народа могу се објаснити и реконструисати у првобитном виду дошље очуване празноверике другог народа.

По новогрчким празноверницама, вампири су приватни и домаћи демони, којима указују поштовање или их прогоне искључиво чланови једне породице. Код Срба једва да има трига 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 обрађају на кокошку, пса или мина, 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 Беџелије потиче из грчких извора: да би довела Месец на земљу, гола врачара јане на врату као на коњу, а Месец, кад се спусти, претвори се у краву, која рикне од жалости, и

ako to ko vidi ili чује, остане без ума или без руку и ногу. Друго врачање са Месецом – у источној Србији помоћу тсписи с водом, а у Грчкој помоћу огледала – већ је приказано у *Хидромантији код Филипа Винампа*.

Новогрчки каликаншари 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 вучима, о животињским празницима). »Мислим – каже Чајкановић – да новогрчки *дроми* демон није нико други него онај *врасшари бог Срба и Словена, али сасвим лисичи некадешњег угледа и сјаја, кога је грчка празноверница презела и присвојила заједно са многим другим демонима из словенске празновернице.*»

СТАРИНСКА РЕЛИГИЈА У НАШИМ ДНЕВНИМ ЛИСТОВИМА (1839)

У овом раду (стр. 164–183), као и у многим другим, Чајкановић полази од савремених празноверница.

У уводу – говорећи о дневним листовима и судским и полицијским извештајима као изворима за историју религије – наглашава *»да су многи вреслајући и мочини или резултатни народни религиозних схватања или у каквој 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, допуна рада *Сахрањивање вог брагом* (податком о сахрањивању недоношчади у кући).

У првом поглављу (стр. 165–170), о *божјем суду* краљу, 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 завали са осветом, да се крв чувана у каквом суду ускомења у часу освете (проври, прокључа).

У другом поглављу (стр. 170–174), о *онима који баше на грџ*, између осталих мера за одстрањивање грџа, нарочито је истакнута она из бачког Таванкута, где чувар једног посебног закона има дужност да предосте опасност од грџа 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 празновернице?« »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 грџ«. Код Грка је, међутим, демону грџа приношена жртва, а код нас се он гони. Грчки обичај припада религији, а наш магичи. »Према томе, наш обичај, иако пуње две хиљаде година доцније забележен од грчког, у ствари би био примитивнији и *сшарији* од њега.« Али други један наш обичај у одстрањивању грџа (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 *врвинама*, објашњено је веровање нашег народа да ће задесити несрећа породицу ако се њен члан венча или опоји у новој цркви. »Овако су северје, 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 млађе датума, и констатоване су не у живој народној религији, него у скаскама. Паралела из старог века не би могло ни да буде, јер антички храм и стари храмови уопште нису били синагоге, зборнице, него је то био 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 логично

производ старinskiх схватања» (стр. 175–176), која су utvrđena kod mnogih naroda i po kojima: «svaka nova građevina traži žrtvu, i to pre svega ljudsku žrtvu»; «žrtvi daje naročitu vrednost i značaj ono što je u vremenskom redu prvoo» – zbog čega se «prvine ili dobrovoljno žrtvuju, ili ih nek božanstvo ili demon sam uzeti» (стр. 176–179). Дух животинске или људске жртве постаје заштитник нове грађевине, а жртва бива онај који први нађе кад се почне грађања 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 мртаци 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 *Животи светлоса Савс*, 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 примербе за српски Бадњи дан и Божић*. У овом чланку, «на основу славске *Шеркинологије*», 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. Најпопуларније је назив слава и «најлакше се даје разумети». «По својој етимологији, слава има најпре апстрактно значење – то је почасти, 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 периферички позива-

вају, није се могло замислити без жртава, и зато је реч слава убрзо добила конкретније значење жртвене гоље [...]. Према свему овоме, полазећи од термина славе, смели смо 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 Божија*, па онда *крсна дан* и *крсна колач*, и да се жртвени колач и свећа називају *крсна колач* и *крсна свећа*». Ти изрази, «очевидно, могу значити само славу, то јест, жртвени обред и гољу која се намењује крсти, односно колач и свећу који се такође намењују крсти. 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 бојанству, не може ништа друго доћи у обзир него онај прост, *дрвени крст*, који се, као највећа светиња, налази у свакој српској кући» и «која је старија и важнија и од саме иконе» (јер не често и нема у кућама).

О томе «шта је у ствари тај крст и кога представља» Чајкановић показује оно што је рекао у студији *Да ли су славари Срби знали за идоле?* и наглашава следеће: «За решење питања да ли је церемонија приликом најстарије и најважније славске жртве – жртве у вину. Такве жртве, вивиске либације, карактеристичне су и за култ предака – јер покојницима треба вино, које је замена за крв, а крв је живот – и за култ архонског 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 Божије», 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 до-

ста и називан овим старинским, заједничким словенским именом; свајак би такође могао бити првобитно старински домаћи заштитник, домаћи лар». На то упућује и једна аналогија из старог грчког култа: прва зданица се називала Зеусу (тј. великом националном богу), а друга керојима (тј. пресвима). 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 претходно Божићу био празник и врховног бога и свих предака». – Без одговора остало је питање да ли је домаћи крст представљао врховног бога или митског претка.

КУЛТ ДРЕВЕТА И БИЉАКА КОД СТАРИХ СРБА (1940)

Унесен је у Задружно 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 растина.

Особиту пажњу треба обратити на оно што је речено о ставу цркве према старом култу растина и о основном смислу тога култа. «Култ дрвета и биљака једни је од старих култова са којим се црква, нарочито наша православна, брзо и безусловно измирала, тако да она данас у њој има нарочито своје место и своју симболику» (стр. 112). «Цела религија дрвећа и биљака» вочива на «уверену да се еликсир живота икак налази у *шајансјивеној* снази *свешћих дрвећа и магичких 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 *Шрего-вора* и *комбромиса*, при чему се човек показује вероломан, а Смрт отмена, благонаклона, великодушна; други начин много је радикалнији: Смрт се, на силу и *Шрего-ром*, лишва слободе, везује, евентуално и малтретира; у томе стању она је беспомоћна, и бива ослобођена тек на интервенцију Зеусову, 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 *Фореклу* и *ошћабини* прича овога другог типа». На основу убедљиве упоредне анализе магичних дарова, веровања да се Смрт лепа 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 *Фром меду* 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 «*босанску* 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 бурлески тон, какав иначе готово увек срећемо у причама о старим божанствима и демонима, и о хришћанским свецима» (стр. 147).

Чланак о томе како се дарује и како се одузима моћ да се разуме говор животиња. Пошавши од познате Вукове приче о чобанину коме змијски цар, захвалан што му је спасао сина од пожара, дарује знање неумштор језика магичним плавањем у уста. Чајкановић наводи из класичне старине и из потоњих времена више примера о веровању да плавачка има скоро исту моћ као и крв, и да је душа и за њу везана на сличан начин као и за крв, и да се та моћ плавачке, осим у неумштор језику, испољава и у другим видовима.

ОГЛЕДАЛО У ВЕРОВАЊИМА И КУЛТУ (1940)

Како је култ предака по Чајкановићу језгро српске религије, природно је што је у његовим радовима душа главна и стална тема и што је у рукопису *Сшара српска религија и митологија* једно велико поглавље (IV) посвећено расправљању о души, њеним особинама, боравиштима, функцијама. У чланку *Неколика веровања о души* из 1925. године наведено је веровање да душа, кад остави тело, добија слободу кретања и може отићи у разне предмете, као што су («сеновити») каменови и дрвета. И огледало (метално, или водено у бунару) налази се међу таквим предметима. У њему су остале душе свих покојника који су се у њему огледали, а може и њему обитавати и демон чувар куће. Стога је огледало имало важну улогу у различним враћањима (нарочито у свадбеним и погребним обичајима).

СТАРЕ СРПСКЕ СКАСКЕ И ЛЕГЕНДЕ О БИЈКАМА И ДРЕВЕЊУ (1940)

Овакве скаске и легенде – истиче Чајкановић на почетку – «имају претежно етимолошки карактер. У њима се говори о постанку каквог дрвета или биљке,

или какве њихове особине, или се објашњава њихова популарност, односно непопуларност, међу људима, и тако даље. Један велики број таквих скаски везује се за догађаје и личности из Старог и Новог завета; понекад се те скаске везују за хришћанске свеце, и у том случају долазе, сасвим разумљиво, национални српски свеци на прво место». Извршивши анализу појединих група скаски, Чајкановић закључује да је у њима «реч о дрвећу и шибљу (липа, топола, храст, буква, дрен, јела, бор, јасика, врба, жалосна врба, јова, бреквина, глог, јавор, зова, дафина, смрдљак, јабука, крушка, трешња, маслина, деска, лоза, бршљан, купина), и о најпознатијим биљкама (пшеница, босиљак, ружа, смиље, њнањско цвеће, здравца, божур, богиша, лан, богородичина трава, крин, мајчина душица, бели лук, лубеница, кромпир, мразовац, стадак, маховина, дуван, дањиноћ, незаборавак), које имају свој значај и у религији, и које су махом биле познате још у заједничком словенском времену». Овај закључак показује да је Чајкановић 1940. године већ био поодмакао у састављању речника српских народних веровања о биљкама (који је оставио у рукопису), а рад овај у целини потврђује Чајкановићево мишљење (нарочито јасно изражено у првом поглављу рукописа о старој српској религији и митологији) да су скаске и мит веома блиски.

БОЖИЋ, ЊЕГОВО ПОРЕКЛО И ЗНАЧАЈ (1941)

Објављен у броју од 1. јануара 1941 (стр. 57–64), рад је написан 1940. Унесен је у Задрутино издање зато што чини целину са другим радовима о Божићу, који је и овде приказан као «правник из наше *сшаре вере*», «правник из културног *предака*», «правник кад се очекује долазак великог националног бога (у првобитном звучем 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 – naglašava он (стр. 57) – «био првенствено бродњак из културе 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 укlopити и неки елементи ликвидираних празника ван тога култа. Можда је то малина уступак Богатирјову? Али њега Чајкановић и не спомиње, па ће бити вероватније да је ова његова примедба начелног карактера, заснована на објекту сваког српског синкретизма.

На крају Чајкановић одаје признање цркви што су сачувани «лепи и драги обичаји» старински.

СРПСКА РЕЛИГИЈА И ФOLKLOR У «ГОДЊЕШЊИЦИ» (1941)

Веома корисна библиографија (стр. 94–96), са значајним упозорењем на крају (стр. 96) «да је врло потребно обратити већу пажњу на бродњаку 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 скупљено); такође и на проучавање омих 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 филозофских наука 18. XII 1939.» У њу су се уљили, у већој или

мањој мери, скоро сви претходни Чајкановићени радови из религије и митологије, на које се он често и поменце позива.

Овде је он – како је приметно и Растислав Марич (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 брочице свога рада».

Ми смо видели да је он о принципима свога рада говорио и у другим приликама, посебно на почетку *Сјудуја из религије и фолклора*. У складу с тим је, и ово 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 доснијих; 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 пренесторијско, 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 реконструира 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 изчезавају тако лако, и да су међу њима нарочито отпорни култни обичаји и веровања [...]. Према томе, у нашем 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 вероватношћом 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 «исцрпљивање традиције о данашњим светцима», «стоји на располо-

жењу и други фолклорни и религијско-историјски материјал (епске и дирске 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, истраживајући данашњу науку грађу, реконструишемо личност мекарашињег нашег врховног бога« (стр. 16). »За истраживања о нашем врховном богу по себи се разуме да су нам од нарочито велике користи подаци и аналогје 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 »нестачну 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 (изуевши научника какви су Полак Витолд Клинггер и Чех Нидерле) показали према компаративном религијским студијама«, и закључује: »Незавремено је разићи само са шекспировима и форсирајући их, и нелогично примењивајући искључиво историјски и филолошки метод проучавања у науци којој у скоро бољој мери недостигају писана докумената из времена паганзма!« (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 паганзма – уколико нам је он познат – и из паганзма 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 позивање 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 принцип су: да се данашња наша грађа (шрадиција, фолклор итд.) истраживајући паралелно са религијом и митологијом других народа, да се примењују три метода: историјски, филолошки и компаративни, и да се користе резултати које су постигли историчари, археолози, лингвисти, етнологзи. Ових принципа, у већој или мањој мери, с већим или мањим успехом, држали су се у Чајкановаћево доба и држе се данас сви озбиљни историчари религије. То су, одиста, основни принципи за реконструкцију старијег облика религије, али има би се – то вреди не само за Чајкановаћа – могло додати, бар као споредно, обавезно вођење рачуна о резултатима које постижу социологија, психологија, филозофија.

Између многобројних закључака (о преносењу култова, функције, атрибута, епитета и других одлика врховног бога на хришћанске свеце и ђавола, о разликама између паганских и хришћанских схватања, о сукретизму 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 елиминираше, 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 овде где је црква оставила паству самој себи« – каже Чајкановић објашњавајући култ на гомјамлама камења (стр. 138).

Свети Никола има угледно место и у књизи *О врховном богу*, у глави о зимским светцима. У посебном раду (који је објављен 1942, а вероватно је написан пре почетка рата) о светом Николи саопштени су – уз биографске податке (епископ града Мире у Лицији, из IV века, најпре локални заштитник тога краја, док није «постао најпопуларнији светац не само у подручју источне цркве него и у целој Европи») – и различите легенде које су за њега везане: о чудесном рођењу (које је »у ствари партеногенеза«), две легенде како је постао светац, разне легенде о њему као заштитнику бродара (најпознатије), за које се могу »представити два утисаја: један бисмо могли назвати оријенталско-византијском; други утисај био би наше старе вере«. Велику празнику која је настала после слома паганизма – закључује Чајкановић – попунио је свети Никола: »На њега је пренесена сва оданост, све страхопоштовање и све уздање које су претхришћански Срби имали према свом највећем националном богу«.

О ПОСТАНКУ И РАЗВОЈУ СРПСКЕ НАРОДНЕ ЕПСКЕ ПОЕЗИЈЕ (1959)

Изврсна студија Чајкановићева, завршена 9. јуна 1945, нешто дуже од године дана пре његове смрти, а објављена 1959. у Зборнику Матице српске за књижевност и језик, књ. VI-VII. Није је било међу рукописима до којих сам ја дошао, а уредник Зборника није забележио од кога је рукопис добио. Почевши од онога што је утврдио већ 1918. у раду о најци Југовића да су епске песме – како овде, у студији, каже – »конгломерат старог и новог, и да, поред сасвим нових ствари, садрже наслеђе из старих времена, често и из најстарије српске прошлости«, Чајкановић изражава наду »да ће се, на основу унутрашње анализе српских народних песама, моћи дати одговор на централно питање у области епске поезије – на питање о *вореклу* и *развоју*

њеном«. Тога ради дели песме наше »према њиховој садржини и циљу« на три групе: 1. у славу предака, 2. са епским мотивима и 3. са приповедним мотивима. У првој групи најстарије су тужбалице и њима сличне («примитивне и по садржини и форми») песме у којима покојника хвале блиски људи, песме »приватног карактера«, које се разликују од песама професионалних певача гуслара: они су певали о историјским личностима, које припадају целој заједници, и дали су песмама у славу предака савршену форму, виши морал и »митолошки апарат«. У другој групи су песме (такође у славу предака) са епским мотивима: о смaku света, о нестанку јунака, о силаску у дома свет. У трећој групи су песме које нису у славу предака – бајке и новеле, скаске и легенде у епском стиху. На крају Чајкановић разматра »најтеже питање« – о пореклу митолошких песама.

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, сабирани у току деценија, искористио је у радovima о српској религији које је оставио у рукопису. Према Марићевом сведочанству, он је »приступно изради једног систематског прегледа те религије«, али »рад није стигао да заврши«. Постоје, међутим, два рада, па ми није јасно зашто Марић помиње само један (и то без имена). Будући да је *Речник народних 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 нечи-
стота, 4. Анимизам, 5. Тотемизам. – IV Домаћа религи-
ја и култ: 1. Душа, 2. Особине душа, 3. Места на
којима душе бораве, 4. Инкарнација и материјализа-
ција душе, 5. Функције душа, 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. Рели-
гија и култ животиња. – VI Демони у људском и полу-
људском 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. Ветрова, 16. Мање познати демони (џион,
проглави, караконшуле, демон воде, бабице, маџарули,
дреквац). – 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 Пoboжност и верски морал. – XI Туђи
утицаји. – XII Магија. – XIII Дивинација. – XIV Закључ-
ак. – Чајкановић је, осим у документацији и неким
ситнијим појединостима, довршио одељке I–VII, чији
су наслови и поднаслови дати онако како стоје на одго-
варајућим местима у рукопису (нешто другачије него у
плану књиге). За остале одељке (VIII–XIV) постоје само
наслови у плану књиге. Завршени део, који у системат-
ском 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 при-
ступачним за научну употребу.

РЕГИСТАР

* *Речник* је објављен 1985 (издање СКЗ).

Алгуст (император) 27
Алфис, бојане 156
Алфис Дурџ, његова жена са Да-
богом 210
Алфис 229
Алфисовици 120
Алфисовици, бог 76, 147
Алфис 46
Алфон 27, 74, 184, 228
Арба, у митовима и веровањима
демона доњег света 81
Арбик, у митовима замона аела-
ког бога доњег света 179, 210;
троглав, његово искардњав
троглавог бога 81; кул у трогла-
вог Арпана 87
Арпан 71, 81
Арпански 74
Ашас 38
ашрубути 97 ил; мана 142; сибла
шидет; покар 142; текава ш-
дет; кул ашрубути светаца
98; при текавајана ашрубути
често замењују богине 212; ар-
шане бог и његов мајка зајед-
нички ашрубути 126
Барне њече, тога дан: кул веро-
вања 89; кул „стару“ 91; ели-
фикаја врховног бога 148
Балого, троглава, замона нека-
данашњег троглавог бога 81
Балонски, народ, представљају
демона доњег света као Арпан
81; опште заједнички балонски
сказе 81

Бале бог, доказе да је постојао
68, 69; у топографском називу
на 66; локалитети у мени с мени
33, 207; у култу заједно са Цр-
ном богом 71
„Бале хлеб“ (у мени са смирном
кашом), његово значење 155
Белфална Ширџа, и мени утврди
на словенски митологији 206
Бео, споменик на белонској криви 130
808
Белоршковић, како се до не дола-
зи 166
Бело (Беланги), епифанија Да-
богова врховног кошава блага
226, 227
Бео, у значењу старинског, прет-
архаичког бога 58; сребро
82; стара српска религија звала
за богине 17
Белоршковић, Дабог бог богатства
177; богатство његово 125
Белон, женски коровац Црнога
бога 72; Трачког савезника 229;
Белс Мени о његово страдању 73
Белон, индивидуална, била по-
зната македонским народима
197
Белоршковић, врховног бога дико-
сица 96; монументације за савез-
ном о Белоршковићу 96; на Бело-
ршковићу штари се „оми“ свет
220
Белон 145 ил; жртва куку код Срба
119; код Пољака 187; обичајно
мир Бојже 37; монументације са

руски архонти бог 187; „старос“ на огњастој 91
сбјана, са кој је женско божанство учинило сави 207, 208
сбјона: божански заштитник стоке
Света Сана 39; Свети Ђорђе 86; Дабог 177; напредује када је чува Алдон 27; Свети Сана Ђи-дон; мезоната жртва у стоци 89
Свјатозор 208
свјатобити, арка, или реликвијна знања 203
свјетина, камо упућује: Свети Са-на 177; Дабог Ђидон
Сувоје, или индивидуализирање 200
сунце, пронашле сунца кроз овај свет 185; Тројца се пласио сунца 78; митова о крађи и прекрађа сунца 185
Шанон, кроз њега у кућу: узаш божанство 148; архонти бог 178
Тавићко 165, 213
Тавићко Јадог 217
Шенкетија, архонтог бога о Бо-жању 149; при посветије бого-ве шамакју кањина атребути 212
Шоофорна, топографска назив 207
Шришаморфан, божанство 76; ар-хонти бог 118
Ташуб 174
Шањина, из воду, атребут Свето-га Сана 99; у мртвачком култу 164
Тор 25, 26, 67, 68, 72, 108, 134, 228
Трешко коњаник 141, 146, 170; природа и знања 190 ндл, 209; митов упуца на стварине ка-њих сласки 80
Тројана 67, 79, 80, 183, 200
Тројана, Бог, у различитим религи-јама 77; Арално, знамено трогола-вог бога 81; култ троголавог Ар-алноа 87; троголаво Балачко, зна-мено троголавог бога 81

Шроланосић, особина божанства домаг светл 77
Тројца 76 ндл; вољно божанство 78; вољно божански коњаник 191; име архонтог бога 178; добаја ардуку жртву 83; жртвује му се овак 84; култ 82; Тројанао град 82, 84; на њега архонти Мидно-ни атребути 209; митова о плању 179
Тројичина 187
Ђаг; ѡидијас; Дабог 177
ушланосић, архонтог бога 122
Ушур, или карактерне особине Да-богине 178; хипостаза Дабогина 172
Фејићина 89 ндл; коњаничким класи-цима 129
Фридрих Барбарика 141, 142, 220
Харо 40, 107, 180, 184, 185, 214
Харо 44, 176, 213
Хевића 74, 145, 166, 209
Хемис 184, 185, 228
Херуза 27
Херале 26, 30, 36, 38, 40, 41, 46, 50, 56, 74, 78, 83, 101, 104, 105, 107, 108, 111, 125, 126, 156, 161, 177, 184, 202, 203, 222, 229
Хрбетић 104, 218
Хула 220
архонти у култу архонтог бога 160
арон, или 118 ндл, јано 122, 125; житоњне из Филоним притали 215; Водна 121; димом о Божићу 189; Дабог 118 ндл, 170; српски митова 140
арш, или „архон“: Светага Сана 33, 98; митосарпског хтоничког бога 188
сбјонички, богине, међу овјој женско коралат 72, 229
аче; атребути 83, 115, 132; у ошачи-цима 116, 140; адр свих људи и житоњне 80; адр свитов Дабо-гине 175

ачеки, или, атребут димом ру-женик 104
аче, боја божанства и димом до-маг светл 66, 207; житоњне у којој је инкарниран Светаод 68; „арно краљина“, у српским 207; „арно краљина“ димосар-пско-божанство 72; „арно људи“ у митосарпским проточас-ту 140; арно боја жртву 90
Арон бог (Аронбог) 83 ндл; божан-ство и не димом 65; иже јано 65, 66; у топографским називима 207; митова о његовој архонти 207; у култу арално са Богом болан 71
ачарче; Дабог бог чарача 127
ачињачи, обједи жртва 157
ачињачи, Свети Сана 36, Марко Краљина 142; или чобански св-

ачина 149, 177, 188; зашто се чо-банскоу о Божићу укултур: пароч-ица дања 149
ачоки на болонско коњу 179
Ачан; град, са Тројичном кул-туром на Сана 82; ндл Сана 85
ачињачи или ачички, атребут: Све-тога Сана 38, 107; Светага Јано-на 107; Светага Аралноа Ђи-дон, хтонички божанства 207; хтоничкиога бога или Рука 187; иже у мртвачком култу 164; иже који се сав крађа 108; иже Светага Сана долази му сама у руке 108
На основу регистра
Босилка Чарлакића
составио и допунио
Владимир Јањковић

**ОБЈАВЉЕНА МЕСТА
ИЗ ЗБОРНИКА НАРОДНИХ УМТВОРИНА**

Бук. Збирка:		
Београд	1 891	стр. 225
Београд	2 204	46
Београд	3 238, 126	75
Београд	7 213, 12	262
Београд	1 264, 20	29
Београд	0 21	29
Београд	11 26, 402	41
Београд	17 56, 149	204
Београд	11 26, 12	31
Београд	11 60, 124	51
Београд	11 75, 42	75, 208
Београд	11 44, 45	33
Београд	111 15	204, 207
Београд	17 24, 15	30
Београд	1 144	243
Београд	1 178	243
Београд	1 147	244
Београд	1 147	254
Београд	1672	272
Београд	1481	28
Београд	4154	46, 227
Београд	4172	465
Београд	4628	46
Београд	5513	145
Београд	26 43	стр. 125, 127
Београд	в. ч. 1000000	143
Београд	в. ч. 1000000	147
Београд	в. ч. 1000000	12, 207
Београд, Београд:		
Београд	13, 14	стр. 124
Београд, Београд:		
Београд	84	стр. 148
Београд	180	33
Београд	200	29

Београд	273	284
Београд	423	76
Београд	424	42
Београд	1803	115
Београд, Београд:		
Београд	11	стр. 42, 12, 128
Београд	11	29
Београд, Београд:		
Београд	стр. 31	стр. 205
Београд:		
Београд	1 14 141 14	стр. 43

ОБЈАШЊЕНА МЕСТА
ИЗ КЛАСИЧНИХ И СРЕДЊОВЕКОВНИХ ПИСАЦА

<i>Aetkyllus:</i>	
<i>fig. 354 Nauck</i>	стр. 60
<i>Arpholomus Rhod.:</i>	
<i>Arpou. 4, 477</i>	стр. 60
<i>Cassius:</i>	
<i>B. Gall. 6. 18. 1</i>	стр. 56
<i>Hebryddas:</i>	
I 8	стр. 158
I 52	63, 65, 161, 182
II 106	161
<i>Herodotus:</i>	
V 7	стр. 56, 228
<i>Isidorus:</i>	
<i>de orig. an. Get. 37</i>	стр. 144
<i>Kerlingenre</i>	
<i>(Fontes hist. inf. Slav. 63 n. 2)</i>	стр. 76
<i>Max'iani (Fontes 96)</i>	стр. 187
<i>Sano Grammatica:</i>	
<i>Opera Demostri 14, 504 Hildner</i>	стр. 157, 225
14, 577	стр. 68
<i>Tactica, P. Cova:</i>	
<i>Germania 9</i>	стр. 190
21	стр. 56
39	стр. 61

САДРЖАЈ

Војслав Ђурин: <i>Предговор</i>	7
---------------------------------------	---

ВЕСЕЛНИ ЧАЈКАНОВИЋ
О ВРХОВНОМ БОГУ У СТАРОЈ СРПСКОЈ РЕЛИГИЈИ

Увод	17
I Традиција о светом Сави	21
II Свети Сава и мушн	32
III Свети сава као <i>Због</i> <i>убог</i>	37
IV Збогски свети	42
V Божански кум	50
VI Круна освета	57
VII Црни бог	63
VIII Тројан	76
IX Свети Ђорђе	84
X Фетиши: вериге и секира	89
XI Атрибути, спитети, функције	97
XII Име и спиклеле	113
XIII Хроми јук и хроми Дабог	118
XIV Ђаво	123
XV Спасилац на белом коњу	135
XVI Божак и Ђурђевдан	145
XVII Култ	152
XVIII Мистерија спаса	162
XIX Дабог	169
XX Словенски и индоевропски <i>Dis pater</i>	181
<i>Напомене</i>	197

О укривању обичаја (1930)	323
Востанци и њихови шаржираници (1930)	324
Српска народна религија (1931)	324
Свадба на тврџу (1931)	324
Једна божићна легенда (1931)	325
Три божићна обичаја (1931)	332
Неколико опште појам у старој српској религији (1932)	334
Два предјима из алегоријског кула (1933)	340
*Света Сана у народном веровању и поезији. 1933)	343
Емблемаत्मичес Мѣстоименоу bei den Вѣдминѣн (1934)	343
* (Наш народни живот, 1934)	344
Реликвар религија, 1934)	345
De factis quibusdam in religia Serborum religiose legitis (1934)	346
Свадба на језику рачуна (1933)	346
Света Сана у народној приповедаци (1935)	347
Босиљак (1935)	348
Хришћанска код Фидела Влшмада (1935)	349
* (Гласник Етнографског музеја, 1935)	353
По гречу родител (1936)	352
Das Raubel vom Třebelitz (1936)	353
Три и злоч у народној српској религији (1936)	353
* (Психолошки изражавање српског народа поглавље без речи, 1936)	354
De feminibus circa Serbos socialibus (1937)	354
De rictiva in Romania: circa serbis migrata (1937)	356
* (Гласник Етнографског музеја, 1937)	356
De G-n et dialectibus Serborum miorum (1936)	356
Poesie Serbice: seria quid et de pietate et de renouatione timor eti piacet (1938)	357
Једна књига о Мојсију (1938)	357
Вино у религији некада и данас (1939)	360
Израбашија под јасенима (1939)	360
De dialectibus quibusdam miorum Serbis et Serbis: supradicti miorum (1939)	361
Старинска религија у народној литератури Аустралија (1939)	364
* (Живот сестара Саве, 1939)	366
Криво сава (1940)	366
Бунт дрвета и баљева код старих Срба (1940)	368
Према о Човску који је преварио смрт (1940)	368

Fascinus animalium slavicae iove: deus quo modo et concubatur et inficitur (1940)	370
Огледало у веровањима и култу (1940)	370
Старе српске свадбе и легенде о билашци и дрешу (1940)	370
Владим, милош паролли и мрча (1941)	373
Српска религија и филмфор у «Годинашњама» (1942)	372
О кривцима бору у старој српској религији (1941)	372
Света Тина (1942)	376
О постанку и развоју српског изражања српске поезије (1959)	376
Неубијљиви јуноци	377

Реликвије	381
Обичајна мртва из мориона народних реликвијама	390
Обичајна мртва из књижевних и средњовековних басни	392